
Recensioni / Reviews

H. Junginger (ed.), *The Study of Religion under the Impact of Fascism* (Numen Book Series, 117), Brill, Leiden-Boston 2008, pp. xviii+663. ISBN 978-90-04-16326-3.

Come sostiene Pierre Bourdieu, ogni disciplina accademica dovrebbe compiere la propria auto-socio-analisi per liberarsi dal rischio di oggettivazione insito in ogni ricerca. Lo stesso auspicio chiude la breve prefazione del curatore di questo volume, contenente gli atti di un convegno tenutosi all'Università di Tubinga nel 2004, idealmente dedicato alla memoria di Henri Maspero, titolare della cattedra di "Religions de la Chine" all'École Pratique des Hautes Études parigina sino al luglio 1944, poi deportato e morto a Buchenwald nel marzo 1945. I rapporti con il nazionalsocialismo, il fascismo e gli altri regimi filofascisti europei degli anni Trenta e Quaranta sono infatti l'oggetto dei ventidue contributi che compongono il volume, tutti dedicati a uno o più protagonisti di quegli anni. La corposa introduzione del curatore (pp. 1-103), oltre a presentare il contenuto dell'opera, riesce nel non facile compito di restituire al lettore un bilancio dello studio delle religioni in Europa in quei due decenni, riannodando quei fili che il genere biografico, per sua intrinseca natura, lascia sullo sfondo.

Junginger parte dal presupposto che la storia dello studio universitario della religione in quegli anni non può essere ricostruita senza tener conto della storia del fascismo (p. 90), consapevole che la Storia delle religioni, forse più di altre discipline accademiche, ha un ruolo importante nei più vasti e contraddittori rapporti fra regimi fascisti e ricerca universitaria. Seguendo il suggerimento dello stesso Junginger, conviene partire dai due saggi che rispettivamente aprono (H. Junginger, *From Buddha to Adolf Hitler: Walther Wüst and the Aryan tradition*, pp. 108-177) e chiudono il libro (K. Rudolph, *Joachim Wachs Grundlegung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zu ihrer Identität und Selbständigkeit*, pp. 635-647). Alla fine degli anni Venti, Wüst e Wach sono due universitari i cui nomi figurano l'uno accanto all'altro nel comitato scientifico della *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*; dopo l'ascesa di Hitler, l'ebreo Wach è costretto alla fuga e a subire la revoca del titolo dottorale nel 1943, mentre Wüst inizia una brillante carriera universitaria che lo porterà al rettorato dell'Università di Monaco nel 1941, non senza aver visitato, al fianco di Himmler, l'orrore di Auschwitz. I due contributi sono molto diversi per taglio e mole di informazioni, ma restituiscono, quasi plasticamente, la scelta radicale imposta dal momento: l'adesione al progetto totalitario nazionalsocialista o la fuga di fronte alla persecuzione. Junginger offre una prova magistrale della necessità di dipanare gli intrecci di potere lavorando su documenti d'archivio dispersi e frammentari; Rudolph sembra rivivere

in Wach, con pudica reticenza, la sua esperienza personale di fuoriuscito dalla RDT, entrambi ospiti della Divinity School dell'Università di Chicago.

Junginger e Rudolph si concentrano sui momenti salienti della carriera accademica dei biografati, così come fanno quasi tutti gli altri autori del volume. La lettura sinottica di questi dati è fra gli elementi più utili della ricerca perché lascia emergere quello che già studi dedicati ad altre discipline hanno evidenziato: una violenta lotta all'interno del campo universitario tedesco¹.

Il libro è suddiviso in cinque parti. La prima (*The Aryan myth*) è dedicata ai tentativi di alcuni studiosi tedeschi di ricostruire quella genealogia che lega il popolo germanico alla sua mitica origine indo-germanica o ariana. Ad eccezione dell'ultimo (A. Benavides, *Irrational experiences, heroic deeds and the extraction of surplus*, pp. 263-279), i contributi di questa sezione sono legati fra loro e restituiscono un affresco prezioso delle tensioni all'interno e ai margini del campo universitario tedesco. Benavides invece si sofferma sulla fortuna del concetto di esperienza religiosa irrazionale fra alcuni storici della religione dell'epoca. Uno di questi è Giuseppe Tucci, il quale rappresenta bene la nuova tendenza di ricerca volta a interpretare il sentimento religioso come esperienza: il Bodhisattva, ad esempio, il guerriero dotato di corazza, è additato da Tucci come l'eroe per eccellenza (p. 265). Quando questa deriva soggettivistica, pur facendo appello a nobili padri (Otto, fra tutti), attira l'attenzione dei regimi fascisti, la miscela diventa esplosiva e le conseguenze imprevedibili.

Di queste conseguenze, limitatamente alla Germania, danno contezza i restanti saggi della prima parte dedicati a Wüst (Junginger), Hermann Güntert (B. Lincoln, *Hermann Güntert in the 1930s. Heidelberg, politics, and the study of Germanic/Indogermanic religion*, pp. 179-204), Stig Wikander (M. Timus, *Quand l'Allemagne était leur Mecque". La science des religions chez Stig Wikander (1935-1941)*, pp. 205-228) e Bernhard Kummer (F. Heinrich, *Bernhard Kummer (1897-1962). The study of religions between religious devotion for the ancient Germans, political agitation, and academic habitus*, pp. 229-262). Fra tutti, Wüst è certamente un personaggio chiave, il *trait d'union* ideale fra la ricerca universitaria ufficiale e quella promossa da Heinrich Himmler, insoddisfatto della refrattarietà del corpo accademico tedesco alla nuova *Weltanschauung*. La soluzione è l'istituzione nel 1931 dello *Ahnenerbe* (letteralmente «eredità degli antenati»), un centro di ricerca all'interno del Servizio di sicurezza del *Reichsführer* delle SS che possa inserirsi nel discorso scientifico ufficiale, segnatamente per quanto riguarda lo studio e la preservazione dell'identità culturale e razziale germanica. Le carriere di questi personaggi, costantemente a cavallo fra università e *Ahnenerbe*, provano quanto il principio humboldtiano dell'autonomia universitaria sia ormai considerato un ostacolo e un retaggio della società liberale. Lo scontro è inevitabile e così, se da una parte gli uomini di Himmler sposano la linea dell'uso politico della ricerca scientifica, dall'altra gli accademici, normalmente appoggiati dal Ministero per l'educazione del Reich, si oppongono al radicalismo dei primi, screditando le loro ricerche come prove di diletterismo. In questo modo i ricercatori dello

¹ Limitandosi alla produzione italiana, la lettura d'obbligo è P.C. Bontempelli, *SD. L'Intelligence delle SS e la cultura tedesca*, Castelvechi, Roma 2006.

Ahnenerbe faticano a costruirsi una carriera accademica tradizionale (non a caso Wüst diventerà rettore dell'Università di Monaco solo nel 1941 per imposizione del regime) e l'arbitrario culturale del sistema universitario continua ad avere la meglio. Güntert, professore di linguistica comparata prima a Rostock poi a Heidelberg, sostenitore del mito ariano provato, a suo dire, dalla specificità linguistica germanica, è certamente totalmente allineato alle posizioni ideologiche del nazionalsocialismo; tuttavia si oppone, sia pur vanamente, ai tentativi d'ingerenza messi in atto da Himmler e Wüst. Non a caso, primo bersaglio di questa offensiva è l'*Habilitation*, titolo col quale il sistema fornisce la patente di studioso serio, ma anche lo strumento per eccellenza col quale promuove e perpetua il proprio *habitus*. Wüst comprende subito che tale titolo non è spendibile per le sue ricerche e opta per la carriera nello *Ahnenerbe*; Wikander, affascinato dai lavori di Otto Höfler sul *Männerbund* iraniano, fatterà a trovare una sistemazione nel sistema universitario tedesco. Entrambi però sono affascinati da personaggi estranei all'accademia – e liquidati dai professori tedeschi – come Evola. Güntert sostiene con gli strumenti della filologia e della linguistica posizioni assimilabili a quelle di Wüst, ma il suo rigore scientifico lo trattiene da semplificazioni grossolane; questo gli costerà però la direzione di due importanti riviste, sottrategli nel 1939 da Wüst, ora direttore dell'ufficio ricerca di Himmler. Vale più che mai quanto scrive Bourdieu ne *La reproduction* (1970): «Ogni sistema d'insegnamento istituzionalizzato deve le caratteristiche specifiche della sua struttura e del suo funzionamento al fatto che deve riprodurre, attraverso i mezzi propri dell'istituzione, le condizioni istituzionali la cui esistenza e persistenza sono necessarie tanto all'esercizio della sua funzione propria [...] che alla riproduzione di un arbitrario culturale».

La seconda parte (*The political impact in south-west Europe*) è invece dedicata a descrivere quanto accade in Grecia, in Italia e in Romania: i protagonisti sono Leonidas Philippidis (V.N. Makrides, *Leonidas Philippidis and the beginnings of the history of religions as an academic discipline in Greece*, pp. 283-302), Mircea Eliade e Raffaele Pettazzoni (F. Turcanu, *Entre idéologie de la culture et politique: Mircea Eliade et l'étude des religions dans la Roumanie de l'entre-deux-guerres*, pp. 315-332; E. Ciurtin, *Raffaele Pettazzoni et Mircea Eliade: historiens des religions généralistes devant les fascismes (1933-1945)*, pp. 333-363; I. Keul, *Politische Miopie, mytische Revolution, glückliche (Un)Schuld? Mircea Eliade und die legionäre Bewegung: rezentererumänische Perspektiven*, pp. 397-418; M. Stausberg, *Raffaele Pettazzoni and the history of religions in fascist Italy (1928-1938)*, pp. 365-395) e i loro rapporti con altri intellettuali europei (C. Grottanelli, *War-time connections: Dumézil and Eliade, Eliade and Schmitt, Schmitt and Evola, Drieu La Rochelle and Dumézil*, pp. 315-332). A differenza della situazione tedesca, qui il rapporto fra storici della religione e regimi fascisti appare più semplificato e riconducibile a una serie di varianti dell'intreccio – talvolta perverso – che si può instaurare fra potere e sapere. Makrides mette in relazione la creazione della cattedra di storia delle religioni di Philippidis con la dittatura di Ioannis Metaxas (1936-1941), sottolineando come la competenza storico-religiosa e teologica di Philippidis viene sfruttata per fondare la cosiddetta terza civiltà ellenica, un originale sincretismo fra grecità classica e imperialismo bizantino. Dei tre saggi su Eliade,

quello di Turcanu segue l'approccio metodologico descritto nella prima sezione dedicata al mito ariano. Sia pur in maniera ancora parziale, l'autore raccoglie una serie di informazioni preziose sul campo universitario rumeno e gli inizi della carriera di Eliade. Emerge, ancora una volta, la figura di un marginale rispetto al campo, che trova legittimazione e forza solo dopo l'avvicinamento al movimento politico della Guardia di Ferro. Collocare i molti agenti menzionati da Turcanu, primo fra tutti Nae Ionescu, nel campo universitario rumeno potrebbe aiutare a chiarire i controversi rapporti di Eliade col fascismo del suo paese natale. Keul invece presenta la ricezione delle opere di Eliade in Romania. Se negli anni successivi alla guerra lo studioso è ostracizzato con l'infamia di essere un fascista, un ciarlatano e un pornografo, la nomina di Ceausescu alla segreteria del Partito comunista rumeno segna la riscoperta di Eliade come gloria nazionale. Ma è con la caduta dei regimi comunisti nell'Europa orientale che storici e intellettuali rumeni iniziano a studiare sistematicamente il pensiero e l'opera del loro connazionale emigrato negli Stati Uniti.

Dopo l'accenno a Tucci nel saggio di Benavides, gli unici due contributi espressamente dedicati alla situazione italiana sono quelli di Ciurtin e Stausberg. Il primo, sulla scorta del ricco epistolario, indaga i rapporti fra Eliade e Pettazzoni e abbozza un primo profilo biografico dello studioso italiano, servendosi dei materiali biografici pubblicati da Mario Gandini su *Strada maestra*. Nonostante la differenza di età, la carriera accademica è comparabile, collocandosi entrambi all'inizio degli studi storico-religiosi nei rispettivi paesi; qui però si sarebbe dovuto arrestare Ciurtin, giacché il posizionamento dei due personaggi all'interno del campo universitario è differente. Pettazzoni è un insigne rappresentante dell'establishment accademico italiano, quindi i suoi rapporti col PNF (tesseramento, giuramento fascista, accesso all'Accademia d'Italia) non possono essere paragonati a quelli di un giovane Eliade alla ricerca di una consacrazione da parte del potere politico. Altro importante tassello biografico è quello redatto da Stausberg, il quale si sofferma sull'opportunismo di Pettazzoni. Come per Philippidis, anche in Italia la consacrazione accademica della storia delle religioni avviene col deliberato appoggio del regime mussoliniano, ma è altrove che si riscontra la disinvoltura di Pettazzoni, pronto ad alleanze pericolose pur di ottenere il consolidamento della disciplina nelle università italiane. Per questo non esita a tracciare un profilo degli studi storico-religiosi in Italia su *Civiltà fascista* (1938) o a proporre l'anno 1942 per il congresso internazionale di storia delle religioni che si sarebbe dovuto tenere in Italia. Il comitato organizzatore aveva previsto l'anno 1939, ma Pettazzoni, per assicurarsi la copertura finanziaria dell'evento, propone al duce di accorpate il simposio alle celebrazioni per il ventennale del regime fascista da celebrarsi all'EUR. La guerra però manderà tutto in fumo. La corrispondenza è anche la fonte principale delle pagine di Grottanelli, dove si coglie lo scarto politico fra i fascismi mediterranei e il nazionalsocialismo. Se il rifiuto della democrazia parlamentare è condiviso, personaggi come Evola e Schmitt sentono anzitutto l'urgenza di un'energica opposizione al bolscevismo, piuttosto che la ricerca di un'identità ariana su cui rifondare il popolo.

Estremamente utili sono i saggi contenuti nella terza (*The Catholic perspective*) e nella quarta (*The Protestant paradigm*) parte, dove emerge un aspet-

to solitamente trascurato, ovvero l'influsso della teologia sulla *Religionswissenschaft* del Novecento. Lo scontro fra protestantesimo liberale e cattolicesimo è noto, ma l'attacco del nazionalsocialismo al cristianesimo romano segna un incontestabile oscuramento della ricerca scientifica di parte cattolica. Un esempio è il movimento liturgico di Maria Laach (R. Faber, *Maria Laachs "Liturgische Bewegung" im Allgemeinen und Odo Casels "Mysterientheologie" im Besonderen. Ein doppelter Rückblick auf katholische Religionsgeschichte, mit Seitenblicken auf Mircea Eliade und Stefan George*, pp. 421-442). Situato fra Bonn e Coblenza, il monastero benedettino di Maria Laach diventa il centro propulsore dello studio della liturgia, intesa come il luogo concreto dove il mistero della salvezza cristiana si manifesta. Faber rintraccia nei lavori di Casel l'influsso del discorso eliadano sulla ierofania e il tentativo, in chiave antiprotestante, di interpretare la liturgia cattolica come una nobile sintesi fra contenuto cristiano e pratiche pagane. La carriera accademica di Friedrich Andres è invece un fulgido esempio della resistenza del campo universitario all'ingerenza nazionalsocialista (U. Vollmer, *Friedrich Andres (1882-1947): ein theologischer Religionswissenschaftler an der Universität Bonn*, pp. 443-465). Più che la specificità cattolica del protagonista, emerge qui, ancora una volta, lo scontro in atto fra accademici e ricercatori inseriti nelle organizzazioni del partito nazionalsocialista. Senza opporsi mai al regime, la posizione nazionalista adottata consente ad Andres una certa libertà di studio e il mantenimento di relazioni con oppositori stranieri (il teologo olandese Thomas Gossens, imprigionato per un periodo durante l'occupazione tedesca dei Paesi Bassi, e il teologo lussemburghese Nikolaus Majerus, deportato nella Francia non occupata). Nel 1944 però si schiera contro la promozione che si stava facendo in ambito accademico dello shintoismo come religione nazionale giapponese, a favore invece della religione universale buddhista. Il saggio di Udo Mischek affronta invece il delicato problema dell'antigiudaismo in seno al cattolicesimo (*Antisemitismus und Antijudaismus in der Werken und Arbeiten Pater Wilhelm Schmidts S.V.D. (1868-1954)*, pp. 467-488). Come Andres, anche Schmidt non ha legami diretti col nazionalsocialismo (Mischek rintraccia puntualmente le condanne di Schmidt al razzismo di regime, interpretato come un nuovo materialismo), ma si trova a condividere la campagna antisemita messa in atto dal regime. Le sue motivazioni traggono origine dall'interpretazione cattolica del popolo ebraico come deicida e culminano nella necessità di una conversione forzata al cattolicesimo, come forma di espiazione nel lavacro nel battesimo.

La sezione dedicata al protestantesimo liberale ha il pregio di offrire uno spaccato di quanto avviene al di fuori della Germania, e segnatamente nei paesi luterani del nord Europa. I. Leitane si concentra sul teologo e storico delle religioni lettone Haralds Biezais (*Haralds Biezais (1906-1995). Ein Religionshistoriker zwischen Theologie und Religionswissenschaft*, pp. 511-542). Formato alla scuola fenomenologica fra Lettonia e Svezia, Biezais intende la religione essenzialmente come esperienza personale non conciliabile con nessuna interpretazione ortodossa del cristianesimo: l'egoismo dell'individuo è l'unica molla che determina le scelte etiche, proprie di ciascun uomo, secondo le tradizioni del popolo cui appartiene. Dopo l'occupazione tedesca della Lettonia, è assegnato agli archivi della chiesa di Riga, dove inizia una ricerca sulla discendenza

ariana per il popolo baltico (*Abstammungsnachweise*). Diversa è invece la situazione norvegese, dove l'unica cattedra di storia delle religioni all'Università di Oslo resta vacante dal 1939 al 1947. S. Hjelde ricostruisce i passaggi salienti della biografia di Kristian Schjelderup, controverso teologo, allievo di Heiler e Otto, legato all'indologo tedesco Jakob W. Hauer (*Religionswissenschaft zwischen Rationalismus und Irrationalismus. Ein norwegisches Beispiel: der Fall Kristian Schjelderups*, pp. 491-509). Durante il suo soggiorno tedesco, si avvicina al movimento di riforma protestante animato da Hauer e viene additato come apostolo inconsapevole del nazionalsocialismo. Hjelde fa emergere la sua opposizione all'aggressione tedesca e tenta di comprendere le ragioni di questa evidente contraddittorietà. Esempio di collaborazione con l'occupante tedesco è invece l'olandese Jan de Vries, definito dai documenti *Förderndes Mitglied* dello *Ahnenerbe* nel 1943. Ne dà conto W. Hofstee (*The essence of concrete individuality. Gerardus van der Leeuws, Jan de Vries, and national socialism*, pp. 543-552), il quale lo affianca al suo *alter ego*, l'altrettanto noto Van der Leeuw, oppositore del regime nazista e per questo incarcerato. Tuttavia, precisa subito Hofstee, «despite the differences in outcome, there is at the same time a similarity between the two» (p. 544): entrambi criticano la democrazia parlamentare e temono per il destino della civiltà occidentale minacciata dal bolscevismo. De Vries opta per il nazionalsocialismo, Van der Leeuw sembra preferire il fascismo franchista; il primo verrà bandito dopo la guerra, il secondo diventerà, sia pur per breve tempo, ministro dell'Istruzione dei Paesi Bassi liberati. Caso ancora diverso è quello dello svedese Åke Ohlmarks (A. Åkerlund, *Åke Ohlmarks in the Third Reich. A scientific career between adaptation, cooperation, and ignorance*, pp. 553-574). Filologo svedese studioso di tradizioni nordiche, nel 1941 si trasferisce a Greifswald, chiamato a dirigere un istituto di scienze delle religioni all'università cittadina. La formazione e la precedente carriera accademica in Svezia sono costellate da molti fallimenti, a tal punto che Ohlmarks tenta la fortuna in Germania dove i suoi lavori vengono accolti favorevolmente, così come il progressivo allineamento all'antisemitismo. Åkerlund mostra però come si tratti essenzialmente di scelte dettate dalla spasmodica ricerca di una sistemazione universitaria, subordinate a una legittimazione dagli agenti dominanti del campo accademico tedesco.

L'ultima sezione del volume (*The quest for theories*), oltre al già citato saggio di Rudolph, si apre con un contributo sul polacco Wladyslaw Witwicki, autore di un libro importante per il dibattito metodologico sulla psicologia della religione e sui suoi rapporti con la psicologia generale (H. Grzymala-Moszczyńska, *The "faith of the enlightened" by Wladyslaw Witwicki. An example of the conflict between academic research and political correctness*, pp. 577-589). Il saggio seguente è invece dedicato a Jung e al suo rapporto con Hauer, entrambi impegnati nella definizione della dimensione psicologica della religione in Germania (P. Pietikäinen, *Futures past: C.G. Jung's psychoutopia and the "German revolution" of 1933*, pp. 591-611). L'autrice descrive il dibattito fra i due e le rispettive posizioni nei confronti del nazionalsocialismo; se di Hauer è noto il legame col regime, per Jung si può parlare di una consonanza, ma senza alcun contatto diretto, a causa di quella che considera un'inaccettabile posizione razzistica. Infine, H. Kubota illustra le conseguenze

del patto militare siglato nel 1941 fra Germania, Giappone e Italia sull'organizzazione degli studi religiosi nel paese asiatico (*Strategies in representing "Japanese religion" during the national socialist period: the case of Kitayama Junyû and Wilhelm Gundert*, pp. 613-633). L'azione congiunta dei due ricercatori si preoccupa di rilanciare una disciplina marginale nel sistema universitario nipponico e al contempo di sostenere la religione nazionale shintoista a discapito del buddhismo. Le somiglianze con la strategia messa in atto in Germania sono notevoli e provano la diffusione del nazionalismo e del razzismo in quegli anni anche in contesti non europei.

Questa rapida sintesi del libro vuole rendere giustizia al grande sforzo messo in atto da Junginger: le biografie ricostruite in queste pagine restituiscono un quadro esauriente dello stato dell'arte della ricerca storico-religiosa nell'Europa fascista, con utili sconfinamenti negli anni immediatamente successivi alla Grande guerra e nei primi anni Cinquanta. Non si può però non notare un forte sbilanciamento a favore della Germania e delle aree occupate dall'esercito del Reich nazionalsocialista. La Spagna franchista, ad esempio è assente. La prima cattedra di Storia delle religioni è istituita solo nel 1954 con Ángel Álvarez de Miranda, ma forse qualche traccia anteriore è presente nella politica universitaria di Franco². In Italia invece sembra campeggiare solamente Pettazzoni, fatto salvo qualche fugace accenno a Evola³. Pettazzoni è certamente figura centrale e di gran lunga più importante dei suoi colleghi italiani, tuttavia la stessa acribia con cui si è ricostruito il campo universitario tedesco sarebbe utile (e auspicabile) anche per quello italiano. Mi limito a tre nomi: Uberto Pestalozza (1872-1966), Ernesto De Martino (1908-1965) e Angelo Brelich (1913-1977).

L'accusa di opportunismo che Stausberg muove a Pettazzoni è altrettanto pertinente per Pestalozza, «l'operoso pioniere» (Carozzi) della storia delle religioni in Italia, ma anche rettore dell'Università di Milano dal 1940 al 1943. Il discorso rettorale del 12 novembre 1940 colpisce per l'uso tendenzioso dei temi dell'antichità classica, volti sfacciatamente a elogiare la concomitante invasione della Grecia⁴. Noto a tutti è poi l'antifascismo demartiniano, consacrato anche nei due articoli dedicatigli da Cases e Fortini sui *Quaderni piacentini* fra il 1965 e il 1966. La riscoperta del De Martino teorico consente di dare il giusto peso alle sue proposte metodologiche, fra cui il rapporto fra marxismo e religione; tuttavia, dimenticato pare il pensiero demartiniano degli anni Trenta, quello che Gennaro Sasso non esita a definire «iperfascista». Nel 1934 compaiono due suoi articoli su *L'Universale* di Berto Ricci, esponente del fascismo di sinistra e docente alla Scuola di mistica fascista di Niccolò Giani; negli stessi anni, in quest'ambiente, circola un suo scritto, rimasto inedito, intitolato *Saggio*

² F. Diez de Velasco, *Ángel Álvarez de Miranda y la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid: un proyecto truncado*, in «Bandue» 1(2007), pp. 83-133.

³ La bontà del metodo adottato da Junginger anche nei paesi limitrofi alla Germania è provata dal suo recentissimo articolo sulle conferenze di Eranos: H. Junginger, *Harmless or dangerous? The Eranos conferences in the 1930s from the perspective of National Socialist Germany*, in «Archaeus» 14(2010), pp. 41-55.

⁴ P.A. Carozzi, *Introduzione*, in U. Pestalozza, *Epistolario. Carteggio Pestalozza-Casati*, Neri Pozza, Vicenza 1982.

sulla religione civile, dove si indica nel fascismo la via per il superamento del cattolicesimo⁵. Brelich, infine, assistente di Pettazzoni e suo successore sulla cattedra romana di Storia delle religioni nel 1958, fra il 1938 e il 1940 frequenta con una certa assiduità Evola e collabora a *Diorama*, supplemento culturale da lui diretto de *Il Regime fascista*. Ma come nel caso di molti tedeschi, i suoi scritti autobiografici tacciono su quegli anni e su queste «poco note avventure trasformiste»⁶ (Casadio).

Anche se non precisamente collocabile nell'Europa del ventennio fascista, una figura importante come quella di Dario Sabbatucci (1923-2003) avrebbe meritato qualche spazio ulteriore rispetto alle poche notizie rintracciabili a p. 375 (nota 46). Giovane volontario nell'esercito della Repubblica Sociale (1943-45), negli anni Sessanta fonda la rivista *Occidentale*, firmando molti articoli col nom de plume Vezio Vergaro. Il periodico, organo di riferimento di una frangia del MSI, meriterebbe uno studio, non foss'altro perché testimonia la sopravvivenza carsica di alcuni dibattiti intorno alla storia delle religioni. Nel 1970, ad esempio, le Edizioni di Ar di Franco Freda pubblicano la prima traduzione italiana del libro di Hans F.K. Günther, *Frömmigkeit nordischen Artung* (1934) col titolo *Religiosità indoeuropea*, preceduto da una introduzione di Adriano Romualdi, icona della cultura neofascista italiana. *Occidentale* lo recensisce in maniera critica per la radicalizzazione ideologica in senso neonazista del curatore, pur riconoscendo uno smarcamento rispetto all'anarchismo evoliano. Merita ricordare che il libro di Günther, come provano anche i saggi contenuti in questo volume, costituisce un testo di riferimento per la costruzione del mito ariano negli anni Trenta; quarant'anni dopo ricompare, in un ambito connotato e marginale, ma ancora in grado di condizionare il posizionamento culturale nell'estrema destra italiana.

L'importanza di queste sopravvivenze non è secondaria, soprattutto quando – come prova *ad abundantiam* il materiale raccolto da Junginger – il dibattito scientifico sulla storia delle religioni ha incrociato la strategia politica del fascismo europeo. L'importanza di questi episodi è pertanto eminentemente storica, col solo scopo di comprenderne il significato e l'eventuale peso nella più ampia produzione scientifica e culturale dei protagonisti della storia delle religioni italiana.

Per concludere, ancora un esempio tedesco. Nel saggio di Hjelde su De Vries si fa riferimento ai collaborazionisti dei paesi “germanici” occupati (Olanda, Fiandre, Norvegia, Danimarca); quando nel 1943 De Vries è a Lipsia, nella sua Olanda, dal 13 al 15 maggio, si tiene il congresso fondativo della *Germanische Arbeitsgemeinschaft* alla presenza di circa cinquanta studiosi di quelle regioni occupate, collaborazionisti come lui. A capo dell'organizzazione c'è un certo Hans Ernst Schneider. Nel 1943 la guerra tedesca può considerarsi persa; nonostante questo la struttura scientifica delle SS continua a progettare scenari futuri e grandi trasformazioni delle istituzioni e della ricerca scientifica. Esattamente

⁵ G. Sasso, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 80. Da notare che nulla si dice in proposito nella voce dedicata a De Martino inserita nel DBI.

⁶ G. Casadio, *Locale versus globale nello studio della religione greca*, in D. Giacometti, *Metaponto. Gli dei e gli eroi nella storia di una polis di Magna Graecia*, L. Giordano, Cosenza 2005, pp. 239-271.

come De Vries, a catastrofe avvenuta, anche lo Schneider fondatore della *Germanische Arbeitsgemeinschaft* vuole rifarsi un'esistenza e cambia il proprio nome in Hans Schwerte. Di lì a poco, il Ministero della ricerca scientifica della Renania del Nord-Westfalia gli affida l'incarico di tenere i rapporti con le università di Belgio e Olanda, certamente per la conoscenza di quelle realtà fatta negli anni dell'occupazione tedesca dell'Olanda e delle Fiandre. Terrà quell'incarico per trent'anni.

Roberto Alciati

G. Ferri, *Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 32), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2010, pp. 266. ISBN 978-3-515-09785-7.

Il libro di Giorgio Ferri rappresenta la versione rielaborata di una tesi di dottorato in studi storico-religiosi scritta dall'autore tra Roma ed Erfurt, che in parte riprende temi già trattati nell'altra monografia dell'autore (*Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano*, Roma 2010), apparsa nella collana *Mos Maiorum*, diretta dal prof. E. Montanari, la cui recensione a cura dello scrivente apparirà nella rivista «Mythos».

L'opera si apre con una prefazione firmata dall'autore e dal prof. E. Montanari, in cui si espongono con chiarezza le caratteristiche principali dello storicismo e del comparativismo, che stavano alla base del metodo di ricerca di A. Brelich e della cosiddetta "scuola di Roma". Segue poi un'introduzione, che costituisce il primo capitolo, in cui si descrivono le connessioni tra la guerra, quale fatto sacrale, e la mentalità religiosa romana: proprio la guerra, tramite il rituale dell'*evocatio*, col quale non solo si guadagnava il favore delle divinità protettrici dei nemici, ma si ampliava anche il panorama dei culti e degli esseri divini adorati nell'urbe, rappresenta per gran parte il filo conduttore della ricerca condotta da Ferri.

Nel secondo capitolo si prendono in considerazione le caratteristiche dell'*evocatio*, connesse ad un'idea di *bellum iustum*, in quanto la divinità protettrice riconosce o si lascia convincere che la guerra condotta dai Romani è giusta ed accetta di trasferirsi a Roma, come anche ad una capacità dei Romani di riconoscere e rispettare la potenza degli dei stranieri, inglobandone in alcuni casi il culto nella città. A ragione si fa notare come un importante antecedente dell'*evocatio* sia da riconoscere nel furto del palladio, compiuto da Enea e Diomede, che privava Troia della protezione divina di Atene. Altri importanti paralleli sono da vedere nella messa in salvo del simulacro ligneo della dea Atena poco prima del sacco persiano di Atene, come anche nel trasferimento a Cere dei *sacra* delle Vestali, voluto dal dittatore Lucio Albino in occasione del sacco di Roma da parte dei Galli. L'accettazione di culti stranieri a Roma veniva considerata parte integrante del *mos maiorum*, come illustra molto bene un passo di Livio (V,52,10), che portava Festo (268 L) più tardi a distinguere due categorie di *peregrina sacra* in relazione alle divinità importate in un contesto bellico, spesso legate ad un'*evocatio* e a quelle che *ob quasdam religiones* per

motivi religiosi sono state accolte nel *pantheon* romano, quali Asclepio o la *Magna Mater*. L'autore pone giustamente in rilievo il ruolo che in questo contesto ebbe a svolgere la consultazione dei Libri Sibillini. Un altro aspetto, ben sottolineato, riguarda la volontà della divinità di essere trasportata a Roma, una volontà che spesso la statua di culto dell'essere divino, tramite un cenno del capo, manifestava in modo evidente ai suoi fedeli. Del resto, senza il consenso della divinità tutelare, i Romani non avrebbero potuto conquistare città quali Veio, Falerii o Cartagine. Connesso all'*evocatio* è pure il trasporto della statua cultuale dell'essere divino a Roma, un trasporto che, nel caso di Veio, ci viene descritto con dovizia di particolari dalle fonti antiche, in quanto avvenuto, in un contesto culturale, nel massimo rispetto del divino. L'autore pone anche la questione della frequenza di questo rituale, ovvero se esso venisse eseguito in occasione di ogni assedio, o piuttosto rappresentasse un rituale praticato in casi estremi. La comparazione delle fonti, che Ferri intelligentemente conduce, induce a credere che tale rito avvenisse in condizioni di difficoltà estreme ed in relazione a centri di una particolare importanza, quali appunto Cartagine, Veio e Fidene.

Nel terzo capitolo l'autore analizza la figura di Giunone, quale dea romana ed italica: si tratta di una divinità complessa, della quale, a partire dall'etimologia del nome dalla radice indoeuropea **yuwen-* (*iuvenis*), l'autore ricostruisce la polivalenza, in quanto divinità della fertilità, della famiglia e della città. La sua importanza è anche evidente dal fatto che nel calendario romano arcaico, i *Terminalia*, che cadevano tra il 13 ed il 21 febbraio, segnavano il passaggio dal vecchio al nuovo anno. L'elemento più interessante relativo alla sua morfologia divina è tuttavia quello relativo all'aspetto poliadico: Giunone risulta infatti essere la divinità poliade di diversi centri italici. Non è per questo un caso che il suo tempio, insieme a quello di Giove, si trovi ad essere ubicato sulla rocca cittadina. Interessante appare la sua connotazione di dea ostile, con la quale Giunone viene spesso rappresentata nella tradizione letteraria romana: essa è la divinità che, per ancestrale ostilità nei confronti della casata troiana, ostacola l'arrivo di Enea nel Lazio. Essa è soprattutto la dea che appoggia i Cartaginesi ed Annibale nella seconda guerra punica. Da quanto detto, si evince come i Romani avessero un rapporto sofferto con questa figura divina.

Il quarto capitolo si occupa di Giunone Regina e della guerra contro Veio. Questo conflitto, oggi datato intorno al 388 a.C., di cui Livio (v,1,1) sottolinea il carattere epocale, dovette senza dubbio rappresentare un punto di svolta non solo nei rapporti interstatali di Roma, ma anche in ambito religioso. Particolarmente rilevanti sono i punti in comune con la leggenda troiana: l'assedio dura dieci anni e la presa della città viene ricondotta ad uno stratagemma del dittatore Camillo, che, quale novello Ulisse, fa scavare un lungo cunicolo, con cui arriva a sottrarre dal tempio la statua cultuale di Giunone Regina, facendo venir meno la protezione divina alla città. Proprio la figura del nuovo dittatore assume nella tradizione romana le caratteristiche dell'eroe culturale. Il suo intervento nel conflitto in corso si rivela infatti fondamentale ai fini della vittoria: la sua strategia di successo si contrappone a quella dei Fabii, i quali sono responsabili di gravi sconfitte e perdite. Inoltre la celebrazione dei *ludi magni* e la fondazione di un tempio dedicato a *Mater Matuta*, una divinità che mostra molti punti in

comune con Giunone, hanno l'effetto di restaurare la *pax deorum* e di ottenerne il favore per il conflitto in corso. Stando al racconto liviano è proprio il dittatore a pronunciare le formule dell'*evocatio*, sicuramente sotto la direzione delle autorità sacerdotali che le custodivano. Quest'atto dovette verosimilmente svolgersi non davanti all'esercito, trattandosi, come sottolinea Macrobio (III,9,2), di un *mos arcanum multis ignotus*, il cui testo rituale veniva gelosamente custodito dai pontefici. Lo svolgimento di tale rito doveva sicuramente provocare un effetto galvanizzante nell'esercito, che in questo modo era sicuro in guerra di non commettere alcun atto sacrilego. L'autore mette poi a confronto tra loro le divergenti tradizioni tramandate da Livio, Plutarco e Dionigi, mediante una precisa esegesi delle fonti storiche, mostrando comunque come, nel suo complesso, la tradizione ponga l'accento sul fatto che la presa di Veio è avvenuta col favore degli dei, un favore che il simulacro cultuale della dea aveva visualmente mostrato. La presa di Veio dovette, come detto, segnare un momento epocale nella storia romana arcaica, connesso non solo ad una considerevole espansione territoriale dell'urbe, ma anche ad una riorganizzazione radicale dell'esercito, che veniva in un certo senso professionalizzato tramite l'istituzione di un soldo militare: lo *stipendium*. L'autore affronta poi il problema della localizzazione del nuovo culto sull'Aventino, già sede di un famoso santuario di Artemide, in una posizione che, seppure al di fuori del Pomerio, godeva di una vista unica su tutta la valle del Tevere. Il periodo di quattro anni, intercorso tra l'espressione verbale del voto e la costruzione del nuovo tempio, viene giustamente posto in parallelo con il periodo di dieci anni trascorso tra il voto e la dedica del tempio della *Magna Mater* a Roma. Tale arco di tempo viene connesso con l'attenzione e la cura con cui i pontefici verosimilmente si sforzarono di smorzare gli elementi non etruschi del culto. Un altro problema riguarda la presenza a Roma di un culto arcaico di Giunone *moneta*, che, come alcune dediche votive mostrano (CIL VI 362), dovette finire col sovrapporsi e fondersi con quello della veiese Giunone Regina. Il ruolo della dea dovette tuttavia restare subordinato a quello di Giove, il cui tempio capitolino rappresentava l'edificio più importante per tutta la comunità cittadina. Una certa rivalse della dea si ebbe tuttavia nel corso della seconda guerra punica, quando se ne volle captare il favore a discapito di Annibale attraverso ricchi *vota*.

Il quarto capitolo inizia con un'interessante analisi della figura di Giunone, dea protettrice di Veio, Falerii, Perugia e Cartagine, città duramente conquistate dai Romani. Giunone è inoltre la divinità che secondo la tradizione appoggia Annibale ed il cui favore deve essere di nuovo conquistato dai Romani. L'analisi della morfologia divina di Giunone, quale dea nemica di Roma, continua nel quinto capitolo, in cui attraverso una critica filologica delle fonti si analizza la tradizione relativa all'*exoratio* della divinità durante la seconda guerra punica (Serv. *Ad Aen.* I 281: *bello punico secondo, ut ait Ennius, placata Iuno coepit favere Romanis*) e dell'*evocatio* alla fine della terza guerra punica, connessa alla radicale distruzione della capitale cartaginese. Del capitolo va soprattutto segnalata la fine analisi storico-linguistica del *carmen evocationis*, quale tramandato da Macrobio, le cui caratteristiche linguistiche hanno portato gli studiosi a datarne l'origine al III sec. a.C. L'autore giustamente pone in rilievo il fatto che ad essere "evocata" sia stata *Tanit*, la divinità che in epoca augustea

era da tempo nota o meglio era stata da tempo interpretata come *Iuno Caelestis*. Il sesto capitolo si occupa della figura di *Iuno Curitis*, una divinità di probabile origine sabina, patrona di Faleri, capitale dello stato dei Falisci. Livio (v,27) narra che la città sarebbe stata assediata ed espugnata due volte dai Romani: la prima volta ad opera di Camillo, quale ritorsione per il sostegno prestato a Veio; la seconda volta nel 241 a.C., per vendicarsi del sostegno prestato ad Annibale. In tale occasione sarebbe stata praticata l'*evocatio* della dea, che avrebbe permesso ai Romani di radere al suolo il centro, pur rispettando i templi. *Iuno Curitis* avrebbe poi ricevuto un nuovo culto a Roma, come anche tarde testimonianze epigrafiche confermano, dove le sarebbe stata votata una nuova sede culturale di discussa ubicazione. Per quanto riguarda il problema di Minerva *capta*, l'autore giustamente esclude che appartenesse alla mentalità romana l'idea di poter incatenare o imprigionare una divinità: un dio può essere evocato e convinto ad abbandonare la sua sede culturale a favore di un'altra, ma difficilmente può venir costretto. L'epiteto *capta* con cui la dea veniva adorata andrebbe quindi ricondotto a Faleri e considerato come un elemento sacrale locale, importato a Roma. Nell'ottavo capitolo Ferri si concentra sulla figura di *Vortumnus*, divinità patrona di Volsini, considerato da Varrone (*lingua latina* v,46) *deus Etruriae princeps*, analizzandone la morfologia divina (quale probabile *interpretatio* del dio etrusco *Tinia Velthumna*) e ritenendo come probabilmente avvenuta l'*evocatio* di *Voltumna* intorno al 265/264 a.C. Nel nono capitolo l'autore affronta un interessantissimo testo epigrafico (*CIL* I(2) 2954) proveniente dall'Asia Minore, che testimonia la consacrazione di un tempio dedicato alla divinità protettrice di Isaura Vetus, conquistata e distrutta da *Publius Servilius Vatia*, proconsole in Cilicia nel 78 a.C., il quale assunse il *cognomen* di *Isauricus* a seguito della definitiva sottomissione degli Isauri, avvenuta nel 75 a.C. Le caratteristiche dell'epigrafe lasciano supporre che questa si trovasse nel tempio votato dal proconsole, mentre la presenza della formula arcaizzante *sei deus sive deast* ha fatto subito pensare che tale consacrazione fosse avvenuta in seguito ad un voto espresso durante il rituale dell'*evocatio*. L'autore nota giustamente che in questo caso il tempio non sarebbe stato votato a Roma, ma in territorio anatolico, e che la suddetta formula può anche portare a pensare che la divinità in questione potesse essere il *genius loci*.

La seconda parte del libro è dedicata al problema della divinità tutelare di Roma. Nel capitolo 11 Ferri si occupa della figura del *genius* nella religione romana, connettendo intelligentemente la sua analisi al problema dell'identità dell'anonima divinità nominata nella formula evocatoria *sive deus sive dea*. Proprio l'evanescenza della figura del *genius*, divinità tutelare, sovrintendente a un individuo o a un luogo, caratterizzato per giunta da un'iconografia indefinita, suggerisce che nella preghiera evocatoria, tramandata da Macrobio, ci si potesse riferire da una parte al *genius loci* della città di Cartagine (il quale costituirebbe l'elemento generale), dall'altra alla divinità protettrice della città (da considerare quale "particolare"). Del resto anche a Roma si ha la coppia *Iuppiter Optimus Maximus*, quale divinità tutelare della città, ed il *genius urbis Romae*: mentre il primo è il frutto di una scelta (i Romani "eleggono" quale loro divinità poliade Giove), il secondo è già presente sul sito della città. La prima divinità è trasportabile, in quanto il suo culto o la sua presenza non sono indissolu-

bilmente legati ad un luogo, mentre la seconda, pur potendo dare il suo assenso a che un nemico invada o distrugga la città, non può essere trasferita. La vera identità del genio tutelare di Roma restava tuttavia segreta (nel cap. 12 l'autore, partendo da un brano di Macrobio in cui si discute proprio questo problema, passa in rassegna le varie ipotesi sia antiche che moderne circa la reale identità di questa figura divina) e tale doveva restare, per evitare che i nemici la potessero evocare. Questa divinità e altri dei che ricevevano un culto a Roma erano legati alla città simbolicamente e materialmente tramite il *pignus*. Il palladio costituisce forse l'esempio meglio conosciuto di *pignus sacrale*: tra gli altri possiamo ricordare la pietra nera di Cibele nel tempio sul Palatino o la quadriga veiente sul frontone del tempio di Giove Ottimo Massimo. Troviamo poi in ambito cristiano tale concetto di *pignus* nella colonna del foro di Costantinopoli, la quale era legata alla figura della *Tyche* cittadina.

Al termine della sua ricerca Ferri giunge ad identificare l'enigmatica divinità tutelare della città, della quale non si conoscevano né il nome, né il sesso e neppure le fattezze proprio con il *genius loci*.

Conclude il libro un'appendice in cui si raccolgono le fonti greche e latine, fulcro dell'intera ricerca.

Il libro di Ferri rappresenta un'affascinante lettura di uno dei capitoli più dibattuti ed importanti della religione romana di epoca repubblicana, scritto in una prosa agile e piacevole; va anche elogiato per il sistematico e rigoroso approccio filologico alle fonti antiche, spesso tradotte dall'autore stesso. Si tratta di un aspetto da mettere in evidenza in un periodo in cui molti antichisti sembrano sottovalutare o dimenticare l'importanza della conoscenza delle lingue classiche per lo studio delle antichità greche e romane.

Gian Franco Chiai

C.K. Wedemeyer-W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions. The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010, pp. xxxiv+328. ISBN 978-0-19-539434-4.

Fare i conti con l'ingombrante retaggio di due carismatiche figure di studiosi, valutare rilevanza e validità culturale della loro opera e chiudere il capitolo della fenomenologia storico-religiosa sono, secondo i curatori C.K. Wedemeyer, *assistant professor* alla cattedra di Storia delle Religioni di Chicago, e W. Doniger, titolare della medesima cattedra intitolata alla memoria di Mircea Eliade, gli obiettivi manifesti di questo libro, nato come ideale proseguimento di una serie di pubblicazioni che volle essere innanzitutto momento di riflessione critica sul lavoro condotto nella Divinity School e nell'area di studi della History of Religions dell'Università di Chicago. La serie venne inaugurata con un convegno nel 1966 (atti pubblicati l'anno seguente in J.M. Kitagawa-M. Eliade-C.H. Long [eds.], *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, Chicago University Press, Chicago 1967) e proseguì nel 1983 (atti curati da J.M. Kitagawa [ed.], *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, MacMillan, New York 1985); come questi suoi predecessori, il presente

volume ha le sue radici in un simposio intitolato *Hermeneutics in History: Mircea Eliade, Joachim Wach, and the Science of Religions* tenutosi presso la Divinity School dell'Università di Chicago il 3 e 4 novembre 2006. L'occasione che ha fornito lo spunto per il convegno è stata offerta dal concitante duplice anniversario dei numi tutelari del passato recente della cosiddetta Chicago School di Storia delle religioni, Joachim Wach (1898-1955) e Mircea Eliade (1907-1986), ossia il cinquantesimo anniversario della morte del primo (2005) e il centenario della nascita del secondo (2007). Il testo è stato dedicato alla memoria di Matei Călinescu, autore di un bel contributo sull'identità romana di Eugène Ionesco e Eliade – esuli trapiantati a Parigi – e morto un anno prima della pubblicazione (1934-2009), e si compone di tre parti: «Joachim Wach. Contexts, Categories, and Controversy», «Mircea Eliade. Literature and Politics» e «Mircea Eliade. Politics and Literature». Il computo delle pagine è però di gran lunga favorevole a Eliade: solamente cento pagine e quattro contributi sono dedicati a Wach, mentre ben duecentoventidue pagine e dieci articoli compongono le due sezioni eliadiane. Passare in rassegna dettagli e approfondimenti di ciascun contributo oltrepassa i limiti di questa recensione; per la ricchezza del materiale presentato rimane ineludibile il rimando ad una lettura integrale del testo. In questa sede alla doverosa e sintetica esposizione del tema trattato da ogni articolo farà seguito una breve nota riguardo i molti pregi e gli inevitabili nodi problematici dei molti punti di vista presentati nel volume.

Hans G. Kippenberg introduce la prima parte occupandosi dell'interpretazione della preistoria intellettuale del pensiero wachiano secondo i due esegeti H.-J. Schoeps (nel 1957) e R. Flasche (nel 1978). Kippenberg armonizza le due interpretazioni antitetiche per le quali l'influenza principale nella formazione del pensiero wachiano si può reperire o nella sociologia weberiana, per Schoeps, o nel circolo poetico di Stefan George, secondo Flasche. È inoltre interessante notare come Kippenberg dimostri che un necrologio dedicato a George, «poeta e sacerdote del moderno paganesimo», come suona il titolo, trovato tra le carte wachiane ed inserito da J. Kitagawa in una silloge postuma dedicata al professore di Chicago (*Understanding and Believing: Essays by Joachim Wach*, curato e introdotto da J.M. Kitagawa, Harper and Row, New York 1968, pp. 11-29), sia in realtà una copia di un articolo scritto da Gerardus van der Leeuw, con il quale Wach era in rapporto epistolare (pp. 5-7).

Anche Steven M. Wasserstrom si occupa delle radici intellettuali del pensiero di Wach durante il periodo tedesco (1922-1935), e solleva questioni di genere e identità nella vita dello studioso rispetto ai tre temi dell'omosessualità (peraltro mai dichiarata), del nazionalismo e della politica di destra e della sua ascendenza ebraica (Wach era, tra l'altro, discendente del compositore Felix Mendelssohn-Bartholdy e del filosofo Moses Mendelssohn) in relazione alle sue opere accademiche. L'autore insiste su una discutibile decostruzione di Wach come persona, che viene etichettato come «un altro principe di Danimarca maledetto dall'indecisione» (p. 45).

Gregory D. Alles firma il terzo contributo, nel quale tenta di collocare l'opera di Wach alla luce del contesto storico e di valutare l'utilità euristica del suo sistema di classificazione tipologica dei fenomeni religiosi, distanziandosi dalle due inchieste che lo precedono per l'adozione di una prospettiva metodo-

logica relativamente a quella che si può definire “storia delle idee” (p. XXIII). Rientrano in quest’ottica la discussione sull’utilità del termine “religione”, la parziale consonanza del pensiero di Wach con le idee professate da Weber (nonostante il giudizio anti-weberiano emesso da Wach), originatesi secondo l’autore nel medesimo *milieu* socio-culturale tedesco, e la discussione critica della validità delle categorie analitiche wachiane presentate nell’opera *Comparative Religion* e della loro formulazione: «[la tipologia classificatoria religiosa enucleata da Wach] non è nient’altro che una lista delle sue categorie preferite, sulle quali possiamo essere o non essere d’accordo [...]. Non esisterebbe alcun modo non arbitrario per determinare quale tipologia sia da preferire» (p.63).

L’ultimo contributo che chiude la parte dedicata a Wach è a firma di Charles S. Preston, dottorando presso l’Università di Chicago. L’autore, attraverso una disamina attenta delle fonti, propone una riflessione sull’impronta teologica che permeò i lavori del periodo americano di Wach e sul suo concetto di tolleranza religiosa, usando come *case-study* specifico il dibattito che oppose Wach al filosofo e uomo politico indiano Sarvepalli Radhakrishnan nei primi anni ’50.

La prima delle due ricche sezioni dedicate ad Eliade si apre con un contributo di Matei Călinescu nel quale viene trattato, come già accennato poc’anzi, il tema dell’identità romena in Eugène Ionesco a confronto con Eliade e con Emil Cioran, i tre intellettuali romeni esuli nella Parigi postbellica. L’autore sottolinea l’importanza delle radici romene per la comprensione dell’opera e della vita di Eliade (la sua “megalomania”, il suo enciclopedismo e la sua *naïveté* politica), e contrappone la figura dello storico delle religioni – sempre fedele al suo *background* romeno – al cambiamento di mentalità di Ionesco e, per motivi opposti, di Cioran. Evidenzia inoltre, *contra* A. Laignel-Lavastine, come almeno in privato il rimpianto per le scelte personali del passato politico recente di Eliade e Cioran, con l’implicito riconoscimento di aver sbagliato, fosse stato offerto a Ionesco e da lui accettato come una sorta di «assoluzione simbolica» (p. 106).

L’intervento di Daniel Dubuisson analizza, attraverso una griglia analitica ripresa da sue precedenti pubblicazioni, i processi retorici e poetici che Eliade usò come veicolo per le proprie idee, le quali presenterebbero una serie di tratti caratteristici ricorrenti in tutta la sua produzione accademica. Secondo l’autore lo stile eliadiano tradirebbe la presenza di «pure creazioni verbali inesistenti» al di fuori del testo che le propone (ad es. “mito”, “simbolo”, etc.), in ultima istanza ricavate senza originalità da altri scrittori (p. 146). Conclude l’autore che «sotto la maschera di un lavoro universitario, Eliade utilizzò in continuazione gli strumenti retorici e poetici usati dai romanzieri cercando di catturare l’immaginazione dei lettori per convincerli della realtà dei suoi universi fittizi» (p. 145) e che i suoi lavori andrebbero inseriti nella «lunga e multiforme tradizione che lo ha preceduto, da Platone a René Guénon» (p. 146). Notiamo come la posizione e il giudizio dell’autore vengano criticati nello stesso volume nel contributo di Elaine Fisher, del quale trattiamo più avanti (nel volume pp. 261-284).

Antoine Faivre nel suo sintetico e preciso intervento documenta la presenza delle moderne correnti esoteriche occidentali all’interno dei lavori letterari ed accademici eliadiani fornendo una spiegazione plausibile per la preferenza ac-

cordata dallo storico delle religioni ad alcune di esse, ossia una “divagazione” erudita che ad ogni modo non toglie un personale interesse per le tematiche occulte, e segnalando i punti di distacco e discontinuità tra le idee eliadiane e quelle professate dalle correnti analizzate (cfr. il concetto di natura, p. 155). Conclude l'autore: «le nozioni di sacro, di ierofania e di “renovatio” nel senso eliadiano non sarebbero strumenti utili per lo studioso che si occupi delle moderne correnti esoteriche occidentali, poiché queste nozioni difficilmente sono pertinenti al loro *corpus* [...]» (p. 157).

Moshe Idel illustra invece l'onnipresenza di temi chiave per comprendere i tre rami principali del *corpus* eliadiano, classificati da Idel come *personalia*, *literaria* e *academica*, e cioè il tema del camuffamento del sacro e dell'ir-riconoscibilità del miracolo, in parte originati dal provincialismo culturale della Romania interbellica. In appendice Idel espone la possibile – e forse reciproca – influenza di tali motivi in alcune *pièces* teatrali di Mihail Sebastian, amico di Eliade e scrittore a sua volta, realizzate tra la seconda metà degli anni '30 e la prima metà dei '40.

Una esauriente discussione delle radici ortodosse nel pensiero di Eliade è invece presentata da Bryan Rennie. L'autore, dopo la consueta rassegna delle interpretazioni precedenti nelle quali sovente «gli scrittori [hanno espresso] le loro posizioni dicendo di più su di loro stessi che sul soggetto in questione» (p. 208), arriva alla conclusione che, per quanto Eliade fosse nato e cresciuto in un ambiente ortodosso e avesse studiato in un ambiente saturo di teologia ortodossa, «per ogni possibile fonte ortodossa [a monte] delle teorie eliadiane si può sempre riscontrare un'altra potenziale fonte o conferma esterna» (p. 207). Non sembra dunque che si possa parlare, come talvolta è stato fatto, della presenza di una più o meno invisibile criptoteologia cristiano-ortodossa eliadiana.

Jonathan Z. Smith si occupa del volume che avrebbe dovuto accompagnare il *Trattato di storia delle religioni* e completarlo da un punto di vista storico, promesso da Eliade nello stesso testo citato e ne *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi*. M.L. Ricketts, allievo e biografo di Eliade, aveva sostenuto come il volume promesso da Eliade si potesse identificare chiaramente nei tre tomi della *Storia delle credenze e delle idee religiose* (ed. or. Payot, Paris, 1975-1983). Smith testa sul campo questa possibilità paragonando i passaggi relativi al rapporto tra Baal e El nei materiali ugaritici, e tra Baal e Yahweh nella tradizione religiosa israelitica così come emergono nel *Trattato* e nella *Storia*. Smith conclude che nella sua forma incompleta (Eliade morì prima di riuscire a completare il progettato quarto volume) la *Storia* resta difficilmente identificabile con il volume complementare promesso da Eliade: «[senza poter disporre di una postfazione al volume finale della *Storia*] l'identificazione della *Storia* come la realizzazione di ciò che si può sostenere essere il “volume complementare” del *Trattato* deve rimanere, nel migliore dei casi, una questione *sub judice*» (p. 237). Bisogna notare che, per quanto ciò non venga accennato nel corso dell'articolo, una organizzazione e suddivisione del lavoro da svolgere nel quarto volume fu redatta da Eliade e comunicata per via epistolare a Ioan P. Culianu (si veda *Dialoguri întrerupte. Corespondență Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu*, Polirom, Iasi 2004, a cura di T. Culianu-Petrescu e D. Petrescu, lettera n. 96, 27 marzo 1984, pp. 249-250) e che il progetto originario fu ripre-

so, curato e portato a termine nel 1991 in una diversa forma da Culianu (ed. or. *Geschichte der religiösen Ideen. Band 3/2. Von Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart*, 4. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1997²).

La seconda e ultima sezione dedicata ad Eliade si apre con l'eccellente ricostruzione storiografica di Florin Ţurcanu, ultima in una serie di studi dedicati dall'autore alla storia delle religioni in Romania e alla storiografia interbellica rivolta all'indagine della protostoria dacica (cfr. bibliografie cit. nel suo recente articolo *Entre idéologie de la culture et politique: Mircea Eliade et l'étude des religions dans la Roumanie de l'entre-deux-guerres*, nel volume curato da H. Junginger dal titolo *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 315-332). Il ruolo di Eliade all'interno del dibattito nazionale interbellico fu duplice: rivolto da un lato all'identificazione dello spazio romeno come "testa di ponte" dell'Oriente protostorico alle porte delle civiltà europee, e come serbatoio folklorico di un'arcaica religiosità eurasiatica (si veda ad es. il commento alla lettera inviata da Eliade a Vittorio Macchioro datata 15 marzo 1931, pp. 243 e ss.), teso dall'altro al riconoscimento ufficiale della storia delle religioni e dell'orientalistica. Purtroppo le speranze nutrite da Eliade a proposito dell'istituzionalizzazione di un centro romeno di studi orientali foggiate sul modello dell'IsMEO italiano, l'Istituto per lo studio del Medio e dell'Estremo Oriente fondato nel 1933 sotto la direzione del tibetologo e orientalista Giuseppe Tucci (1906-1980) saranno presto disilluse e abbandonate (pp. 257 e ss.).

I due contributi che seguono sono a firma delle dottorande Elaine Fisher e Anne T. Mocko. Nel primo Fisher, dopo un'analisi semiologica dei testi dei critici eliadiani che hanno più o meno recentemente sostenuto la presenza di problematiche implicazioni politico-ideologiche di estrema destra nell'opera accademica eliadiana, usa come *case-study* passaggi tratti dall'opera di Dubuisson (ma sono presenti anche, almeno in nota, A. Laignel-Lavastine, R. McCutcheon, I. Strenski, S.M. Wasserstrom, A. Berger) e conclude che spesso le accuse sono *a priori* ideologicamente orientate a forgiare un'immagine negativa delle opere eliadiane analizzate e più comprensibili come «un atto di semiosi creativa, una strategia retorica intenzionalmente condotta per evocare una prossimità al concetto di Nazionalsocialismo, un registro poco pertinente agli oggetti di studio di Eliade» (p. 269). Mocko invece propone un'interpretazione delle opzioni politiche personali di Eliade ribadendo come in esse si riscontri una posizione antiautoritaria, non antisemita ma piuttosto anticomunista e contraria a qualunque forma di totalitarismo in generale, di qualunque orientamento politico esso fosse (p. 306). L'accento cade comunque sull'atteggiamento anticomunista e l'articolo offre un'interpretazione della comprensione eliadiana della politica marxista come connotata in maniera fortemente negativa (pp. 290-291).

Chiude l'opera un saggio di Carlo Ginzburg imperniato sulla valutazione delle idee contenute nel *Mito dell'eterno ritorno*, evidenziando al suo interno la presenza della fonte fantasma di K. Kerényi e ponendo l'agile saggio eliadiano dato alle stampe nel 1949 in relazione con alcune significative opere uscite in quello stesso periodo definito da Ginzburg, sulla scorta di un celebre film di Roberto Rossellini, come "anno zero" (p. 318). Tale periodo sarebbe contraddistinto, secondo l'autore, dall'esperienza condivisa da un gruppo di scrittori fortemente

eterogeneo (nel quale trovano spazio Walter Benjamin, Horkheimer e Adorno, March Bloch, Raymond Queneau e Ernesto de Martino, p. 318) «dell'imminente crollo della civiltà, causato dall'apparente e irresistibile avanzata della Germania e dei suoi alleati» (*ibidem*). In conclusione Ginzburg ritiene che attualmente il lascito concettuale eliadiano non ci aiuterebbe a comprendere il mondo prevalentemente incantato e reincantato nel quale ci troviamo a vivere (p. 323).

Valutare nel complesso un volume che, al di là delle precisazioni dei due curatori, riflette una molteplicità di punti di vista non riducibile ad alcun denominatore comune, è impresa ardua. Si può invece comprendere la cornice all'interno della quale il testo trova posto e inserire correttamente questo volume nel contesto statunitense, nel quale la fenomenologia nella sua formulazione eliadiana è ancora avvertita come uno spartiacque nella moderna storia delle religioni. Nella *Premessa* alla sua monografia pubblicata lo stesso anno in cui si tenne la conferenza a Chicago, Natale Spineto annotava alcune riflessioni che vale la pena riprodurre *in extenso*: «gli studi sul metodo di Eliade sono fioriti soprattutto, negli ultimi anni, negli Stati Uniti, ma uno sguardo alla bibliografia cui questi fanno riferimento e alle note che ne costituiscono l'apparato mostra che, il più delle volte, le ricerche in lingua francese, italiana e tedesca sono del tutto ignorate, se si eccettua qualche lavoro tradotto in inglese oppure qualche classico chiaramente citato di seconda mano. Ma il discorso sul metodo non è cosa che si possa ricominciare ogni volta da zero e la letteratura francese, italiana e tedesca sull'argomento – per non citare che quelle più facilmente reperibili – non si possono trascurare senza incorrere in ingenuità presentando, ad esempio, come scoperte o novità quelli che sono in realtà dei concetti già sviscerati all'infinito oppure riaprire dibattiti già archiviati perché esauriti o inconcludenti. Questo non vale soltanto per la metodologia, ma anche per le indagini storiche [...]» (*Mircea Eliade storico delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 11). Questo appello ad una maggiore sensibilità storiografica ed accuratezza nell'uso della documentazione europea sembra essere passato quasi inosservato in alcuni dei testi presentati; l'esito di tali ingenuità, che sfociano in errori grossolani e limiti intellettuali, sono particolarmente evidenti nel contributo di Fisher (ove compare persino un "Julian Evola", p. 273!) e in quello di Mocko (in cui l'autrice non sembra aver compreso il riferimento eliadiano allo storicismo come corrente metodologica e filosofica, dimostrando una confusa pigrizia intellettuale nella sua totale ignoranza degli studi dedicati al tema; p. 288). Quest'ultimo contributo, nonostante le ponderate e più o meno condivisibili conclusioni, ignora completamente la ricca bibliografia sull'argomento delle opzioni politiche eliadiane nella Romania interbellica (per limitarci alla già cit. monografia di Spineto, si veda la rassegna bibliografica presentata nelle note delle pp. 25-51) e il difficile percorso intellettuale eliadiano riguardo la comprensione del fenomeno comunista: negli ultimi anni della Seconda Guerra Mondiale trascorsi come delegato dell'ambasciata romana a Lisbona è la russificazione, che significa innanzitutto assimilazione e conquista "spirituale" e culturale dei popoli del fronte orientale, a spaventare Eliade molto di più di un possibile mutamento politico in senso socialista o comunista (si veda ad es. M. Eliade, *Diario portoghese*, a cura di Roberto Scagno, Jaca Book, Milano 2009, 17 gennaio 1944, p. 138; 13 agosto 1945, p. 291 e soprattutto 26 luglio 1945, p.

285: «come romeno, non ho paura del socialismo, né del comunismo. Ho paura, semplicemente, della Russia e della sua politica imperialista. Non abbiamo niente da perdere con il socialismo; ma tutto, con la russificazione»). Inoltre propone come novità la discussione di testi già noti e dibattuti nel contesto europeo, citati in una traduzione inglese non pubblicata e non nell'originale romeno (pp. 304 e ss.). La situazione per il resto del volume è in generale migliore, ma non mancano alcune vistose lacune: ad es., vengono ignorati tutti i contributi fondamentali di Marco Cugno e R. Scagno sull'irriconeoscibilità del miracolo nella letteratura eliadiana, per limitarci al caso più eclatante, che rappresenta un limite anche per il bell'articolo di Moshe Idel.

Duole inoltre segnalare che, nonostante alcune opere fondamentali più o meno recentemente prodotte nell'ambito italiano e citate nel corso del volume (ed è curioso notare i molti errori di stampa e refusi che affliggono in particolare i nomi di studiosi italiani: ad es. "Raffaella Pettazzoni", p. 179; "Cristiano Grotanelli", p. 187; "Carlo Ginsburg", p. 217), è assente nel volume qualunque traccia del dibattito storiografico interno al passato recente della storia delle religioni italiana, fatto che appare paradossale se si tiene conto della dimestichezza eliadiana con l'ambiente di studi post-pettazzoniano (si veda a titolo d'esempio *History of Religions in Retrospect: 1912-1962*, in «Journal of Bible and Religion», 2, apr. 1963, pp. 98-109; pp. 105 e note n. 39 e 41, nella quale figurano opere di Brelich, de Martino, Lanternari, Bausani e Bianchi), che potrebbe fornire al *milieu* disciplinare statunitense spunti e risvolti utili per uscire dall'*impasse* metodologico-disciplinare del "paradosso di Eliade", in Europa sconosciuto: l'opera eliadiana è obsoleta e attualmente contestabile, ma costituisce il fondamento stesso della disciplina e non si può prescindere da un confronto con essa (si veda Călinescu, *ibi*, p. 116 e Doniger in *Foreword to the 2004 Edition*, in M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton 2004, pp. XI-XVI). Il «dissenso metodologico» e la «stima profonda» (per usare espressioni di Spineto nel suo articolo *Ugo Bianchi e Mircea Eliade* contenuto nel volume curato da G. Casadio, *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, Editrice Il Calamo, Roma 2002, p. 401) sintetizzati nel motto *nec tecum nec sine te*, come ebbe a dire tempo fa a proposito dell'opera eliadiana e in un contesto radicalmente differente Ugo Bianchi (in *Il metodo della filosofia della religione*, a cura di A. Babolin, I, La Garangola, Padova 1975, p. 171) si possono dunque applicare fruttuosamente anche al contesto statunitense. Il decostruzionismo, che ha costretto a riformulare le categorie analitiche della storia delle religioni e a ripensare la disciplina in quanto tale, si è abbattuto furiosamente sulla storia delle religioni statunitense di marca fenomenologico-eliadiana, per la quale non esistevano altre forti correnti come lo storicismo in grado di rispondere alle mutate esigenze metodologiche e di rifondare l'edificio storico-religioso. Ripensare Eliade e il suo sistema ha significato automaticamente mettere in crisi l'autonomia della disciplina nella sua integrità, riassorbita o parcellizzata da altri insegnamenti (antropologia, sociologia, etc.). Wedemeyer esprime con chiarezza questa situazione quando, con una colorita terminologia politica e gibbonsiana, scrive a proposito dell'"impero fenomenologico" «che [questo] negli ultimi anni è diventato moribondo: *le roi est mort* (aggiunge in nota: «*ou, du moins presque mort*»)» (p. XXV). Non

esistono però vie di fuga, poiché – continua l'autore dell'introduzione – nonostante il «posto vacante lasciato nello studio della religione dal declino e dalla caduta dell'impero fenomenologico» di Wach e Eliade, ancora non è stato designato alcun degno successore: «la fine della fenomenologia – della Scuola di Chicago, se si preferisce – non è stata causata da un'usurpazione: non c'è ancora nessuna alternativa che ci possa fare gridare incondizionatamente *vive le roi*» (p. XXV).

La decisa presa di posizione critica nei confronti dell'eredità di due figure tanto carismatiche quanto problematiche (per motivi teologici Wach, per motivi ideologici Eliade) si palesa nei giudizi dei curatori, autori di due distinte introduzioni: secondo Wedemeyer l'esistenza di una scuola di Chicago è comprensibile solo una volta decostruita come invenzione post-wachiana ad opera di J.M. Kitagawa (p. XIX), mentre Doniger ricorda, sulla scorta del giudizio di molti critici, come Eliade (o meglio, il suo metodo) non sia sopravvissuto al giudizio della storia: «la storia getta la sua ombra sul suo lavoro, così come sulla sua vita, secondo modalità che Eliade stesso non sarebbe mai stato disposto ad accettare» (p. XXXIV). Ad ogni modo i punti di vista e le opinioni multiformi espressi dagli autori offrono un quadro quanto mai vivo dell'esegesi eliadiana e della storiografia contemporanea della storia delle religioni. Se alcuni degli articoli ricapitolano posizioni critiche degne di attenzione e interesse, ma a vario titolo più discutibili (in particolare quelli di Wasserstrom, Dubuisson, Mocko e Ginzburg), i contributi di Kippenberg, Alles e Preston riguardo Wach e quelli di Călinescu, Faivre, Idel, Rennie, Smith e Turcanu per le sezioni eliadiane, sono capitoli fondamentali della contemporanea storiografia della storia delle religioni, e in alcuni casi offrono aggiornamenti indispensabili per un'approfondita conoscenza della storia della disciplina.

In una situazione nella quale il costante flusso di pubblicazioni di opere nuove o inedite rende sempre più difficile stabilire un definitivo punto di arrivo della ricerca dal quale poter ripartire, il testo licenziato da Wedemeyer e Doniger rappresenta una lettura appassionante, con alcuni contributi eccellenti e fondamentali, con altri di più difficile collocazione ma non meno stimolanti, che risente come è ovvio del clima post-decostruzionista attualmente in voga nel dibattito statunitense. Il testo coraggiosamente non propone nessuna facile via di fuga riduzionistica, ma si propone nel panorama attuale, per parafrasare un'immagine sfruttata da Rennie nel suo articolo, come un ulteriore tassello nel mosaico infinito del recente dibattito storiografico eliadiano (cfr. p. 211).

Leonardo Ambasciano

A. Napp, *Templer Mythen... und was dahinter steckt*, Leffler Medienverlag, München 2010, pp. 133. ISBN: 978-3936457506.

Al di là del titolo accattivante e della grafica ricchissima di illustrazioni, che potrebbero far pensare ad un'opera di semplice divulgazione, il libro è un serio e ben documentato studio sulla mitologia fiorita intorno ai Cavalieri del Tempio. L'autrice, che si era già distinta in passato per i suoi studi sui Templari, ha ospitato in quest'agile volume un'efficace confutazione di tutte le erronee teorie in merito al famoso ordine, da quelle più smaccatamente bislacche a quelle più insidiose, perché ormai entrate a far parte dell'immaginario comune.

La premessa fornisce la chiave di lettura dell'intero libro: al di fuori dell'ambiente degli studiosi proliferano le pubblicazioni, le pagine internet e i programmi televisivi apparentemente scientifici i quali, fondati sulla più completa ignoranza dell'ambiente sociale, religioso ed economico in cui i Templari operavano, "conducono ad incomprensioni e rilevanti spostamenti di prospettiva" laddove "il sensazionalismo è troppo spesso posto al di sopra della ricerca della verità storica" (p. 4). E così, capitolo dopo capitolo, l'autrice espone gli argomenti più "scottanti" della storia templare, analizzandoli con profondità e giudicandoli alla luce delle più recenti acquisizioni storiografiche.

Il primo capitolo (*Die Anfänge des Ordens*) si occupa anzitutto della fondazione dell'ordine, che qualche fonte attribuisce a nove cavalieri. Un numero al quale si è voluto attribuire un significato mistico, fin dalla testimonianza di Guglielmo di Tiro, a sua volta creatore dell'erronea tradizione secondo la quale l'ordine avrebbe stabilito la propria sede all'interno della Cupola della Rocca di Gerusalemme. Altri testimoni, però, contrastano o escludono queste letture. L'autrice riassume i primi anni della storia del Tempio e ne ricolloca le origini nell'alveo della normativa canonica del tempo. Tra le diverse moderne interpretazioni sviluppate intorno alla figura del fondatore Hugues de Payens, prese in esame dall'autrice, salta agli occhi quella che lo considera un cavaliere italiano proveniente dalla città di Nocera.

Il secondo capitolo (*Architektur und Zahlenmystik*) indaga il mito, originatosi nel corso del XIX secolo, che fa dei Templari gli inventori dello stile gotico e di un presunto messaggio cifrato in esso racchiuso. Uno dei falsi presupposti di quest'interpretazione è l'ingiustificata attribuzione ai cavalieri di numerose opere architettoniche, spesso di forma ottagonale o circolare, che con essi non hanno nulla a che fare: lo scopo è quello di individuarne un caratteristico stile che rimandi a spiegazioni numerologiche, cabalistiche o cosmologiche attraverso documenti fasulli (come quello attribuito ad Onorio III) attraverso fantasiose interpretazioni di edifici scorrettamente considerati come esempi di architettura templare. La conclusione è che «uno speciale stile templare non esiste» (p. 24) e che gli edifici ecclesiastici veramente templari, lungi dall'essere l'ossessiva riproduzione della forma della Cupola della Rocca o del Santo Sepolcro di Gerusalemme, generalmente si adeguavano alle pratiche costruttive della regione in cui venivano edificati.

Alla simbologia templare è dedicato il terzo capitolo (*Templersymbolik*) che risponde alla diffusa quanto abusiva tendenza di attribuire all'ordine stili o raffigurazioni del tutto comuni in epoca medievale (forme circolari o poligonali, croci patenti, rosette, immagini demoniache, pitture murali geometriche o cosmologiche).

Il quarto capitolo (*Der Heilige Gral und die Templer*) affronta l'ormai popolare diceria secondo la quale i Templari sarebbero stati i custodi del sacro Graal, a sua volta variamente identificato con oggetti diversi, non da ultima la presunta discendenza sanguigna del Cristo perpetuata attraverso la stirpe di Maria Maddalena. Anke Napp ricostruisce fin dall'inizio l'epopea del Graal come oggetto palpabile, una reliquia che subì numerose trasformazioni e che già in epoca medievale, secondo alcuni, era stata messa in relazione con l'Ordine cavalleresco dalla penna del poeta bavarese Wolfram von Eschenbach. Il percorso

si spinge sino all'epoca moderna, alla creazione della triade Graal-Templari-Catari e ai fortunati romanzi di Dan Brown.

Il capitolo successivo (*Die Geheimstatuten und der Professritus*) è dedicato all'accusa, formulata a partire dal secolo XVIII, secondo la quale i Templari avrebbero favorito al proprio interno lo sviluppo di una ristretta cerchia di iniziati "eretici" le cui credenze non avevano nulla a che fare con l'insegnamento della Chiesa cattolica. A questo gruppo di iniziati sono state variamente attribuite le fondazioni di questa o quell'altra moderna setta occulta, che si pretende abbia potuto attraversare i secoli e giungere fino ad oggi. Di qualche segreta regola iniziatica templare vennero addirittura prodotte diverse versioni manoscritte, sedicenti documenti sottratti agli Archivi Vaticani, naturalmente tutti falsi. Il punto di partenza di queste elucubrazioni risiede nella storia reale dell'ordine, il quale a partire dal 1307 venne accusato di praticare rituali di idolatria, blasfemia e sodomia durante i propri rituali di accoglienza. Una tale accusa ha prestato il fianco alle più fantasiose ricostruzioni: l'autrice ne fornisce una corposa serie di esempi, con ampie citazioni tratte dalle deposizioni processuali dei cavalieri, e mette in luce l'impossibilità di presumere l'esistenza di quella specie di società segreta templare che diversi autori, in passato, hanno preteso di poter individuare.

All'oggetto più noto al quale, secondo l'accusa, i Templari avrebbero prestato adorazione idolatrica, è dedicato il sesto capitolo (*Der Baphomet*). A partire dal Settecento la fantasia esoterica di alcuni scrittori si è infatti esercitata nella ricerca del misterioso idolo bafometico su edifici, miniature ed oggetti di varia provenienza. Passando dal *mysterium revelatum* del barone Hammer-Purgstall al bafometto androgino di Eliphas Lévi, Napp riconduce alle sue vere motivazioni l'origine dell'accusa di adorare la famosa "testa": in un ambiente già propenso a credere all'esistenza di un culto idolatrico nei confronti di Maometto, ed in presenza di una serie di leggende medievali che avevano per protagonisti miracolose teste magiche, chi organizzò il processo contro i Templari trovò un fertile terreno per edificare su tali presupposti una potente architettura accusatoria.

In questi ultimi decenni, dopo che il Bafometto era stato identificato in un numero quasi infinito di oggetti, alcuni dei quali appositamente falsificati allo scopo, è nata una nuova pista di indagine che vorrebbe far coincidere il famigerato idolo in forma di testa con l'immagine di Cristo raffigurata sulla Sindone di Torino (capitolo settimo, *Das Grabtuch von Turin*). L'autrice segue con competenza la moderna letteratura critica sull'argomento, dimostrando una buona conoscenza anche delle pubblicazioni italiane (cosa rara, tra gli studiosi stranieri); brevemente ma efficacemente pone di fronte agli occhi del lettore le differenze esistenti tra quanto viene descritto nei resoconti dei processi templari e la forma e la natura delle immagini di Cristo che sono state messe in relazione con la Sindone, in particolare il volto del cosiddetto "mandilio di Edessa". Napp dimostra l'inconciliabilità di questi oggetti così diversi tra loro, ed esamina le più importanti argomentazioni che, a dire di certi sostenitori dell'autenticità della Sindone, dimostrerebbero la presenza della reliquia presso i Cavalieri nel XIII secolo. Non manca l'esame dei testi recentemente presentati in favore di quest'ipotesi da parte di Barbara Frale: una let-

tura errata ed una traduzione tendenziosa di un manoscritto inedito del processo templare di Carcassonne.

Il capitolo ottavo (*Weiterleben der Templar*) affronta il tema della pretesa sopravvivenza segreta dell'Ordine dopo il suo scioglimento ufficiale del 1312, che nasce dal tentativo, attuato in epoca moderna, di attribuire ai Templari la fondazione delle logge massoniche scozzesi. L'autrice insegue una serie in continua crescita di sedicenti massonerie templari e falsi ordini cavallereschi, ciascuno dei quali, sulla base di documenti falsi, pretende di poter dimostrare la propria nobile origine (ognuno a discapito degli altri, naturalmente). Molto più prosaica è la vera sorte dei cavalieri, i quali nella maggior parte dei casi furono riassorbiti da altri ordini religiosi e non fondarono alcunché.

L'ultimo capitolo è quello dedicato al famoso "tesoro" (*Der Schatz der Templar*). Nonostante i modi anche notevolmente diversi con i quali questo misterioso tesoro è stato descritto, è ancor oggi diffusa la leggenda secondo la quale i Templari, prima del loro arresto, sarebbero riusciti ad occultare un ingente tesoro; un tesoro che per alcuni consiste in semplice denaro, per altri in vari oggetti di natura più o meno esoterica. Dopo aver chiarito quali fossero le reali disponibilità economiche dell'ordine, ed averle comparate con quelle degli ordini religiosi dell'epoca, l'autrice ricostruisce in maniera convincente l'origine della leggenda che ha rappresentato quello dei Templari come un ordine ricco al di sopra di qualunque altro, del cui tesoro ancor oggi qualcuno va alla ricerca. La truffa di Pierre Plantard e del suo "Priorato di Sion", attualmente così in voga, è specchio di una tendenza ad associare tra loro realtà eterogenee (si pensi, ad esempio, al mito di Rennes-le-Château) nell'intento di ricreare un apparente unico disegno esoterico complessivamente decifrabile.

Il volume è indirizzato a quei giudiziosi lettori non specialisti che desiderino verificare la credibilità storica di certe fantasiose ricostruzioni, così diffuse al di fuori dell'ambito accademico. A simili ricostruzioni nessuno storico presterebbe attenzione: ma in realtà lo smascheramento dei miti esoterici che pretendono di poggiare su fondamenta credibili del passato è di somma utilità anche per lo studioso che ne voglia indagare in maniera scientifica la genesi e lo sviluppo. Completamente svincolati dalla realtà degli eventi che pretendono di interpretare, questi miti costituiscono di per sé stessi, e non per ciò che falsamente raccontano, un tema che merita di essere esplorato. Il volume risulta dunque utile non solo agli appassionati di storia templare, ma a chiunque si voglia occupare in modo sistematico di uno dei tanti esempi di moderna riscrittura della storia in senso mitico. A questo proposito, credo che l'opera di Anke Napp possa essere efficacemente integrata dal libro, uscito in Italia qualche anno or sono, di Mario Arturo Iannaccone (*Templari. Il martirio della memoria*, Sugarco, Milano 2005). L'accostamento di competenze diverse – quella di una studiosa di Templari, fondamentalmente esperta di storia medievale, e quella di uno studioso più concentrato sul fenomeno dell'emergenza di nuovi movimenti religiosi e sulla genesi dei miti in epoca moderna – può aiutare a creare un quadro sufficientemente completo della mitologia templare tanto di moda nel mondo contemporaneo.

Andrea Nicolotti

Gli Etruschi e Roma: fasi monarchica e alto-repubblicana. Atti del XVI Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria (2008) (Annali Della Fondazione per il Museo Claudio Faina, XVI), ed. Giuseppe M. Della Fina, Edizioni Quasar, Orvieto 2009, pp. 480. ISBN 978-88-7140-421-9.

Questo sostanzioso volume, il sedicesimo dell'importante collana degli Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina, raccoglie gli atti del convegno del 2008, svoltosi ad Orvieto, dal titolo *Etruschi e Roma: fasi monarchica e alto-repubblicana*. Dal 1980 la Fondazione promuove questa iniziativa, divenuta ormai un appuntamento di rilievo nel panorama degli studi archeologici italiani, attraendo un pubblico qualificato, composto da affermati specialisti e giovani ricercatori.

Il tema del convegno riguarda il rapporto tra cultura etrusca e nascente città di Roma. Si tratta di un argomento complesso perché dai risvolti storici importanti, non solo per lo studio della cultura etrusca nell'arco cronologico compreso tra VIII e VI sec. a.C., ma soprattutto per un ritratto, che sia dai contorni più nitidi, dell'ambiente culturale in cui sorge e poi si sviluppa la Roma dell'età monarchica.

Nel complesso il volume, abbastanza eterogeneo nella sequenza dei contenuti, va inquadrato nella matrice etruscologica della collana che lo ospita, ma ad uno sguardo più ampio esso si colloca sulla scia di una questione antica, ovvero il dibattito degli autori antichi relativo alle forme assunte dalla città primitiva e teso ad una forte volontà di classificazione di Roma, se città etrusca o greca o una forma ibrida più complessa.

Analizzando rapidamente molti dei singoli contributi si potrà penetrare nel vivo delle riflessioni che hanno animato il volume e ci si renderà conto anche della preponderante necessità dell'analisi delle componenti religiose nello studio archeologico e linguistico del periodo in oggetto.

Dopo la sintetica introduzione di Giovanni Pugliese Carratelli, apre il volume un saggio di Carmine Ampolo (*Presenze etrusche, koiné culturale o dominio etrusco a Roma e nel Latium vetus in età arcaica?*, pp. 9-41) in cui l'autore riconsidera la natura del "dominio" etrusco in Roma e dell'ambiente culturale arcaico del *Latium Vetus*. Soffermandosi sulle testimonianze epigrafiche di lingua etrusca rinvenute a Roma, lo studioso ne ricava la ragione che lo conduce ad affermare che esse testimoniano esclusivamente una mobilità sociale di famiglie ed individui, a sottolineare l'assenza di ritrovamenti, a Roma, di epigrafi in lingua etrusca che abbiano un carattere pubblico, e ad evidenziare che il latino sia l'unica lingua ufficiale a Roma nel VI sec. a.C., nonostante una dinastia di origine etrusca e una *koiné* culturale marcata come tale. Lo studioso prosegue affermando, di conseguenza, che la presenza etrusca in Roma, variamente affermata dalle fonti letterarie, sarebbe da ridimensionare verso relazioni personali, anche perché le fonti che ne trattano classificandola come dominio, la riconducono al solo riferimento a Porsenna, re di Chiusi. Si analizzano poi le fonti che forniscono evidenti elementi che rendono possibile e chiara la sottomissione di Roma a Porsenna, in genere offuscata da episodi di eroismo romano. In sostanza Ampolo critica le attuali posizioni storiografiche di studiosi che

ripropongono, pur con aggiornamenti, vetuste teorie della storiografia del XIX e della prima metà del XX secolo, lasciando indefinita la natura della presenza etrusca in Roma e nel Lazio, propendendo comunque per una presenza «di elementi culturali all'interno di una *koiné* tirrenica», nell'impossibilità di ricostruzioni precise e generali.

Meno legato al tema specifico del convegno e maggiormente orientato alle relazioni tra Roma e civiltà preromane dell'Italia centrale nell'ultimo millennio a.C., il breve contributo di Giovannangelo Camporeale (*Debiti di riconoscenza di Roma verso gli Italici*, pp. 43-50) offre spunti di ricerca e suscita riflessioni sul confronto tra il grado di attenzione rivolto all'acculturazione in senso romano delle culture italiche e il grado di approfondimento dell'interesse rivolto alla propensione di Roma verso l'accoglienza di elementi italici, in un continuo interscambio.

Giovanni Colonna (*Il mito di Enea tra Veio e Roma*, pp. 51-92) si occupa del mito di Enea quale patrimonio comune di Romani e Veienti circa la remota origine delle loro città, mito che questi ultimi rivendicano come proprio possesso dal V sec. a.C., al tempo dello scontro e assedio che porterà alla fine della città etrusca. L'autore già in passato aveva rivolto la sua attenzione alle convergenze culturali tra le due città ma vi torna in questa occasione a causa di un interessante rinvenimento, avvenuto in uno dei cantieri operanti nel quadro del Progetto Veio della Sapienza, in località Campetti. Si tratta di un cospicuo frammento di statua fittile policroma, rappresentante un fagotto che doveva essere posto orizzontalmente sulle spalle di un portatore maschile. L'analisi stilistica, la comparazione di tale tema iconografico con altri e con le fonti letterarie conducono lo studioso ad ipotizzare, con convincenti elementi, che trattasi della celebre scena di Enea che, in fuga da Troia e recando con sé Anchise sulle spalle, gli affida i *sacra* avvolti in un peplo, motivo sconosciuto alle raffigurazioni greche del mito. Da ciò l'ipotesi che il gruppo, cui il frammento doveva appartenere, costituisse la prova del culto di Enea in Italia centrale nel V sec. a.C. e che tale prova sia offerta dalla città di Veio in cui probabilmente l'eroe era raffigurato in veste di fondatore. Tutto ciò non in un contesto privato ma pubblico, nello spazio consacrato del santuario cittadino di Campetti Sud. Oltre a ciò, i rinvenimenti frequenti in Veio di repliche di tale gruppo, note da tempo, acquistano nuovo valore dando uno spunto per la caratterizzazione eminentemente locale del culto veiente di Enea, dato che nulla di comparabile è stato rinvenuto nelle altre città dell'Etruria. Infine, sulla scia delle nuove acquisizioni, Colonna afferma la stretta dipendenza dal mondo latino del culto etrusco di Enea. Le conseguenze di tali affermazioni conducono l'autore alla riflessione sulle testimonianze romane relative all'ascendenza troiana, da intendersi quali prese di posizione antietrusche o antipelagiche, ma comunque minoritarie rispetto ad un mito di fondazione indigena. In base a ciò si comprende l'esaltazione del culto di Enea in Veio al momento del riacuirsi, nel V sec. a.C., dell'antico conflitto con Roma.

Focalizzata intorno allo studio della storia religiosa in questa fase arcaica, la relazione di Mario Torelli (*Religione e rituali dal mondo latino a quello etrusco: un capitolo della protostoria*, pp. 119-154) pone attenzione ai prestiti tra religione etrusca e romana iniziando dai teonimi del *pantheon* etrusco derivati dalla lingua

latina. Da questa analisi, lo studioso ricava che tutte le divinità oggetto di questo accoglimento dal Lazio sono per lo più figure al centro di grandi feste collettive dalla precisa collocazione all'interno del calendario numano. Sottolinea poi che tale passaggio non può essere il frutto di un occasionale fenomeno di contatto, dato che in piena epoca storica queste divinità svolgono un ruolo non secondario nella vita religiosa tirrenica, aggiungendosi ad un *pantheon* già variamente articolato. La ragione di questo processo sarebbe così da inquadrare con l'esigenza di copiare le feste del popolo vicino da parte dei gruppi dai quali in epoca storica emergerà il popolo etrusco. Torelli prosegue estendendo l'accettazione da parte protoetrusca di elementi religiosi latini ad altri istituti di eminente valore ideologico e politico-sociale, tra i quali l'auspicio, anche se l'origine di questo può definirsi panitalica. Tutto ciò configurerebbe una originaria subalternità dei Protoetruschi ai Protolatini in fase molto arcaica, tra XI e X sec. a.C., in via di rovesciamento già a metà dell'VIII sec. a.C., in cui i gruppi da cui si originerà il popolo etrusco dovevano percepire una certa superiorità dei vicini Protolatini, la cui formazione appare avanzata già dal X sec. a.C., denotando una forte autocoscienza etnica rispetto ad altri *ethne* della penisola.

L'intervento di Torelli si presta tuttavia a delle osservazioni, non nuove, che riguardano la sicurezza riposta nell'interpretazione in chiave iniziatica di numerose feste romane per le quali le attestazioni sono troppo esigue per consentire una sicura ricostruzione in questo senso. L'autore poi, avviandosi alla conclusione del suo intervento, effettua una comparazione con contesti tradizionali africani in cui opera la configurazione culturale delle attività metallurgiche come origine di "caste", fenomeno che viene ricondotto anche alla cultura protoetrusca, quale base di un successivo decollo economico rispetto alla compagine protolatina. La comparazione è condotta su base tendenzialmente fenomenologica poiché non si tengono nel dovuto rilievo i contesti africani e le loro peculiarità ma si isola l'elemento di interesse per trasferirlo, su basi non sicure, nella cultura protoetrusca, che si sarebbe costruita una marginalità consapevole rispetto all'ambiente circostante, per poi avvicinarsi alla componente più forte, ovvero quella dei Latini, detentori «dei segreti essenziali per la produzione del cibo e per la riproduzione sociale». La maggior parte delle affermazioni contenute in questo intervento si basano su precedenti teorie avanzate dall'autore la cui base antiquaria e congetturale è stata ampiamente sostenuta anche da autorevoli studiosi⁷. La parte comparativa ne fa un intervento fuorviante perché viene strumentalizzata e sottomessa esclusivamente alla mancanza dei dati senza entrare nel merito e nella complessità delle dinamiche dalle quali è isolato l'elemento "utile".

Armando Cherici (*Etruria – Roma: per una storia del rapporto tra impegno militare e capienza politica nelle comunità antiche*, pp. 155-175) si concentra sul tema della permeabilità romana in fatto di tecnica militare, ampiamente attestata dalle fonti letterarie e confermata dai ritrovamenti archeologici. Si delinea un quadro in cui per un lungo periodo, in campo tecnico-militare, l'Etruria offre modelli a Roma, compresi elementi che saranno i cardini e i simboli della potenza della città. L'autore spiega poi la configurazione del pas-

⁷ Ad esempio C. Ampolo in «The Classical Review» 38/1(1988), pp. 117-120.

saggio, da questo iniziale rapporto di dipendenza o da un comune orizzonte condiviso tra Roma e le realtà vicine, alla supremazia che porterà la città a realizzare il suo impero. L'elemento fondamentale di tale distanziarsi di Roma, rispetto ai vicini, sarebbe da individuare nella precoce e progressiva adesione di fasce sempre più ampie di popolazione allo sforzo bellico e alla loro partecipazione allo stato, con il conseguente allontanamento da basi gentilizie. Ciò avrebbe i suoi riflessi nel passaggio dalla scarsa malleabilità ed esigua base numerica della *classis clipeata* serviana alla *turba scutatorum* di una sempre più organizzata formazione manipolare che lascia indietro l'Etruria con i suoi *principes*.

Adriano Maggiani (*Deorum sedes: divinazione etrusca o dottrina augurale romana?*, pp. 221-237) riesamina una questione, molto dibattuta, relativa a Varrone (in Serv., *Aen.* II, 163) a partire dal quale si pone il problema complesso dell'orientamento dei sacerdoti romani nelle operazioni di ripartizione del cielo per scopi divinatori. L'autore, nella sua serrata analisi, che lo porta a riconsiderare anche la prassi nell'inaugurazione del re Numa e la definizione esatta del *templum* con l'attenzione costante alle specifiche tecniche che distinguono la prassi romana dall'etrusca, riesce a ricondurre il passo varroniano in un contesto di prassi augurale romana cui apparterebbe il *templum* orientato a sud; ciò al contrario di eminenti etruscologi, che nel passo riconoscevano un frammento della scienza divinatoria etrusca. Maggiani procede oltre, ricongiungendo il passo ad un preciso contesto topografico mediante l'analisi dell'espressione *sedes deorum* che starebbe ad indicare concretamente l'arce e il colle capitolini in cui, tra l'altro, sorgeva uno dei due *auguracula* della città. Il suo intervento è ben articolato e ha il pregio non comune di ricostruire il rito riconoscendo nei racconti mitologici, sui quali si appoggia in gran parte la sua analisi, la stessa validità di quanto i riti ne possano riprodurre. Mediante ciò l'autore rinviene l'originalità nel delinearci della prassi romana in questo rituale pur nella pesantezza esercitata dal *corpus* religioso etrusco in materia.

Francesco Roncalli (*Mito, leggenda e disciplina etrusca visti da Roma*, pp. 239-259), partendo da un curioso episodio narrato da Plutarco, offre delle originali riflessioni in merito alla figura, agli strumenti tecnici dell'aruspice e alla bipolarità vecchio-fanciullo o senilità-infantilismo, che lo studioso rinviene in più contesti mitici di ambito etrusco e romano (ma in funzione anti-etrusca), tutti più o meno attinenti al collegamento tra aruspicina e regalità. L'autore, attraverso il riesame di alcuni particolari inerenti l'iconografia dell'aruspice in ambito etrusco, rinviene questa componente irrinunciabile per azioni rituali del genere, volte all'azione divinatoria appunto, che vede il coinvolgimento simultaneo della coppia adulto-giovinetto.

Aldo Luigi Prosdocimi (*Italia, Roma ed Etruria: aspetti degli scambi di lingua*, pp. 261-308) torna all'argomento di apertura del libro ma estende la sua relazione agli scambi di lingua tra Roma e l'Etruria. Per quanto riguarda le iscrizioni, l'autore si sofferma a rimarcare la necessità di considerare che le iscrizioni pubbliche possono essere considerate etrusche o paraetrusche anche se scritte in lingua latina, per il fatto che potrebbero mostrare etruscità a livello di lessico, morfologia e grafia, pur avendo un testo latino-romano. Procedo quindi a una minuziosa analisi linguistica di questi interscambi e interferenze

linguistici tornando anche all'inquadramento del nome di Roma e di Romolo e dell'aggettivo *romulus*, -a, -um.

Rimanendo in tema di interferenze linguistiche, l'intervento di Daniele F. Maras (*Interferenze culturali arcaiche etrusco-latine: la scrittura*, pp. 309-331) si incentra sulla scrittura ed è parte di un più ampio progetto dedicato all'analisi dei modelli alfabetici in uso nei diversi domini epigrafici dell'Etruria meridionale arcaica. Nello spazio del suo intervento, Maras espone i punti di contatto tra scrittura veiente e latina, con la relativa suddivisione in fasi. Il bilancio dello studio delle consuetudini grafiche lo porta a delineare una certa prossimità culturale di Roma a Veio, a partire dalla fine del VII sec. a.C., che si protrae per tutta l'età dei Tarquini per poi tornare ad adattarsi agli usi di Caere.

L'intervento di Filippo Coarelli (*Ercole in Etruria e a Roma*, pp. 373-381) è dedicato a Ercole con un particolare riguardo alla storia del suo teonimo che dalla forma etrusca *Herclē* porterà ad *Hercoles* e infine al classico *Hercules* e all'ingresso della divinità in Etruria in collegamento a componenti afferenti alla sfera della regalità. Lo studioso, al fine di fornire una esatta datazione, per quanto riguarda l'introduzione del culto di *Hercules* a Roma, riconsidera un importante passo di Plinio in cui si attribuisce a Vulca anche una statua della divinità. Secondo Coarelli, data la possibilità di dimostrare l'arrivo del dio dall'Etruria in un periodo non successivo al VI sec. a.C., la notizia pliniana permetterebbe di collegare questa operazione direttamente all'attività religiosa dei Tarquini.

Il volume, nel suo complesso, si distingue per la notevole e varia provenienza degli studiosi che offrono interventi di natura abbastanza eterogenea sia per contenuti che specializzazione, comunque prevalentemente di stampo archeologico-linguistico. Vi sono saggi di notevole interesse per la storia religiosa del periodo oggetto del convegno, ma non sempre a spunti originali è applicata una rigorosa metodologia, come si è messo in evidenza per la relazione di Torelli, in special modo nella conduzione della comparazione. La carenza di una prospettiva storico-religiosa penalizza, a mio avviso, anche l'intervento di Roncalli che, pur nella sua originalità, si presta a obiezioni riguardanti l'identificazione del personaggio descritto da Plutarco che non presenta, nel suo paramento sacro, sicuri caratteri che ne facciano un aruspice. L'autore ingloba l'episodio nel suo discorso ma trascura elementi che potrebbero aprire utili prospettive di ricerca, come la collocazione calendariale dell'evento alle idi di ottobre e la componente di ridicolizzazione, forse di un re, non sconosciuta a molti contesti festivi sia antichi che di interesse etnologico. Ciò penalizza in parte il dibattito su questo periodo storico che avrà delle conseguenze marcate sulla successiva configurazione culturale della città di Roma, che vede fatti di interesse religioso, inclusa la componente regalità, come questioni centrali.

Valentina D'Alessio

A. Alessandri, *Mito e Memoria. Filottete nell'immaginario occidentale*, Editori Riuniti, Roma 2009, pp. 219. ISBN: 9788864730028.

Il nuovo lavoro di Andrea Alessandri, già curatore di un analogo volume di testi per l'editore Marsilio (Sofocle, Fenelon, Gide, Müller, *Filottete. Variazioni sul mito*, Venezia 2009), si presenta programmaticamente distribuito in due parti. Nella prima, l'A. offre una diversa prospettiva, quella inaugurata sotto il magistero di Angelo Brelich, dalla quale meglio comprendere non solo la valenza culturale della rappresentazione tragica di Sofocle, ma anche i particolari temi che la agitano in relazione alle contingenze storiche dell'Atene del V sec., nonché gli eventuali messaggi che il poeta di Colono, in maniera anche «cifrata» e attraverso una risignificazione simbolica di alcuni elementi portanti del mito originario, avrebbe indirizzato al pubblico. Nella seconda parte, invece, attraverso esempi moderni e contemporanei, mostra gli esiti del mito di Filottete nella letteratura, nella poesia e nella rappresentazione iconografica. Un obiettivo, quest'ultimo, che rivela tutta la sua originalità⁸ nell'assunzione della prospettiva storico-religiosa quale ulteriore piano di lettura.

Il volume si apre con una propedeutica rilettura del Filottete sofocleo (pp. 11-45). Segue, sulla scorta dell'ormai classico testo di Arthur Pickard-Cambridge – *Le feste drammatiche di Atene* – la ricostruzione del contesto storico-culturale e calendariale all'interno del quale la tragedia veniva pensata, rappresentata e fruita: l'ambito festivo riservato a Dioniso nell'Atene del V secolo a.C. (pp. 47-58).

Successivamente (pp. 58-67), sono poste in rilievo le difficoltà con cui l'interprete moderno si pone di fronte al dramma antico. L'A. mostra come i diversi approcci analitici, artistico-letterari (Charles R. Beye) o filologico-antiquari delle fonti (Harold C. Baldry) utilizzati, dobbiamo ritenere, più in maniera esemplificativa e paradigmatica che esaustiva, si rivelino insufficienti a fornire chiavi di lettura capaci di aprire il testo ad una maggiore comprensione, soprattutto per quel che concerne la componente religiosa. Una constatazione naturale, crediamo, se si tiene conto che i due lavori prescelti non sono di molto posteriori (Baldry, ed. orig. 1971; Beye, ed. ita. 1974) al noto saggio di A. Brelich del 1965, che non era stato ancora tradotto in altre lingue.

In conseguenza di ciò, Alessandri giudica inadeguate le metodologie cor-

⁸ Altri lavori, infatti, a partire da altre prospettive d'analisi e relativamente ad altri miti tragici, si sono posti il medesimo obiettivo. Ad esempio, per il mito di Ifigenia si veda L. Secci (ed.), *Il mito di Ifigenia: da Euripide al Novecento*, Artemide, Roma 2008. Per il mito di Elettra si veda M. Yourcenar-S. Weil, *Elette. Letture di un mito greco*, a cura di D. Canciani-M.A. Vito, Medusa, Milano 2004; oppure S. Bajma Griga, *Elettra e altre Elette*, Trauben, Torino 2007. Per quanto riguarda il mito di Edipo si veda M. Bettini-G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2004. Ancora di M. Bettini: *Il mito di Elena. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2002. Sul mito di Antigone e sulla sua rielaborazione nell'ambito della letteratura, della filosofia, dell'arte e della musica si veda invece G. Steiner, *Le Antigoni. Un grande mito classico nell'arte e nella letteratura dell'Occidente*, Garzanti, Milano 1990; oppure: P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli Editore, Roma 2001; infine C. Molinari, *Storia di Antigone da Sofocle al Living theatre. Un mito nel teatro occidentale*, De Donato, Bari 1977.

rentemente usate nella ricostruzione contestuale della tragedia greca: ad esse contrappone la differente e innovativa prospettiva d'analisi introdotta dal noto storico delle religioni. La tragedia del V secolo a.C. è pertanto considerata *documento di una religione*, il politeismo greco, e "strumento rituale" che fonda e ri-fonda, attraverso la riattualizzazione scenica del tempo mitico e dei suoi particolari protagonisti, gli eroi, la realtà socio-politica della città (pp. 68-75). Proseguendo nella presentazione della prospettiva scelta, sono considerati gli apporti scientifici di altri storici delle religioni: Dario Sabbatucci (pp. 75-79), Jean-Pierre Vernant (pp. 79-81) e Marcello Massenzio (pp. 93-95).

L'A. procede con la disamina della strettissima connessione tra rappresentazione tragica, quale documento religioso, e culto dionisiaco. Egli pone così in comparazione tre diversi miti attinenti alla fondazione di culti dionisiaci locali – Atene, Eleutere e Orcomeno. Il risultato è l'identificazione di una struttura narrativa sottesa ai miti stessi, uno schema scomponibile in tre sequenze principali: «l'arrivo di Dioniso e il contestuale rifiuto della comunità ad accoglierlo; la manifestazione della collera divina attraverso l'alterazione della condizione normale (malattia, follia); l'adesione a Dioniso variamente modellata» (p. 85). Secondo la lettura di Alessandri, la struttura tripartita sottenderebbe anche le *Baccanti* di Euripide. Una conclusione forzata, riteniamo, se si tiene presente che in tale tragedia «Penteo sperimenta, suo malgrado, la forma più estrema di cambiamento [...] lo sbranamento da parte delle menadi» (p. 89). E sperimentare "malgrado la propria volontà" non reputiamo possa essere considerata una forma di adesione, vista la totale assenza di una benché minima forma di volontarietà, seppure indotta – come nel caso dei tre miti considerati – dalla malattia o dalla follia. Semmai, più verosimilmente, le *Baccanti* di Euripide si presta ad essere letta, al pari degli altri "miti dell'arrivo", «come una variazione sulla fondazione del culto di Dioniso» (p. 89)⁹.

L'A., successivamente, pone in luce come la tragedia consenta alla comunità, riunita per la rappresentazione, di valutare "dal di fuori" la realtà politica della propria città (p. 94); e permetta allo spettatore ateniese sia di vedere oggettivati nell'alterità eroica evocata nel dramma i fattori capaci di incrinare il nuovo sistema democratico, sia di aderire consapevolmente al sistema medesimo (p. 95). In tutto ciò, un ruolo determinante è riservato al poeta, di cui l'A. evidenzia la funzione di «mediatore tra "mito" e società, tra "mito" e storia» (p. 92).

Le considerazioni introduttive sul teatro consentono ad Alessandri di scorgere nella trama del *Filottete* un duplice livello di svolgimento. Il primo è più immediato e manifesto, e si oggettiva nel palese conflitto tra l'eroe ripudiato dai suoi compagni e la comunità achea rappresentata dalla compagine militare. Un dissidio che rischia di rimanere senza ricomposizione per l'eccessiva traco-

⁹ Una ulteriore lettura storico-religiosa delle *Baccanti* di Euripide, che spieghi diversamente la difficoltà di interpretare lo sbranamento di Penteo come una forma di adesione a Dioniso, è quella di I. Venturi, *Dioniso e la democrazia ateniese*, Bulzoni, Roma 1997. L'autrice individua il motivo dell'opposizione del re di Tebe alla divinità nei seguenti termini: «Ed ecco il nocciolo dello scontro tra Penteo e Dioniso: regalità contrapposta a democrazia» (p. 233). Uno scontro che spiegherebbe, dunque, anche la sorte riservata al figlio di Agave: «cacciato e ucciso come un animale» (p. 237).

tanza con cui ognuna delle due parti difende la propria posizione. Il secondo, invece, è più «segreto e cifrato» (p. 97), per la cui comprensione l'A. avvia una personale quanto interessante rilettura della tragedia in questione.

L'interpretazione non è limitata al solo testo sofocleo in sé concluso. Infatti, al fine di renderne comprensibili certi termini simbolici per via comparativa, è chiamata in causa le *Troiane* di Euripide. Lo spunto è fornito dai versi conclusivi del *Filottete*, dove Eracle esorta i futuri conquistatori di Troia a rispettare *le cose degli dèi*, ovvero a rifuggire da qualsiasi forma di *hybris*. Queste parole, nelle considerazioni dell'A., si presterebbero «a essere lette come una *risposta* cifrata di Sofocle» alla variante narrativa euripidea della barbara distruzione di Ilio presentata nel suo dramma (p. 125). Il suggerimento gli sarebbe giunto dalla vittoria navale ateniese di Abido e Cizico su Sparta, avvenuta tra il 411 e il 410 a.C., e dal potenziale rischio che questa avrebbe potuto comportare: la riproposizione del medesimo scenario ispiratore della c. d. «trilogia troiana» euripidea del 415, vale a dire la feroce conquista ateniese della colonia spartana di Melos avvenuta nel 416 a.C. In questi come in altri casi, sottolinea l'A., i poeti tragici traggono ispirazione da accadimenti storici contingenti per operare, attraverso un procedimento di natura simbolica, l'elaborazione personale della vicenda mitica originaria (p. 132).

Stabilito il messaggio che Sofocle avrebbe calato nella sua opera – l'astensione dalla tracotanza –, Alessandri passa a individuare il particolare elemento del *Filottete* che, risignificato simbolicamente, avrebbe preservato la sfera umana da un simile rischio: esso è riconosciuto nell'arco e nella maggiore centralità conferitagli rispetto al suo detentore nella presa di Troia. L'arma sarebbe divenuta, dunque, nel progetto del poeta, strumento di mediazione del conflitto tragico. Ovvero, strumento d'impedimento all'insorgenza di qualsiasi forma di *hybris* umana e strumento di deresponsabilizzazione della sua azione, che verrebbe così allontanata dal piano umano per essere proiettata in una dimensione metastorica.

L'A. cerca di identificare, attraverso la comparazione storico-religiosa, la particolare valenza che Sofocle, rielaborando alcuni elementi della tradizione – simboli e pratiche coeve –, avrebbe conferito all'arco. Così, a un primo livello, la straordinarietà dell'arma, il suo essere residuo di un mondo sovrumano e la sua natura costitutiva sarebbero comprensibili alla luce della tipologia «feticcio». Mentre la sua capacità di deresponsabilizzare gli uomini assumendo su di sé il peso di un'azione particolarmente «forte» potrebbe essere letta alla luce della tipologia del «capro espiatorio» (p. 138). A sostegno di tali valutazioni, l'A. rammenta come il contesto culturale greco dell'epoca conoscesse una festa, i *Thargelia*, dove i protagonisti rituali erano due uomini, i *pharmakoi* (p. 139). Una simile interpretazione comparativa, precisa Alessandri, non propone di equiparare *tout court* l'arma al feticcio o al capro espiatorio, ma mira a evidenziarne la partecipazione al solo livello simbolico (p. 141). Tuttavia, alcune considerazioni possono essere proposte a riguardo. Il «feticcio», infatti, come tipologia storico-religiosa, più che indicare un oggetto effettivo, si riferisce a un qualcosa di fabbricato da uomini, un oggetto rituale, e non spostato nettamente nell'ambito mitologico, al modo dell'arco di *Filottete*. E ancora, gli elementi che lo compongono, seppure considerati intrinsecamente potenti, sono reali, materiali,

e non, come nell'arma eraclea, sostanze immaginarie, né, tanto meno, appartenute a esseri mostruosi e perciò stesso favolosi – il sangue dell'Idra di Lerna con cui sono impregnati i dardi, ad esempio. Inoltre, al feticcio verrebbe reso un regolare culto, mentre nella circostanza drammatica il tributo sacrificale è riconosciuto *una tantum*, alla fine della sua azione "incivilitrice", che consiste nella conquista di Ilio al cosmo ateniese. Nel caso del simbolico collegamento al "capro espiatorio", poi, va ricordato che i *pharmakoi*, alla fine del rito, sono espulsi definitivamente dalla collettività; laddove l'arco, al contrario, è oggetto di una necessaria quanto ineluttabile azione di recupero da parte della comunità achea al fine di potersi assicurare la vittoria e la finale espugnazione della roccaforte nemica. L'uso di tipologie storico-religiose, dunque, sebbene efficace sul piano del pensiero e dell'elaborazione critica, non può essere tradito da un approccio che rischia di scadere in parametri troppo generici, finendo per non fornire risposte.

Oltre al feticcio e ai *Thargelia*, è infine passato al vaglio un terzo contesto dal quale il poeta avrebbe tratto spunto per la sua rielaborazione simbolica dell'arco: il rituale centrale dei *Bouphonia*, dove è presente il coltello sacrificale, la *machaira*. A partire dal mito fondante il rito e in base all'interpretazione proposta dall'A., lo strumento rituale da taglio assumerebbe caratteristiche soggettive tali da agire al posto dell'uomo e, in conseguenza di ciò, verrebbe infine riconosciuto colpevole di un'azione stimata come "eccessiva": l'uccisione del bue. La *machaira*, in quanto soggetto agente, sgozzando l'animale avrebbe ceduto al proprio "istinto" e, esorbitando dalle proprie funzioni, avrebbe esercitato un diritto improprio, «atteggiamento, questo, che adombra, in qualche misura, una forma di *hybris*» (p. 145).

Posto ciò, Alessandri passa alle analogie tra il rituale centrale dei *Bouphonia* e la rappresentazione "rituale" del *Filottete*, due circostanze liturgiche parimenti indirizzate alla riaffermazione e alla preservazione del cosmo ateniese. In entrambe le occasioni il fine è raggiunto insistendo sulla presa di distanza dall'"eccesso" – dalla *hybris* – simbolicamente guadagnata attraverso una azione rituale. In essa, un oggetto, lo strumento latore di morte – la *machaira* nei *Bouphonia* e l'arco di Eracle nel *Filottete* – sarebbe dotato di una propria personalità al punto di operare al posto dell'uomo e di farsi completamente carico del «peso di un gesto ambivalente (l'uccisione dell'animale allevato, la distruzione di Troia) che sembra configurarsi tanto "mostruoso", quanto necessario. [...] Attribuendo all'arma la responsabilità dell'azione "eccessiva", quest'ultima è destoricata: l'atto tremendo, ma necessario, viene compiuto, e, al contempo, tenuto a distanza» (pp. 146-147).

Una simile ricostruzione delle modalità e degli elementi della tradizione, a partire dai quali Sofocle avrebbe rivisitato simbolicamente i connotati dell'arco al fine di farne lo strumento d'argine alla *hybris* umana, si presta ad ulteriori considerazioni.

Il detentore del coltello preposto all'atto cruento è detto *sphageus*. Di questo nome d'agente, J. Casabona ha messo in luce le connotazioni politiche a partire dalla correlazione con i due nomi verbali *sphagē* e *spházo*: *sphageýs*, «comme [sphagē et spházo], il se dit de l'auteur de meurtres en case de guerre

civile»¹⁰. Anche M. Detienne e J. Svenbro, da parte loro, rilevano come la parola *sphagē* nel vocabolario anatomico di Aristotele (*Ricerche sugli animali*, I.14, 493 b 7) designi la gola aperta. E ancora, da un punto di vista legislativo, da Solone fino agli oratori del IV a.C., *sphagē* era principalmente connesso con i massacri fratricidi, e con le carneficine compiute nei colpi di Stato e nei «cambiamenti di costituzione»¹¹.

Quindi, se il coltello avesse dovuto evocare uno scenario di sangue, questo poteva essere più verosimilmente, in virtù del suo detentore – lo *sphageus* –, quello della guerra civile. Il rientro dell'arco, a questo punto, avrebbe probabilmente suscitato nell'immaginario collettivo più lo spettro di una guerra fratricida che un messaggio di astensione dalla *hybris*. Il richiamo alla guerra civile è maggiormente fondato se si tiene debito conto degli avvenimenti socio-politici coevi alla rappresentazione del *Filottete*, ovvero, la caduta del governo democratico, il governo oligarchico dei Quattrocento e il successivo ristabilimento della condizione di legittimità politica. Il collegamento «arco → *machaira* → guerra civile» era destinato ad affiorare ancor più, durante la rappresentazione drammatica, all'ascolto delle rabbiose parole di Odisseo pronunciate contro Neottolema nel momento in cui il giovane si risolve di abbandonare la vile impresa di recupero dell'arma per aiutare lo sventurato Filottete: «dunque non contro i troiani, ma con te faremo la guerra!» (v. 1253).

All'assimilazione simbolica «*machaira* → arco di Filottete» andrebbe aggiunta un'ulteriore considerazione. Nel dar credito a G. Roux¹², come hanno fatto M. Detienne e J. Svenbro, la *machaira* non risulterebbe inclusa nel corredo militare previsto dal guerriero greco; dal che deriverebbe per lo spettatore una certa difficoltà nel creare una *connessione logica* tra l'arco e il coltello; arma, quest'ultima, ritenuta in uso per il combattimento solo presso i barbari, gli stranieri: i traci, i persiani, i colchi¹³. Una connotazione esotica che, volendo spingere al massimo la nostra interpretazione, potrebbe essere confermata dalla sanzione finale cui è sottoposta la *machaira* dopo l'esito del «processo» intentato durante il rituale svolto nei *Bouphonia* per l'uccisione del bue: il fatto che l'arma

¹⁰ J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grèce, des origines à la fin de l'époque classique* (Publications des Annales de la faculté des lettres et sciences humaines d'Aix, n. s. 56), Aix-en-Provence, 1966, p. 178. Inoltre, «*Les deux mots [sphagē et spházō] s'emploient dans des circonstances identiques. Les orateurs attiques, Platon, Xenophon désignant par sphagáí des massacres provoqués par des guerres civiles*», p. 175. Lo studioso prosegue rilevando che *sphageýs*, «comme [sphagē et spházō], connaît des emplois qui ne concernent pas le sacrifice» e, «dans le décret de Patroclidès, sphageýs est associé à tyrannos et désigne des actes des caractères publics, passibile de la peine de mort, tandis qu'un assassinat proprement dit, désigné par phónos», p. 178. Il medesimo studio è citato da M. Detienne, *Pratiche culinarie e spirito di sacrificio*, in M. Detienne-J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Boringhieri, Torino 1982, p. 159, p. 204 n. 15.

¹¹ M. Detienne-J. Svenbro, *I lupi a banchetto o la città impossibile*, in M. Detienne-J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, cit., p. 159.

¹² G. Roux, *Meurtre dans un sanctuaire sur l'amphore de Panagurišté*, in «Antike Kunst» 7(1964), pp. 30-41 che chiama in causa documenti figurati. In particolare cfr. pp. 34-35.

¹³ M. Detienne-J. Svenbro, *I lupi a banchetto o la città impossibile*, in M. Detienne-J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, cit., p. 161.

venga gettata in mare potrebbe significare il suo ritorno ad un mondo altro, se non divino quanto meno straniero, barbaro, una specie di rinvio al mittente¹⁴.

Questa ultima osservazione ci dà modo di porre ulteriormente in luce, a partire da una constatazione di natura prettamente religiosa, la problematicità che solleva la rivisitazione simbolica dell'arco alla luce della *machaira* e della sua proposta colpevolezza di *hybris* avanzata da Alessandri. Infatti, nel santuario di Delfi il coltello sembra rivestire una rilevante centralità, testimoniata oltre che dalla sua personificazione in Macaireo (Coltello), figlio di Daitas (Banchetto), anche dal fatto che lo stesso Apollo è circondato da inservienti, armati del coltello sacrificale, pronti a sgozzare la vittima. Inoltre, come rileva ulteriormente M. Detienne: «In nessun altro luogo si trova, in pieno santuario, un elogio più vistoso dell'arma del sacrificio, la *machaira*, il coltello per sgozzare che gli inservienti addetti al sacrificio portano alla cintura nelle statue in grandezza naturale poste vicino al tempio di Apollo Mageiros e Lakeutes: sacrificatore e indovino nel santuario greco di Pyla a Cipro, così come nella Focile, al centro della terra»¹⁵.

Se all'arco deve essere riconosciuta una certa importanza, o centralità, questa va più verosimilmente considerata, come argutamente rileva l'A., in funzione del sacrificio che Filottete dovrà tributare alla mirabile arma al termine dell'impresa guerriera contro Troia, momento rituale che assurge a simbolico atto di conclusione dell'epoca eroica e mitica basata sul principio del *genos* (p. 123).

In conclusione di queste annotazioni, tese principalmente a segnalare le insidie sia di un'esclusiva lettura della tragedia attraverso la lente della *hybris* eroica, sia di una sovrainterpretazione di alcuni elementi costitutivi la trama della tragedia – in questo caso l'arco –, va tenuto presente quanto M. Massenzio è riuscito a porre in luce nel suo studio sulla *Poetica* di Aristotele: «Tutti gli aspetti del componimento tragico devono obbedire alla legge del verosimile e del necessario. La tragedia perfetta, dunque, è quella che si attiene scrupolosamente ai dettami della *logica deduttiva* in tutti i suoi svariati aspetti» (corsivo mio). E per quanto riguarda il messaggio, elaborato dal poeta nel comporre uno spettacolo pubblico, questo deve essere «strutturato secondo le norme del verosimile e del necessario, in modo da risultare comprensibile ai destinatari»¹⁶.

Nella seconda parte del libro, Alessandri passa a considerare, attraverso una *survey* letteraria e iconografica, che copre un intervallo di tempo che va dall'antichità alla contemporaneità, le diverse varianti del mito di Filottete. Si

¹⁴ Infatti, J.-P. Vernant ricorda come, nella pratica di esposizione del bambino «il luogo scelto si oppone, come dominio di uno spazio lontano e selvaggio, al recinto della casa e alle terre coltivate ad essa vicine. Si potrà trattare, in certi casi, del mare o dei fiumi, in quanto essi sono simboli dell'altro mondo. Ma si tratterà soprattutto della terra incolta su cui vivono le greggi, lungi dalle case, dagli orti e dai campi, dello spazio straniero e ostile dell'agro.» J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, Einaudi, Torino 1970, pp. 190-191.

¹⁵ Cfr. M. Detienne, *Pratiche culinarie e spirito di sacrificio*, in M. Detienne-J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, cit., p. 18.

¹⁶ M. Massenzio, *Dioniso e il teatro di Atene. Interpretazioni e prospettive critiche*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, p. 18.

compie così un'operazione esplorativa influenzata dalle confessate sollecitazioni intellettuali ricevute da autori quali Aby Warburg e Ernesto De Martino, al fine di rinvenire le diverse modalità con cui il personaggio e le sue vicende sono stati presi e rimodellati in rapporto a specifiche contingenze storiche.

La ricerca sull'evoluzione del mito di Filottete nel tempo parte dalle fonti d'epoca classica per giungere, dopo il lungo silenzio medievale e passando per la riscoperta umanistica, all'epoca moderna (pp. 153-160). Di questo periodo, tra le diverse riletture che del figlio di Peante danno i letterati europei nelle rispettive lingue nazionali, l'A. presenta quella del religioso francese François Fénelon e di Jean-Baptiste Vivien de Châteaubrun (pp. 161-171). Interessanti sono anche alcune varianti elaborate in ambito tedesco: dapprima, quella di Johann Gottfried Herder; poi, quella pensata ma mai tradotta in realtà di Johann Wolfgang Goethe; per terminare con le interessanti riflessioni filosofiche elaborate da Søren Kierkegaard suscitate dalla figura di Filottete (pp. 171-176). Maggiore approfondimento analitico è riservato invece dall'A. al panorama culturale contemporaneo, per il quale sono presentati, in dettaglio, temi e variazioni di tre *Filottete*: il *Philoctète* di André Guillaume Gide, il *Philoktet* di Heiner Müller e infine il *Filottete* del greco Ghiannis Ritsos (pp. 177-203).

Nel complesso, il lavoro di Alessandri si presenta come valido esempio applicativo del metodo storico-religioso alle opere tragiche. Le argomentazioni portate a sostegno della sua rilettura sono costantemente rinforzate dagli apporti scientifici di eminenti storici delle religioni. Ciò che ne emerge è una comprensione del *Filottete* sofocleo certamente nuova e interessante, ma che, al tempo stesso, rischia di perdere in originalità se appostata in maniera preponderante sul tema della *hybris* eroica. Il volume ha anche il pregio di dare la possibilità di seguire l'evoluzione del mito non solo nell'antichità, ma anche in un contesto ormai desacralizzato come quello letterario, artistico e iconografico della contemporaneità.

Walter Montanari