

Ἡμέτερα γράμματα

SCRITTI DI EPIGRAFIA GRECA OFFERTI A TERESA ALFIERI TONINI

a cura di Stefano Struffolino

ARISTONOTHOS

Scritti per il Mediterraneo antico

Vol. 12

(2016)

Ledizioni 

Ἡμέτερα γράμματα. Scritti di epigrafia greca offerti a Teresa Alfieri Tonini
a cura di Stefano Struffolino

Copyright © 2016 Ledizioni
Via Alamanni 11 – 20141 Milano

Prima edizione: novembre 2016, *Printed in Italy*
ISBN 9788867055579

Collana ARISTONOTHOS – Scritti per il Mediterraneo antico – NIC 12

Direzione

Federica Cordano, Giovanna Bagnasco Gianni

Comitato scientifico

Teresa Alfieri Tonini, Carmine Ampolo, Pietrina Anello, Gilda Bartoloni,
Maria Bonghi Jovino, Giovanni Colonna, Tim Cornell, Michel Gras, Pier
Giovanni Guzzo, Nota Kourou, Jean-Luc Lamboley, Mario Lombardo,
Annette Rathje, Christopher Smith, Henri Tréziny

Redazione

Enrico Giovannelli, Stefano Struffolino

La redazione di questo volume è di Stefano Struffolino

In copertina: Il mare e il nome di Aristonothos.

Le “o” sono scritte come i cerchi puntati che compaiono sul cratere.

Finito di stampare in Novembre 2016

Questa serie vuole celebrare il mare Mediterraneo e contribuire a sviluppare temi, studi e immaginario che il cratere firmato dal greco Aristonothos ancora oggi evoca. Deposito nella tomba di un etrusco, racconta di storie e relazioni fra culture diverse che si svolgono in questo mare e sulle terre che unisce.



Jede Inschrift ist ein geschichtliches Denkmal
Anton Erich Raubitschek



SOMMARIO

Premessa <i>Federica Cordano</i>	11
L'insegnamento dell'Epigrafia greca all'Università degli Studi di Milano <i>Stefano Struffolino</i>	13
<i>Eirene, Ploutos, Cefisodoto e Cecropia. A proposito di I.Eleusis 57</i> <i>Giovanni Marginesu</i>	45
Abitare presso il tempio. Note ad alcune pagine tucididee <i>Paola Schirripa</i>	53
Antifonte, il processo per tradimento e gli archivi ateniesi <i>Michele Faraguna</i>	67
Offerte dal santuario di Eracle a Tebe <i>Alessandra Inglese</i>	93
Creso, Anfiarao e la nuova iscrizione da Tebe <i>Leone Porciani</i>	101
Dodona e il commercio nell'Adriatico: a proposito della lamella oracolare sui Tisates <i>Maria Paola Castiglioni</i>	113
Eraclea ed Eracleoti nelle laminette oracolari di Dodona <i>Mario Lombardo</i>	131
Fra Argo e la Cirenaica: un prosseno di Tolemaide <i>Stefano Struffolino</i>	151
Nabide e Micene. Alcune riflessioni su IG IV 497 <i>Francesca Berlinzani</i>	173

Iscrizione greca dall'abitato ellenistico sul Monte Riparato (Caltavuturo, Palermo) <i>Antonietta Brugnone</i>	209
La doppia copia di un contratto "camarinese" <i>Federica Cordano</i>	219
<i>Hierophylakes</i> a Segesta. Un'interpretazione di IG XIV 291 <i>Stefania De Vido</i>	227
Un Greco in Etruria: ceramica attica, commercio rodio, collezionismo sabaudo <i>Enrica Culasso Gastaldi</i>	249
Prodromi di gerarchie angeliche in una gemma magica di età imperiale romana <i>Pier Angelo Carozzi</i>	269

PRODROMI DI GERARCHIE ANGELICHE
IN UNA GEMMA MAGICA DI ETÀ IMPERIALE ROMANA

Pier Angelo Carozzi

Se – come ebbe a dire Anton Erich Raubitschek¹ una cinquantina di anni fa – “ogni epigrafe è un monumento storico”², numerosissime sono le iscrizioni che costituiscono in modo particolare documenti di storia religiosa. Esse permettono di rilevare almeno tre importanti valenze di comunicazione storica, al fine della descrizione del contesto culturale da cui provengono e particolarmente:

1. il vocabolario religioso;
2. le formule dei riti liturgici (specialmente per le religioni orientali e i culti misterici) e della ritualità magica;
3. il tipo di religiosità emergente.

Tra codeste fonti per la conoscenza storica del mondo cosiddetto classico si segnala una gemma ovale di calcedonio, di età imperiale,

¹ Anton Erich Raubitschek (1912–1999), storico dell’Antichità ed epigrafista austriaco, nacque a Vienna e scomparve a Palo Alto (California, USA). Terminati gli studi di Filologia classica presso l’Università della città natale, si perfezionò in epigrafia greca ad Atene, frequentando i locali Istituti Archeologici Austriaco e Tedesco (1934-35), per poi rientrare a Vienna, dove conseguì il dottorato nel 1935. Borsista ad Atene (1937-38), lavorò con il collega statunitense Benjamin D. Meritt e conobbe la futura moglie Isabelle Kelly, con la quale decise poi di trasferirsi negli Stati Uniti – essendo di famiglia con ascendenza ebraica i tempi non gli erano favorevoli in Europa – accettando l’invito di Meritt presso l’*Institute for Advanced Study* di Princeton, nel New Jersey. L’Università di Yale lo ebbe in seguito docente di latino e greco (1942-47), prima che rientrasse a Princeton, come professore di Filologia classica (1947-63). Per quindici anni e sino al pensionamento, tenne infine la cattedra di Storia ed epigrafia greca all’Università di Stanford (1963-1978). Suo scritto fondamentale rimane *Dedications from the Athenian Akropolis. A catalogue of the inscriptions of the sixth and fifth centuries B.C.*, Archaeological Institute of America, Cambridge (Mass.) 1969.

² “*Jede Inschrift ist ein geschichtliches Denkmal*”: RAUBITSCHKE 1965, pp. 511-522.

conservata nella collezione antichistica del *Szépművészeti Múzeum* – o Museo di Belle Arti – di Budapest³.

Ci è giunta dal Mediterraneo orientale, anche se risulta finora sconosciuto il luogo della sua precisa provenienza. Lo studioso ungherese che ne ha dato l'*editio princeps* – fondandosi su un attento esame dei caratteri e delle singole lettere dei termini incisi⁴ – ne ha proposto la datazione tra la metà del II e la metà del III secolo d.C., ossia tra 150 e 250 della nostra era, nell'arco di un secolo ricordato all'incirca dal saggio governo di Marco Aurelio (121-180), dalla ripresa istituzionale dell'età severiana, conclusasi con Alessandro Severo nel 235, e dai turbolenti inizi della anarchia militare.

Pur gravitando da sempre i miei interessi scientifici nell'ambito della Storia delle religioni, la specifica formazione di filologia classica e di filosofia antica ha orientato non poche mie indagini e svariati miei studi nell'area dell'Antichità greco-latina, soprattutto di età ellenistico-romana e tardo-antica. Più di una mia pubblicazione infatti, sebbene informata da un imprescindibile metodo filologico, in quanto sorretta da una condivisa metodologia storico-comparativa (assai spesso elusa dai classicisti), si è proposta di situare nell'alveo storico-religioso della Scienza dell'Antichità⁵ i risultati conseguiti dalle mie ricerche di Storia delle religioni⁶.

L'attenzione su questo magico amuleto, conservato in Ungheria, mi venne suscitata quando, svolgendo negli anni Novanta del secolo scorso attività di ricerca e di docenza presso l'allora Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università Statale di Milano, guidavo

³ Inv. n. 53.168. Ne è stata data l'*editio princeps* da NAGY 1992, pp. 99-108 (con una foto del *recto* dell'originale, due foto dei calchi di *recto* e *verso*, due foto di disegni di *recto* e *verso*). Si veda *SEG XLII*, 1692 (1992), documento registrato come di *Unknown provenance* (Eastern Mediterranean). *Magical gem*, 150-250 A.D.

⁴ NAGY 1992, pp. 99-101.

⁵ Non ho optato e non opto per metodi, pur rispettabili, caratterizzanti le cosiddette scienze umane, in quanto decisamente convinto dell'eccellenza della metodologia storica e più particolarmente storico-comparativa, aliena peraltro quest'ultima dall'esercizio erudito fine a se stesso che solitamente praticano filologi classici di formazione, imprestati piuttosto a discipline ausiliarie, tipiche di certo provincialismo accademico nostrano.

⁶ Raccolti quelli che ritengo più significativi, in una silloge in corso di stampa, potranno confermare codeste mie affermazioni: CAROZZI 2016; 2017.

– con un coinvolgimento direi quasi appassionato – seminari storico-religiosi complementari al corso di Epigrafia greca, professato con riconosciuta acribia dalla collega e amica Teresa Alfieri Tonini.

L'iscrizione in questione non fu mai da me utilizzata, perché ritenuta ardua ai fini di un approfondimento, sia pure seminariale, come quello che allora si intendeva conseguire con le mie letture ed esegesi epigrafiche impartite agli studenti di Lettere classiche.

Ho invece ritenuto auspicabile soffermarmi su codesto talismano di età imperiale romana in un ideale dialogo con epigrafisti e soprattutto con Teresa Alfieri, che alle antiche iscrizioni redatte nella lingua dei Greci ha dedicato ricerche, studi e professionalità didattica sull'arco di un trentennio, iniziando alla disciplina e formando più generazioni di studenti alla positiva fondazione della Storia e della *paideia* greca.

Diamo pertanto qui il testo epigrafico⁷, inciso sulla gemma della collezione ungherese, che oserei assegnare all'area vicino-orientale e più particolarmente siriana:



⁷ Si veda *supra*, nt. 3. Sul testo della nostra gemma magica si è inoltre soffermato MICHEL 2004, p. 237. Ancora sul testo, ma soprattutto sulla sua esegesi, ha scritto HARRISON 2012, pp. 16-19.

Ἄγγελος Ἰαω διδοίμης πᾶσαν πράξι- ν καὶ δύναμιν καὶ χάριν καὶ συνοσεί- αν {ι} Ἀσκληπιακῶ μετὰ τῶν πρωτανγέ- 5 λων καὶ μ- εσανγέλων καὶ τελεαν- γέλων ἰς πά- ντα τὸν βί- 10 ον καὶ σώμα- τος προφύ- λαξιν Ἀβρ- ασαξ ΔΑΥ αεί	Angelo (di) Iao possa tu dare ogni efficacia e buon esito e favore e fusione ad Asclepiaco, con (l'assistenza de)i primi angeli e degli angeli mediani e degli angeli ultimi, per tutta la (sua) vita e per la pro- ezione del (suo) corpo, Abr- asax (per 365 gg.) o D(amnamene)us per sempre.
---	--

Se accettiamo l'ipotesi di lettura che Arpad M. Nagy ha dato del verbo διδοίμης (l. 1) – quale variante non attestata di seconda persona singolare media della forma ottativa διδοῖο – il predicato verbale dell'intera formula magica interpella l'unico vero soggetto evocato⁸. E questi – data l'indeclinabilità in greco della parola Ἰαω (l. 1) – può essere o Ἰαω l'Angelo, se consideriamo il termine appositivo, o Angelo di Ἰαω, se invece lo riteniamo possessivo. Non è chi non veda emergere comunque, dalla terminologia eucologica di avvio, la valenza enoteistica di una divinità maggiore invocata (l. 1), unitamente ad altre ausiliarie e di ruolo subordinato (ll. 3–8 e 12-13), parimente evocate in ritmo litanico, ma soprattutto in scansione gerarchica (ll. 3-8), perché gli effetti positivi postulati dall'azione magica siano assicurati al richiedente Asclepiaco⁹.

L'espressione πᾶσαν πράξιν, come prima concessione a chi recita la

⁸ Qui la formula si apre con Ἰαω, che come ogni epigrafista sa, è il nome del dio ebraico – impronunciabile per il precetto mosaico – che per la sua alta sacralità venne scritto, ma con le sole prime due lettere dell'originale tetragramma, nei formulari di papiri magici, di epigrafi, di gemme magiche e/o gnostiche, nelle *defixiones*, per garantirne – accanto ad altri *nomina barbara* trascritti e pronunciati nell'originale – la potenzialità e quindi la perfetta riuscita dell'*opus magicum*.

⁹ Di lui, potenziale beneficiario dell'azione magica, nulla sappiamo, quantunque il nome Asclepiaco – diffuso in Egitto e in altri luoghi del Mediterraneo orientale – sia attestato da iscrizioni e papiri nell'arco dei primi cinque secoli della nostra era. Cfr. NAGY 1992, p. 100 e nt. 14.

formula ritualmente predisposta, sintetizza in sé la positiva onnicomprensività dell'atto magico quale dono di Ἰαω – sia egli sua emanazione o suo messaggero – in quanto saturo di *ogni efficacia* per opera dello stesso Ἰαω e dei suoi angeli, gerarchicamente operanti, nonché di altre divinità magiche e al contempo fruibile e fruito da Asclepiaco *ex opere operato*¹⁰, ossia per il fatto stesso di aver compiuto l'atto magico secondo rito.

Nella sua pienezza, l'efficacia dell'atto veicola con sé tre altri gratificanti omaggi da parte di Ἰαω e della sua triadica corte angelica¹¹: δύναμιν, *buon esito*, di qualsivoglia azione, χάριν, *favore*, da parte della divinità e συνοσεΐαν, *fusione (con il cosmo)* in una tensione solidale con il mondo, con la comunità degli uomini e degli dei, in una dimensione mistica del vissuto¹². Grazie a codeste divine elargizioni (ll. 1-3) per tutta la parabola della sua vita (ll. 8-9), il devoto Asclepiaco avrà

¹⁰ *Opus operatum ex opere operato* è formula di teologia fondamentale cristiano-cattolica, discesa dalla tarda antichità (dove peraltro ebbe la sua genesi storico-religiosa in ambito teurgico) e dal medioevo scolastico, definita da ultimo dal Concilio di Trento (Sessione VII, del marzo 1547, *Canones de sacramentis in genere*, can. 8 = DS 1608). Il complemento di agente, sottinteso a entrambi i sintagmi, è Cristo-Dio se si legge la formula con ermeneutica religiosa, è l'attore dell'azione – nel caso specifico Asclepiaco – se ci si colloca nella prospettiva magico-teurgica, quale stiamo peraltro storicizzando. Riferimento testuale esplicito è in Giamblico, *Myst.* II, 2, 97, 5: Καὶ γὰρ μὴ νοούντων ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾶ τὸ οἰκεῖον ἔργον, καὶ ἡ τῶν θεῶν, πρὸς οὓς ἀνήκει ταῦτα, ἄρρητος δύναμις αὐτῇ ἀφ' ἑαυτῆς ἐπιγιγνώσκει τὰς οἰκειὰς εἰκόνας, ἀλλ' οὐ τῷ διεγείρεσθαι ὑπὸ τῆς ἡμετέρας νοήσεως. “Infatti, senza che noi interveniamo con il nostro pensiero, *i simboli stessi compiono da se stessi la loro opera propria* e la potenza ineffabile degli dèi, cui questi simboli appartengono, riconosce le sue proprie immagini essa stessa da se stessa, non con l'incentivo del nostro pensiero” (trad. di SODANO 1984, p. 113, nostro il corsivo).

¹¹ Il pensiero va subito agli Amesha Spenta, gravitanti intorno ad Ahura Mazda, secondo la riforma effettuata da Zarathustra, e all'angelologia passata non poco nella analoga dottrina ebraica e successivamente alla cristiana, attraverso la mediazione greco-ellenistica. Si veda l'ancor fondamentale studio di BIDEZ – CUMONT 1938, voll. I e II (specie il II, per i testi). Una incisiva indagine sugli angeli, studiati in prospettiva comparata di storia della cultura ha condotto, con notevoli risultati, BUSSAGLI 1991. Di particolare interesse, per la nostra gemma, il primo capitolo sull'*Archeologia angelica*.

¹² Si veda NAGY 1992, p. 102.

pure assicurata l'incolumità fisica (ll. 10-12).

Il formulario del nostro testo magico riceve il suo sigillo con l'invocazione di Abrasax (ll. 12-13) e di Damnameneus (l. 13) – pronunciato al vocativo ΔA(mnamene)Y – divinità magiche complementari a 'Iαω e alla gerarchica triade angelica.

Di etimologia incerta, Abrasax (o Abraxas) compare solo o connesso con termini e simboli ebraici, egizi, persiani e greci, nei testi gnostici¹³, nei papiri magici, su pietre e gemme magiche e il suo legame mediatico con il dio Sole è confermato dalla presente gemma di Budapest che stiamo analizzando. Infatti, subito dopo il nome di Abrasax, ricorre anche qui l'invocazione a Damnamenus che – a testimonianza di Esichio¹⁴ – altri non è che il Sole, come attestano le sei *Ephesia grammata*¹⁵, una delle quali è appunto *Damnameneus*, qui invocato a conclusione della recita della formula.

Ma è la parte centrale del testo (ll. 3-8) che deve attirare maggiormente la nostra attenzione. Vi compare infatti una assoluta novità storico-religiosa, ossia la testimonianza di un interessantissimo *hapax*, per così dire dottrinale (ma impiegato nel contesto ad uso magico-rituale), mai attestato finora, nella triade angelica – gerarchicamente ordinata – dei *primi angeli*, degli *angeli mediani* e degli *angeli ultimi*¹⁶.

L'editore del *SEG*, dopo aver affermato che “questa triade angelica è tuttora sconosciuta, come pure difficile da interpretare”, aggiunge

¹³ Lo si ricollega principalmente a Basilide, gnostico paleocristiano che operò ad Alessandria agli inizi del II secolo – per lui Abrasax rappresentava la medietà tra il dio supremo e l'umanità – ma è pure presente nelle dottrine elaborate dalla tradizione gnostica, come attestano ad esempio gli stessi codici di Nağ Hammādi, nel *Vangelo degli egiziani* o nella *Apocalisse di Adamo*.

¹⁴ Hsch. s.v. Ἐφέσια γράμματα. Damnameneus risulta essere uno dei tre *Daktyloi* ideei, legati alla metallurgia, al fuoco e alla fusione dei metalli, inventori di formule incantatrici efesie; pronunciarne i nomi significava dotarsi di poteri magici. Ne leggiamo una testimonianza interessante in Clemente Alessandrino, *Strom.* V, 8, 45.

¹⁵ L'autore degli *Atti degli Apostoli* (19, 19) sembra conoscerli, come pure gli estensori dei *Papiri Greci Magici* (70, 12-13), Plutarco (*Quaestiones conviviales*, 706e), Clemente Alessandrino (*Strom.* I, 15, 73.1 e V, 8, 2.1), Esichio e Suda, s.vv.; Eustazio (*Comm. ad Hom. Od.* II, 43). Anche l'apocrifo *Testamento di Salomone* documenta la presenza di tali nomi esoterici.

¹⁶ Su angeli e angelologia nell'Antichità, si vedano CUMONT 1915, pp. 159-182; BRANDON 1973, pp. 354-370; KRAUS 2007, pp. 611-628.

subito che “μεσάνγγελος e τελεάνγγελος sono parole nuove; probabilmente ci troviamo di fronte a maldestre traduzioni in greco di concetti espressi in un'altra lingua”¹⁷. Postillerei che l'antefatto potrebbe risiedere – proprio perché in un contesto magico – nella trasgressione del precetto caldaico ὀνόματα βάρβαρα μήποτ'ἀλλάξης¹⁸: “non tradurre mai i nomi barbari”, ampiamente diffusi nel mondo ellenistico, dove una pluralità di lingue, di culture e di religioni induceva a una omologazione soprattutto nel vissuto, entro il quale peraltro il magico giocava un ruolo preponderante in pressoché tutte le stratificazioni sociali.

Ce lo conferma, con puntualità e dottrina, da un ambiente mediterraneo di impronta egizia, il trattato *XVI* del *Corpus Hermeticum*, in cui vengono esposte le *Definizioni di Asclepio al re Ammone*:

Ὁ δὲ λόγος τῆ πατρῴα διαλέκτῳ ἐρμηνευόμενος ἔχει σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν. Καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων ὀνομάτων ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων. Ὅσον οὖν δυνατόν ἐστὶ σοι, βασιλεῦ, πάντα δὲ δύνασαι, τὸν λόγον διατήρησον ἀνερμήνευτον, ἵνα μήτε εἰς Ἑλληνας ἔλθῃ τοιαῦτα μυστήρια, μήτε ἢ τῶν Ἑλλήνων ὑπερήφανος φράσις καὶ ἐκλελυμένη καὶ ὥσπερ κεκαλωπισμένη ἐξίτηλον ποιήσῃ τὸ σεμνὸν καὶ στιβαρὸν, καὶ τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν. Ἑλληνες γάρ, ὦ βασιλεῦ, λόγους ἔχουσι κενοὺς ἀποδείξεων ἐνεργητικῶν, καὶ αὕτη ἐστὶν Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ψόφος. Ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρώμεθα. Ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων.

Espresso nella lingua originale, il mio discorso conserva chiaro il significato delle parole; infatti il carattere proprio del *suono* e l'*intonazione* delle *parole egiziane hanno in se stesse la forza delle cose che esprimono*. Per quanto ti è possibile dunque, o re – e a te tutto è possibile –, *preserva questo discorso da ogni traduzione*, affinché così grandi misteri non giungano presso i Greci e il loro orgoglioso modo di parlare, debole e ornato, non renda sbiadita la nostra lingua grave e vigorosa e la forza dei suoi termini. I Greci infatti, o mio re, non hanno che discorsi vuoti, produttivi di dimostrazioni, e questa è la

¹⁷ Cfr. *SEG* XLII, 1692 (1992).

¹⁸ Si tratta del fr. 150 degli *Oracoli caldei*, cfr. DES PLACES 1971, p. 103. L'ermeneutica di questo irrinunciabile precetto è stata data da Giamblico, *Myst.* VII, 254, 11 – 260, 3.

filosofia dei Greci: *un rumore di parole*. Noi invece non ci serviamo di discorsi, ma di *suoni riempiti di efficacia*.¹⁹

A queste illuminanti testimonianze potremmo affiancare, con analogia pertinenza, il prologo del *Siracide*. Codesta aggiunta al testo biblico – redatta intorno al 132 a.C. dal nipote dell'autore, Ben Sirach, che aveva composta l'opera in ebraico sul finire del II secolo a.C. – funse da prefazione alla traduzione greca dell'originale, finalizzata, più che al culto degli ebrei di lingua greca, a far conoscere ed apprezzare l'ebraismo della diaspora²⁰. In essa viene ribadito il condiviso *topos* della antica religiosità vicino-orientale – accedere ai riti religiosi delle alterità culturali, rispettandone i differenti formulari originali – la quale accomunava le differenti espressioni rituali delle varie religioni, ormai frammiste e facilmente conoscibili, nonché sperimentabili, nella ampia *koinè* ellenistica del Mediterraneo orientale.

Παρακέκλησθε οὖν μετ' εὐνοίας καὶ προσοχῆς τὴν ἀνάγνωσιν ποιῆσθαι καὶ συγγνώμην ἔχειν ἐφ' οἷς ἂν δοκῶμεν τῶν κατὰ τὴν ἑρμηνείαν πεφίλοπνημένων τισὶν τῶν λέξεων ἄδυναμειν· οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Εβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῆ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.

Siete pregati – scrive dunque il nipote di Ben Sirach, presentando i testi tradotti – di farne la lettura con benevolenza e attenzione e a usare indulgenza con noi quando, nonostante l'impegno con cui ci siamo applicati alla traduzione, sembrerà che non siamo riusciti a rendere bene certe espressioni. Queste, infatti, *non hanno la stessa forza*

¹⁹ Cfr. *Corpus Hermeticum*, edd. NOCK – FESTUGIÈRE 1954, vol. II, XVI (e la nt. 7 di Festugière alle pp. 233-234). Ne diamo, con ritocchi e corsivi nostri, la traduzione, a cura di TORDINI PORTOGALLI 1991, pp. 108-109. Sullo specifico argomento del non tradurre, non togliere, non aggiungere ai testi sapienziali, siano essi religiosi o filosofici, si veda il dotto saggio di PREAUX 1967, pp. 369-383. Complementare lo studio di REMONDON 1964, pp. 126-146.

²⁰ Ricca di suggestioni e guadagni, sulla portata internazionale e interculturale del giudaismo ellenistico, la raccolta di saggi di BICKERMANN 1988, trad. it. 1991. Delle innumerevoli pubblicazioni di Arnaldo Momigliano sull'argomento, sarebbe lungo qui darne l'elenco.

quando sono dette in ebraico e quando vengono tradotte in un'altra lingua. Ciò non vale solo per questo libro, ma anche per la stessa legge, i profeti e i rimanenti libri, che presentano una non piccola differenza nel loro tenore originale.²¹

È plausibile che i tre appellativi angelici incisi sulla gemma – *primi angeli, angeli mediani, angeli ultimi* – dipendano da un apporto storico-religioso di ascendenza iranico-caldea, circolante o già diffuso nei territori ellenizzati del Mediterraneo orientale – personalmente ipotizzerei la Siria²² – volutamente trasgredito in sede di ritualità magica, sia per conformismo omologato su una *Greek way of life*, sia per la garantita efficacia che ci si attendeva da tali procedimenti esoterici.

Delle tre connotazioni angeliche tuttavia, la prima – *πρωτάγγελος* – non è una novità, in quanto compare in un papiro magico, come qualifica di Apollo, “primo angelo di Zeus” (*PGM I*, 300)²³, ma, a parte codesto e qualche altro riscontro papirologico²⁴, si può affermare che non vi siano precedenti, nei testi magici e tanto più religiosi, delle due altre connotazioni di gerarchie angeliche – *μεσάγγελος* e *τελεάγγελος* – poste accanto al sommo dio Ἰαω, in qualità di celeste concistoro, quasi corollario per la portata a compimento delle richieste formulate nell'epigrafe incisa sulla gemma conservata a Budapest.

Più di un frammento dagli *Oracoli caldei*²⁵, attribuiti a Giuliano il

²¹ Cfr. *Sir., Prologo*, 15-26. Testo greco dall'ed. RAHLFS 1935; traduz. dall'ed. *La Bibbia*, Milano 2010. Il corsivo è nostro.

²² Le testimonianze che adduciamo dagli *Oracoli caldei* e dal *De mysteriis* di Giamblico di Calcide di Celesiria, potrebbero plausibilmente suffragare codesta nostra ipotesi. Anche Porfirio di Tiro con la sua *Filosofia desunta dagli Oracoli* (ed. Wolff, Berlin 1856) rientrerebbe nel novero delle possibili prove da addurre a conferma della ricezione di una tradizione iranica, confluita negli *Oracoli caldei*, fatta propria dalla componente teurgica della scuola neo-platonica siriana. Di tale documentata tradizione potrebbe *in primis* avere usufruito l'ambiente magico-teurgico che ha espresso il testo inciso sulla nostra gemma. Si veda NAGY 1992, p. 104, nt. 44.

²³ Si veda ATHANASSIADI – FREDE 1999, pp. 17-18.

²⁴ È il caso di *PGM I*, 262-347, particolarmente 298-305. Si veda l'ampia nota 39 a p. 104 del saggio di NAGY 1992 per i precisi riferimenti letterari.

²⁵ Se ne veda l'ormai classica edizione critica – con introduzione, traduzione francese, commento, appendici e indici – di DES PLACES 1971. Una edizione italiana, con testo greco, è stata riedita recentemente a cura di TONELLI 2016. Ne ha studiato invece la vasta portata religiosa e filosofica nel Tardo Antico,

Teurgo – contemporaneo di Marco Aurelio – potrebbe essere stato ispiratore della tripartita connotazione angelica che leggiamo sulla nostra gemma magica ungherese, databile all’incirca in un arco di tempo di poco posteriore al regno dell’imperatore filosofo:

... πᾶν τριάδος σύνθημα βαλεῖν φρενὶ μηδ’ ἐπιφοιτᾶν ἐμπυρίοις
σποράδην ὀχετοῖς, ἀλλὰ στιβαρηδόν.

“(…) getta nel tuo spirito tutto il simbolo della *triade* e non frequentare i canali del fuoco disperdendoti, ma concentrandoti”
(fr. 2 des Places)

Τάγαθὸν αὐτὸ νοοῦσα ὅπου πατρικὴ μονὰς ἐστί.

“Nel concepire il Bene stesso, dove risiede la *monade paterna*”
(fr. 11 des Places)

ὄφρα τὰ πάντα τριάς συνέχη κατὰ πάντα μετροῦσα.

“Perché una *triade* contiene tutte le cose, misurandole tutte”
(fr. 23 des Places)

Μουνάδα γὰρ σε τριουῶγον ἰδὼν ἐσεβάσσατο κόσμος

“Perché vedendoti *monade triadica*, il mondo ti ha venerato”
(fr. 26 des Places)

Παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει.

“Perché in ogni mondo risplende una *triade*, che una *monade* comanda” (fr. 27 des Places).

Τῆσδε γὰρ ἐκ τριάδος κόλποις ἔσπαρται ἅπαντα.

“Perché è nel seno di questa *triade* che tutte le cose sono state seminate” (fr. 28 des Places)

Τῆσδε γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατὴρ ἐκέρασσεν.

“Perché è da questa *triade* che il Padre ha mescolato ogni *pneuma vitale*” (fr. 29 des Places)

Ἐξ ἀμφοῖν δὴ τῶνδε ῥέει τριάδος δέμα πρώτης οὔσης οὐ
πρώτης, ἀλλ’ οὐ τὰ νοητὰ μετρεῖται.

“Da queste due prime (la *monade paterna* e la *diade*) deriva il legame della *Triade Prima*, che invero non è la prima, ma dove gli intelligibili sono misurati” (fr. 31 des Places)²⁶.

in modo magistrale, LEWY 1978.

²⁶ Seppure posteriori all’iscrizione incisa sulla nostra gemma e redatti in un dettato filosofico-sapienziale, due riscontri testuali dal *De mysteriis* di Giamblico paiono sottili e articolati sviluppi della valenza triadica presente sulla nostra gemma: Κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ τοῖς εἰρημένους τὸ μὲν τῶν θεῶν πῦρ

Da codesti responsi sapienziali, saturi di sacralità e di ritualità teurgica – non lontana invero dalla prassi magica – emerge chiara, con la connotazione triadica del divino, la distaccata figura di colui che, nell’ottica teologica degli *Oracoli*, è chiamato Padre o ἄπαξ ἐπέκεινα, “il trascendentalmente Uno” (fr. 169 des Places), un *summus deus exsuperantissimus*, storicamente identificabile con l’iranico Ahura Mazda, l’ebraico Jahveh – lo Ἴαω della gemma – l’Amon-Ra egizio, lo Zeus *hypsistos*, ossia con quel *numen multiplex*, comparativamente e culturalmente cumulabile – *divumque numen multiplex doctus colis*²⁷ – che nutriva la pietà enoteistica del politeismo della Tarda Antichità²⁸.

ἄτομον ἄφθεγκτον ἐκλάμπει, καὶ πληροῖ τὰ ὅλα βάθη τοῦ κόσμου πυρίως ἀλλ’ οὐ περικοσμίως. Τὸ δὲ τῶν ἀρχαγγέλων ἀμέριστον μὲν, ἔχον δὲ περὶ ἑαυτὸ ἢ πρὸ ἑαυτοῦ προπομπεῖον ἢ μεθ’ ἑαυτὸ συνεπόμενον πολὺ πλῆθος θεωρεῖται. Τὸ δὲ τῶν ἀγγέλων διηρημένον πῦρ πλὴν ἐν ταῖς γε τελειοτάταις ιδέαις διαφαίνεται. “(...) Il fuoco degli *dei* risplende indivisibile, inesprimibile, e riempie le intere profondità del mondo *in modo luminoso*, ma non cosmico. Quello degli *arcangeli* non è frazionato, ma lo si vede con una grande moltitudine che (περὶ) gli sta intorno, lo (πρὸ) precede, o (μετά) lo segue come corteggio. Quello degli *angeli* appare diviso, eccetto nelle forme più perfette” (II, 4-77, 19-78, 7, nostri i corsivi). Καὶ μὴν τῆς γε τάξεως, ἦν οἱ ὁρώμενοι ἔχουσι, γίγνεται ἐν ταῖς αὐτοψίαις ἐπίδειξις, τῶν μὲν θεῶν θεοῦς ἢ ἀγγέλους ἔχοντων περὶ ἑαυτοῦς, τῶν δ’ ἀρχαγγέλων προπομπῶς ἀγγέλους ἢ σὺν ἑαυτοῖς συντεταγμένους ἢ κατόπιν ἐπομένους ... “(...) D’altra parte, l’ordine che detengono gli esseri contemplati si rivela nelle epoptie: gli *dei* sono circondati da altri dei o da angeli; gli arcangeli mettono in linea angeli precursori (προπομπῶς), o schierati con loro (συντεταγμένους), o che li scortano (ἐπομένους)” (II, 7, 83, 9-13).

²⁷ È la sintesi dell’ideale di prassi religiosa che una personalità di rango senatorio, come Vettio Agorio Pretestato – corifeo degli ultimi esponenti del paganesimo a Roma, negli anni settanta/ottanta del IV secolo, in clima di cristianesimo trionfante – fedele alla millenaria tradizione politeistica e misterica, scesa fino ai secoli tardo-antichi, volle fosse incisa sulla base di una sua statua onoraria – e lo fece eseguire la moglie, Fabia Aconia Paolina – che ancora leggiamo tra la ricca raccolta epigrafica nel Museo Nazionale Romano. Si veda *CIL* 1779 a.

²⁸ Su quello che potremmo definire il *Sitz im Leben* dell’iscrizione della nostra gemma, si consulta ancora con profitto la documentata monografia di DODDS 1965 (ed. it. 1993), nonché le pubblicazioni di Peter Brown, risultato di ricerche specifiche sul Tardo Antico. Si veda, di particolare attinenza, BROWN 1978 (ed. it. 2001).

Pertanto non mi pare affatto desueto leggere, accanto alla figura dell'ebraico יְהוָה , il professato dio unico dell'ebraismo e primo invocato nella formula magica, la sua triadica epifania angelica – di *protangeloi*, *mesangeloi* e *teleangeloi* – non immemore della corte celeste iranica, definita da Zarathustra e osmoticamente penetrata, con dovuta interagente ermeneutica, nella metafisica ebraica. È per questo motivo che l'editore della gemma correttamente scrive che, tanto la triade angelica quanto i nomi delle divinità che compaiono nel testo, pur scritti in greco, non sono pensati in greco. E conclude che sarebbe ricerca vana tradurre una triade definita in un'altra lingua²⁹. Gli si potrebbe obiettare che, una cosa è lo scrupolo religioso – e l'acribia filologica – altra l'urgenza per così dire sotierologica e la subalternità conformistica a una moda del tempo. Nello specifico dell'iscrizione della nostra gemma, rifiutare la mediazione del greco della *koinè*, nell'esprimere teologemi all'otri o di provenienza magica, sarebbe stato – *mutatis mutandis* – come rifiutare o snobbare oggi la mediazione dell'inglese. Quante analogie è possibile rilevare, in ambito di religiosità popolare (e non solo), tra la contemporaneità e il periodo di trasformazione in cui è stato espresso l'amuleto di calcedonio che si sta analizzando! Ci troviamo infatti di fronte a una esplicita tipologia storico-religiosa di categorialità fenomenologica.

Quantunque decontestualizzata, la triade angelica che – così compatta – ci si presenta qui per la prima volta, tenta di esprimere quella ricchezza teologica che dall'Oriente, a partire da III secolo, pervase sempre più l'ambiente sociale e culturale del tardo Impero romano, sottoposto a una lenta, ma continua orientalizzazione attraverso l'azione capillare delle religioni di mistero, dell'ebraismo, del cristianesimo, dell'eliolatria e del mitraismo, raccordati dalla *koinè* ellenistica e dall'ideologia e dal culto imperiale. “La vecchia norma della superiorità della cultura greca – ha scritto in modo pertinente anni or sono Glen W. Bowersock – s'infranse nel II e nel III secolo, e così facendo lasciò spazio ad un nuovo genere di Ellenismo, un Ellenismo ecumenico che poteva effettivamente comprendere molto di ciò che prima si considerava barbarico”^{29,30}.

Come suggerirebbe il passo che Giamblico dedica nel *De Mysteriis*

²⁹ Cfr. NAGY 1992, p. 104.

³⁰ Si veda BOWERSOCK 2000, p. 48 (cap. II: *Altri popoli, altri luoghi*).

(II, 7, 83, 9-13) agli esseri contemplati³¹, la triade angelica che presenta il talismano ungherese potrebbe essere prodromo alla analoga triade di angeli che precedono (= πρωτάγγελιοι), o accompagnano (= μεσάγγελιοι), o scortano (= τελεάγγελιοι), in questo caso gli arcangeli e non Ἴαω, con uno slittamento gerarchico o di interscambio, non ignoto alle tradizioni religiose ellenistico-romane. E l'ambiente siriano – peraltro luogo di elezione dell'ultimo neoplatonismo – parrebbe essere il contesto più appropriato per una tale operazione culturale attraverso la mediazione magico-teurgica.

È interessante qui rilevare che Nagy, primo editore della gemma, a proposito dell'interpretazione di ἄγγελοι, ipotizza una loro identificazione con i “raggi del Sole”, appellandosi alla visione egizia delle tre fasi della corsa solare (mattino, mezzogiorno, sera). La triade angelica verrebbe pertanto ad esprimere i raggi solari come messaggeri del sole mattutino, di meriggio e vespertino³².

E codesta esegesi non striderebbe con la palese centralità – sul *recto* bombato della gemma – di un'aquila a rilievo, rivolta verso sinistra, con una ghirlanda nel becco e tutt'intorno – intagliata su quattro linee concentriche a spirale (Fig. 1) – l'iscrizione greca esaminata, che prosegue sul *verso* in dieci linee parallele. L'aquila è infatti bene augurante uccello solare e la ghirlanda o corona, che regge nel rostro, rinvia alla vittoria, alla “corona non appassita degli eletti”, menzionata nella prima delle odi di Salomone³³.

Con la presenza dell'aquila – epifania di Zeus, dio uranico e simbolo, con la fenice, del compimento del tempo e di vita eterna, nonché iconica eucologia solare – si raccordano, nella economia della gemma – l'invocazione ad Abrasax – il computo delle cui lettere dà, numericamente, i trecento sessanta cinque giorni dell'anno – e a Damnaneus, entità solare, invocato quale “angelo del Signore” nella magia ebraica, che mai abuserebbe dell'impronunciabile nome di Jahvè.

La molteplice valenza storico-religiosa e culturale che la gemma di Budapest esaminata ci offre, permette di collocarla in quel composto ambiente di pluralismo religioso che – come si è già accennato – il Mediterraneo vicino-orientale esprimeva nel periodo tardo-antico dell'Impero romano.

³¹ Si vedano alla nt. 26, i due passi citati, soprattutto il secondo.

³² Cfr. NAGY 1992, p. 105 e le note da 46 a 49.

³³ Cfr. NAGY 1992, p. 106.

In una fucina di sincretismi di civiltà, favoriti dagli approdi delle vie carovaniere – veicolanti idee con merci – e dalla promiscuità di esperienze religiose condivise, tra ritualità magiche diffuse e teurgie esoteriche – sovente filtrate da mediazioni di speculazione filosofica di tradizione platonica – può perfettamente collocarsi la nostra gemma, con il suo tipico formulario e soprattutto con la novità della triade angelica, così feconda di futuri sviluppi dottrinali e rituali.

Oserei azzardare l'ipotesi che – mediatori gli Oracoli caldei, il neoplatonismo “fenicio” di Porfirio, “siriano” di Giamblico, “ateniese” di Proclo – in un'area non estranea alla redazione del testo della nostra gemma e in ancipite dialogo con la nuova religione cristiana – inculcuratasi nella *koinè* greco-ellenistica e già in possesso di una elaborata teologia – quell'autore coltissimo, che va sotto il nome di (Pseudo-) Dionigi Areopagita³⁴ abbia definito teoreticamente, con categorie filosofiche – su una direttrice aperta *anche* dall'esplicita citazione triadica della nostra gemma – la dottrina angelica contenuta nei capitoli V e XI della sua *Gerarchia celeste*³⁵ nonché negli altri scritti del *Corpus Dionysianum*.

E se a distinguere sistematicamente in tre gerarchie gli spiriti celesti fu lo Pseudo-Dionigi nel VI secolo, a favorire la diffusione di tale dottrina, venutasi gradatamente a imporre in Oriente, contribuì Giovanni Damasceno³⁶, mentre in Occidente si impegnarono i maestri della Scolastica, *in primis* il grande teologo Tommaso d'Aquino³⁷.

³⁴ Sarò sempre debitore a uno dei miei maestri, Piero Scazzoso (1912-1975), raffinato ellenista, studioso e traduttore italiano del *Corpus Dionysianum*, se fin da studente mi sono accinto alla lettura e alla scoperta della dotta prosa dello Pseudo-Dionigi Areopagita e a conoscerne la originale dottrina di teologia apofatica. Si veda SCAZZOSO 1967. Inoltre la traduzione di Piero Scazzoso delle opere di Dionigi Areopagita con introduzione, prefazione, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, in SCAZZOSO – BELLINI 1981. I notevoli e numerosi contributi di Scazzoso compaiono nella ricca bibliografia a p. 63.

³⁵ Si veda l'edizione a cura di ROQUES – HEIL – DE GANDILLAC 1970. Sulle gerarchie angeliche pseudo-dionisiane, si veda l'ormai classica monografia di ROQUES 1983, pp. 135-167: Deuxième partie, *Les Hiérarchies intelligibles ou le monde angélique*.

³⁶ Cfr. Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa* II, 3 (PG 94 –96). Cfr. l'edizione a cura di FAZZO 1998.

³⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, editio Leonina, Romae 1889: I q. 108 (*de ordinatione Angelorum secundum hierarchias et ordines*); I q. 110 (*de praesidentia*

Da “l’infiammata cortesia” e dal “discreto latino” dell’Aquate³⁸, il sommo poeta fiorentino, assiduamente presente dalla giovinezza e avidamente partecipe al sapere “ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti”³⁹, nella terza cantica della *Commedia*, non soltanto esalta, tra gli spiriti sapienti, lo Pseudo-Dionigi:

Appresso vedi il lume di quel cero
che giù, in carne, più a dentro vide
*l’angelica natura e il ministero*⁴⁰

ma ne filtra la dottrina tra le terzine che descrivono – giunto nel nono cielo, al XXVIII canto – i nove cori angelici intorno al luminosissimo baricentro divino:

E Dionisio con tanto disio
a contemplar *questi ordini* si mise,
che li nomò e distinse com’io.⁴¹

Qui giunti, potremmo dire che il *Fortleben* di una iscrizione magico-religiosa, incisa su una gemma di età imperiale romana, si è dimostrato più di una sopravvivenza, perché – grazie alla novità di una triade angelica – la sua ricezione può essere accolta tra i corollari dell’ultima fase del filosofare antico, il neoplatonismo, entrato a comporre a sua volta una delle dottrine più alte della teologia cristiana.

Si potrebbe ripetere quanto scrisse, anni or sono, un grande saggista, che “non c’è altra via per penetrare al frutto che attraverso la buccia”⁴².

pierangelo.carozzi@univr.it

Angelorum super creaturam corporalem; I q. 111 (*de actione Angelorum in homines*); I q. 112 (*de missione Angelorum*); I q. 113 (*de custodia bonorum Angelorum*).

³⁸ *Par.* XII, 143-144.

³⁹ *Conv.* II, XII, 7.

⁴⁰ *Par.* X, 115-117. Nostro il corsivo.

⁴¹ *Par.* XXVIII, 130-132. Nostro il corsivo.

⁴² Mario Praz, *Introduzione al barocco*, dall’edizione CANE 2002, p. 9.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- ATHANASSIADI – FREDE 1999 = P. ATHANASSIADI, M. FREDE (eds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999.
- BICKERMANN 1988 = E.J. BICKERMANN, *The Jews in the Greek age*, Cambridge (Mass.)-London 1988 (trad. it. a cura di L. Troiani, *Gli ebrei in età greca*, Bologna 1991).
- BIDEZ – CUMONT 1938 = J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, voll. I e II, Paris 1938.
- BOWERSOCK 2000 = G.W. BOWERSOCK, *La storia inventata. Immaginazione e sogno da Nerone a Giuliano*, ed. it., Roma 2000.
- BRANDON 1973 = S.G.F. BRANDON, *Angels: the History of an Idea*, in S.G.F. BRANDON (ed.), *Religion in Ancient Society: Studies in Ideas, Men and Events*, London 1973, pp. 354-370.
- BROWN 1978 = P. BROWN, *The making of late antiquity*, Cambridge (Mass.)-London 1978 (ed. it. *Genesi della tarda antichità*, Torino 2001).
- BUSSAGLI 1991 = M. BUSSAGLI, *Storia degli angeli*, Milano 1991.
- CANE 2002 = A. CANE, G. FICARA (a cura di), *Mario Praz, Bellezza e bizzarria. Saggi scelti*, Milano 2002.
- CAROZZI 2016 = P.A. CAROZZI, *Hermetica. Scritti di Storia e Filologia delle religioni*, Milano 2016.
- CAROZZI 2017 = P.A. CAROZZI, *La religione tra civiltà e cultura. Scritti di Storia delle religioni*, Milano 2017.
- CUMONT 1915 = F. CUMONT, *Les anges du paganisme*, in "RHistRel", 72, 1915, pp. 159-182.
- DES PLACES 1971 = É. DES PLACES (éd.), *Oracles Chaldaïques*, Paris 1971.
- DODDS 1965 = E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New York-London 1965 (ed. it. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze 1993).
- FAZZO 1998 = V. FAZZO (a cura di), *Giovanni Damasceno, La fede ortodossa*, Roma 1998.
- HARRISON 2012 = J.R. HARRISON, *All Grades of Angels*, in S.R. LEWELYN, J.R. HARRISON, E.J. BRIDGE (eds), *New Documents Illustrating Early Christianity*, Vol. 10: *Greek and Other Inscriptions and Papyri Published 1988-1992*, Macquaire-Cambridge 2012, pp. 16-19.
- KRAUS 2007 = T.J. KRAUS, *Angels in the Magical Papyri: the Classical Example of Michael, the Archangel*, in F.V. REITERER (ed.), *The Concept of Celestial Beings: Origins, Development and Reception*, Berlin-New York 2007, pp. 611-628.
- LEWY 1978 = H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, 3ème ed. par M. Tardieu, Paris 1978.

- MICHEL 2004 = S. MICHEL, *Die Magische Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Studien aus dem Warburg Haus, Band 7, Berlin 2004.
- NAGY 1992 = A.M. NAGY, *Ein kaiserzeitlicher talisman*, in "AA", 1992, Heft 1, pp. 99-108.
- NOCK – FESTUGIÈRE 1954 = A.D. NOCK, A.J. FESTUGIÈRE (éds), *Corpus Hermeticum*, vol. II, Paris 1954.
- PRÉAUX 1967 = C. PRÉAUX, *De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique. Traduire ou ne pas traduire*, in "ChronEg", XLII, 1967, pp. 369-383.
- RAHLFS 1935 = A. RAHLFS, *Septuaginta*, vol. 2, 9th ed., Stuttgart 1935 (rist. 1971).
- RAUBITSCHKEK 1965 = A.E. RAUBITSCHKEK, *Die Inschrift als geschichtliches Denkmal*, in "Gymnasium", 72, 1965, pp. 511-522.
- REMONDON 1964 = R. REMONDON, *Problèmes du bilinguisme dans l'Égypte lagide*, in "ChronEg", XXXIX, 1964, pp. 126-146.
- ROQUES – HEIL – DE GANDILLAC 1970 = R. ROQUES, G. HEIL, M. DE GANDILLAC (éds), *Denys l'Areopagite, La Hiérarchie céleste*, Paris 1970.
- ROQUES 1983 = R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983 (ed. it. *L'universo dionisiano: struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Milano 1996).
- SCAZZOSO 1967 = P. SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano 1967.
- SCAZZOSO – BELLINI 1981 = P. SCAZZOSO, E. BELLINI (a cura di), *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Milano 1981.
- SODANO 1984 = A.R. SODANO (a cura di), *Giamblico, I misteri egiziani. Abamomone, lettera a Porfirio*, Milano 1984.
- TONELLI 2016 = A. TONELLI (a cura di), *Giuliano il Teurgo. Oracoli caldaici*, Milano 2016.
- TORDINI PORTOGALLI 1991 = B.M. TORDINI PORTOGALLI, *Discorsi di Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio*, Milano 1991.



Fig. 1a. Il recto della gemma
(© Szépművészeti Múzeum – Budapest. Inv. 53.168)



Fig. 1b. Il verso della gemma
(© Szépművészeti Múzeum – Budapest. Inv. 53.168)