

---

## Recensioni / Reviews

Y. Yovel, *The Other Within: The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2009, pp. xviii + 490. ISBN 9780691135717.

Il primo incontro con il tema dei Marrani è avvenuto per Yirmiyahu Yovel all'inizio degli anni Settanta. Era allora un giovane professore a Princeton e stava trascorrendo qualche giorno a Miami. Aveva parcheggiato l'auto nei pressi della spiaggia e al ritorno lui e sua moglie avevano avuto la spiacevole sorpresa di scoprire che qualcuno aveva approfittato della loro assenza per rubare tutto quello che c'era all'interno. Guardandosi intorno, aveva visto un gruppo di giovinastri che lo insospettirono. Avvicinatosi, chiese loro se per caso avevano idea di chi potesse essere entrato nella sua auto. Il giovane che sembrava essere il capo della banda stava per rispondergli in modo aggressivo, circondato dagli altri, quando Yovel gli vide al collo un medaglione che attirò la sua attenzione: era una stella di David con al centro una croce. Improvvisamente il tono del colloquio mutò: «Che cos'è questo?» E il ragazzo, stupito dall'interesse del turista, iniziò a spiegare che era qualcosa di piuttosto eccezionale. La sua famiglia proveniva dai Caraibi e lì – è difficile da spiegare ma è un fatto – vi sono dei cristiani che sono anche ebrei: «È una lunga storia, che risale a tanto tempo fa».

Il secondo incontro con i Marrani Yovel lo ha avuto nei lunghi anni che ha dedicato a Spinoza, e che hanno portato alla pubblicazione di *Spinoza and other Heretics*<sup>1</sup>. Ma, lasciato Spinoza, Yovel ha deciso di continuare ad occuparsi dei Marrani, scoprendo che la loro affascinante saga ha importanti ramificazioni intellettuali di per sé, anche senza essere legata a una particolare figura. Il risultato è questo saggio storico-filosofico in cui la riflessione filosofica sorge sulla base della narrazione storica. Il tema della *split identity* dei Marrani permette di riflettere sul carattere non integrale dell'identità come struttura basilare della condizione umana. Identità che un tempo erano considerate illecite e illegali sono in realtà «a genuine and necessary form of human existence, which deserves recognition as a basic form of freedom, indeed a human right» (p. xii).

Il libro si compone di sei parti: la prima, *A Millenium of Jewish Spain*, è dedicata alla storia della presenza ebraica in *Sefaràd* (il nome ebraico della Spagna); la seconda, *Marrano Otherness and Dualities*, alla specificità dell'esperienza dei Marrani, che da altri *esterni* alla Cristianità, come Ebrei, si trasformano in altri *interni* alla Cristianità; la terza, *The Growing Marrano Problem*, mostra le diverse strategie per fronteggiare il problema, e culmina con il *Gherùsh* (l'espulsione degli ebrei) del 1492; la quarta, *Portuguese Marranism Takes Over*,

---

<sup>1</sup> Y. Yovel, *Spinoza and other Heretics*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1989.

è dedicata alla particolare esperienza degli Ebrei e dei Marrani in Portogallo; la quinta, *New Christian Religions and Spanish Culture*, è dedicata all'aspetto propriamente religioso dell'esperienza marrana e al suo impatto sulla cultura spagnola; la sesta, *Dispersion and Modernity*, è dedicata a varie figure di erranti, martiri, intellettuali, dissidenti e al loro contributo alla nascita della Modernità nella storia occidentale e nella storia ebraica.

Cinquecento pagine non sono sufficienti per una storia appassionante che si dipana attraverso sette secoli e almeno tre continenti, e allora Yovel annuncia un altro libro *in progress: The Mystic and the Wanderer: Conversos in Spain's Golden Age Culture*.

«When the Jews, crushed and subdued, were driven out of Spain in 1492, they had been living there for over a millennium, the greatest, most affluent and most civilized Jewish community in the world [...]. The modern era in Western history began with a massive, state-organized destruction of Jewish life on a scale unknown to the "dark" Middle Ages» (p. 3).

Nel salpare, le memorie dei profughi erano spesso più pesanti dei loro bagagli: «famiglie divise, case abbandonate, proprietà vendute per due soldi, progetti, sogni personali finiti tra le onde, la vita consueta repentinamente distrutta». Aspettavano il Messia, venne Torquemada.

Già con le persecuzioni degli anni 1391-1415 la Comunità ebraica aveva perso probabilmente più di 100.000 persone, e altrettanti Nuovi Cristiani erano entrati nella società cristiana:

«Baptism became an absolute barrier, a metaphysical crossroad dividing the destinies of individuals and whole families» (p. 57).

A ragione Yovel usa indifferentemente i termini *Marranos*, *Conversos* e *Cristianos Nuevos*: vi era un intero spettro di posizioni diverse tra cristiani convinti, cristiani per convenienza sociale, giudaizzanti che osservavano alcuni riti e alcune pratiche ma senza avere l'intenzione di ritornare all'ebraismo, *conversos* che confondevano le due religioni e altri che divennero ugualmente indifferenti ad entrambe. Restringere, come fanno alcuni studiosi, il termine *Marranos* a quei giudaizzanti il cui intento era di rimanere ebrei crea più confusione che chiarezza (p. xvi). Yovel sceglie piuttosto di aggiungere ai sostantivi indifferentemente usati degli aggettivi e parla così di Marrani giudaizzanti, Nuovi Cristiani assimilati, Conversi dissidenti:

«Judaizing Marranos were doubly alienated: they were called Jews by the Inquisition and shunned as non-Jews by the people to whom they claimed to belong: so they were the Other of both sides» (p. 61).

Quanti Ebrei vivevano in Spagna, quanti scelsero l'esilio, quanti la conversione? Yovel presenta le seguenti stime: Ebrei in Spagna alla vigilia del *Gherùsh*: 160.000 (altri arrivano a contarne 200.000 - 250.000); Ebrei che si convertirono e rimasero: 40.000; Ebrei che scelsero l'esilio: 120.000; di questi, 80.000 si diressero in Portogallo. Nel 1497 venne decisa l'espulsione anche dal Portogallo, però il *Gherùsh Portugal* non avvenne. Circa 20.000 persone che attendevano

di potersi imbarcare verso le “terre di libertà” vennero circondate dai soldati, condotte in diverse chiese e battezzate. Furono chiamati i *baptisados em pé*, i battezzati in piedi<sup>2</sup>.

Yovel non ne fa menzione, ma vi fu anche un *Gherush* italiano che riguardò, tra il 1492 e il 1510, la Sicilia, la Sardegna e tutto il Meridione. Alla vigilia dell’espulsione vi erano nella sola Sicilia circa 35.000 Ebrei, ossia quanti ve ne sono attualmente in tutta la Penisola.

Dai *Responsa* rabbinici e dai verbali dell’Inquisizione possiamo conoscere le preghiere, i canti, le credenze, i riti e persino le ricette<sup>3</sup> dei Marrani. Al cuore della teologia marrana vi sono l’idea che la salvezza viene dalla *Torah* di Mosè e la *esperanza* (*tiqwah*) nella venuta del Messia:

«These simple, fundamental articles of faith are echoed persistently in the records. They have been repeated hundreds of times in the minutes of inquisitorial proceedings, in torture rooms, in confessions of faith among intimate friends, in the secret initiation of sons and daughters, and on the stakes of *autos de fe*» (p. 228).

Yovel giudica *scanty* (ossia scarsa, povera) questa dottrina. Senza renderse-ne conto, ripercorre le orme di quei Padri della *Ecclesia ex gentibus* che diedero questo significato alla originaria teologia degli *ebionim*. Un anonimo Marrano si esprimeva in questi termini:

«La Legge di Mosè è una buona Legge, ed è per questo che Nostro Signore Gesù Cristo ha voluto essere Ebreo per trentatré anni, e ha voluto essere circonciso» (p. 87).

Yovel mostra di non avere una grande considerazione per il dialogo interreligioso:

«Cross-confessional trends do exist today, but they remain a well-intentioned “dialogue” with little substance. [...] Basically, the three monotheistic religions are unable to renounce their particularistic claim to truth» (p. 415).

Eppure, nell’ultimo mezzo secolo, di progressi nel dialogo ebraico-cristiano ce ne sono stati. Ad esempio nel 1980 Giovanni Paolo II riconobbe che la Prima Alleanza non è mai stata revocata. Ora, era proprio per fedeltà a quella Alleanza che gli Ebrei erano espulsi e i Marrani venivano messi sul rogo! E lo stesso potrebbe dirsi della riscoperta dell’ebraicità di Gesù e della prima Comunità messianica di Yerushalayim.

Yovel dedica pagine di grande interesse alle *beatas* (mistiche e veggenti popolari, spesso giudaizzanti), ai poeti marrani (Joao Pinto Delgado, Miguel de Barrios), ai religiosi giudaizzanti (Fray Diego de Marchena, Fray Alonso de

<sup>2</sup> L. Lévy *La nation juive portugaise. Livourne, Amsterdam, Tunis, 1591-1951*, L’Harmattan, Paris 1999. Cfr. anche E. Boccara, *In fuga dall’Inquisizione. Ebrei portoghesi a Tunisi*, Giuntina, Firenze 2011.

<sup>3</sup> Gli Inquisitori erano particolarmente interessati alla *adafina* (l’equivalente sefardita dello *tcholent* aschenazita), un piatto preparato il venerdì per evitare di accendere il fuoco durante la *Shabbat*. In questo caso si occupavano non del credo ebraico, ma della gastronomia ebraica (p. 130).

Nogales, Fray Diego de Burgos el Mozo, ossia il giovane, Fray Augustin) alle vicende del Vescovo Juan Arias d'Avila, agli *Alumbrados*, ai Conversi erasmiani («Marcel Bataillon has famously shown that Erasmus's reception was more intense in Spain than elsewhere in Europe, and that it had been overwhelmingly driven by Conversos» p. 250) e a singole figure come Juan de Valdés, Juan Luis Vives, i fratelli Vergara, Francisco Osuna, Teresa d'Avila, Luis de León.

Un capitolo è poi dedicato ai *Picaresque Antiheroes* (Picaro versus Hidalgo or Honrado) di Lazarillo de Tormes e Mateo Alemán in primo luogo, ma il tema è presente anche nel *Don Quijote*; un altro capitolo è dedicato al *Network* marittimo della «Nazione portoghese»:

«Unlike other traders the Marrano system was not confined to a particular zone or empire, but cut through all the empires and trading sphere of that era: Spanish, Portuguese, Dutch, English, French, Venetian, Ottoman (the "Levant") and Northern Europe» (p. 289).

Molte figure interessanti si trovano nel capitolo dedicato ai *Wanderers, Martyrs, Intellectuals, Dissenters*, tra le quali spiccano Miguel/Abraham Cardoso, Michel de Montaigne, Gabriel/Uriel da Costa, Juan/Daniel de Prado e infine Barùkh Spinoza.

Anche se Yirmiyahu Yovel non sarebbe d'accordo (perché egli conclude il libro con due capitoli dedicati ai *Marranos and Western Modernity* e ai *Marranos and Jewish Modernity*) ritengo che l'esito di tutta la vicenda marrana andrebbe ricercato proprio nella vita e nelle opere del filosofo olandese. Yovel afferma che «No modern thinker was as radical as Spinoza in shedding the mental worlds of both Christianity and Judaism, and in transcending all historical religion» (p. xi). Coerenti con la sua interpretazione di Spinoza come "Marrano della ragione" sono le pagine che gli dedica anche in questo libro:

«Spinoza took a far more radical step than most former Marranos in the Dispersion: while they typically passed from one particular religion to another, or mixed the two, Spinoza transcended the whole universe of historically revealed religion as such» (p. 334).

Su questo non siamo d'accordo. Nel 1656 Bento/Barukh venne allontanato dalla Comunità ebraica con un *hèrem*. Non sappiamo per quali ragioni; ma certo non per aver scritto il *Trattato teologico-politico* (pubblicato anonimo nel 1670) o l'*Etica* (pubblicata postuma nel 1677 o 1678). Sostiene Yovel: «His inner truth was no longer Judaism, but the universal religion of reason» (pp. 335-336). Nella Prefazione del *Trattato teologico-politico* Spinoza scrive:

«ho voluto indagare se la religione universale, ovvero la legge divina rivelata a tutto il genere umano tramite i profeti e gli apostoli, sia diversa da quella che anche il lume naturale insegna» (§ 10).

Questo significa che Spinoza ritiene che la religione universale è la legge divina *rivelata* a tutto il genere umano. È sì razionale, ma anche rivelata. Il discorso andrà proseguito in altra sede, ma ci è sembrato importante farvi almeno cenno.

Vorremmo concludere la recensione di questo rimarchevole libro di Yirmiyahu Yovel riportando dei passi del *Trattato teologico-politico* che Spinoza dedica al *Gherush* e al martirio dei Marrani:

«1. La fede non è salvifica di per sé, ma solo in rapporto all'obbedienza, ovvero – come dice l'*Ep. di Giacomo* 2,17 – in sé la fede senza le opere è morta<sup>4</sup>; su questo argomento, si veda l'intero capitolo 2 della stessa *Epistola*.

2. Per conseguenza, colui che è realmente obbediente possiede necessariamente la fede vera e salvifica. Infatti, presupposta l'obbedienza, è necessario si presupponga anche la fede, come abbiamo detto, e come dice espressamente anche lo stesso apostolo (*Ep. di Giacomo* 2,18) con queste parole: “mostrami la tua fede senza le opere, e io con le mie opere ti mostrerò la mia fede”. E nella *1 Ep. di Giovanni* 4,7-8 si legge: “chiunque ama (il prossimo) è generato da Dio e conosce Dio; chi non ama, non conosce Dio, perché Dio è amore”. Dal che segue, a sua volta, che non possiamo giudicare nessuno come fedele o infedele se non dalle opere: ovvero, se le opere di un uomo sono buone, anche ove egli dissenta in fatto di dogmi dagli altri fedeli, costui è tuttavia fedele; se, al contrario, sono cattive, anche ove egli sia a parole in accordo con gli altri fedeli, costui è tuttavia infedele. Presupposta infatti l'obbedienza, deve necessariamente supporre la fede, e la fede senza le opere è morta, come insegna espressamente anche Giovanni, nel versetto 13 del medesimo capitolo: “Da questo, dice, sappiamo che noi rimaniamo in lui ed egli rimane in noi: egli ci ha fatto dono del suo spirito”, cioè dell'amore. Giovanni aveva infatti precedentemente detto che Dio è amore, da qui (cioè in base ai principi da lui allora accettati) quindi conclude che colui che ha amore ha realmente lo spirito di Dio. Anzi, dal fatto che nessuno ha mai visto Dio, l'apostolo conclude che nessuno avverte o percepisce Dio se non grazie all'amore verso il prossimo, e dunque suppone – a maggior ragione – che nessuno possa conoscere altro attributo di Dio che quest'amore, in quanto noi ne partecipiamo. Sebbene queste argomentazioni non siano, in verità, decisive, illustrano tuttavia abbastanza chiaramente il pensiero dell'apostolo, ma ancor più limpidamente lo esprimono quelle esposte in *1 Ep. di Giovanni* 2,3-4, ove egli insegna in termini nitidissimi ciò che qui vogliamo sostenere: “E da questo, dice, sappiamo d'averlo conosciuto: se osserviamo i suoi comandamenti. Chi dice: ‘Lo conosco’ e non osserva i suoi comandamenti è bugiardo e la verità non è in lui”. Da ciò inoltre consegue che coloro i quali perseguitano gli uomini onesti e amanti della giustizia perché hanno opinioni diverse dalle loro e non condividono con loro gli stessi dogmi di fede, sono dei veri *anticristi*; sappiamo infatti che coloro che amano la giustizia e l'amore, già per questo solo motivo, sono fedeli; e chi perseguita i fedeli è un anticristo» (TTP, XIV, 6-7).

«Quale peggior sventura si può immaginare, per uno Stato, del fatto che degli uomini onesti vengano mandati in esilio quasi fossero malfattori, solo perché hanno opinioni diverse e non le sanno dissimulare? Cosa può esservi – ribadisco – di più funesto del fatto che alcuni uomini vengano trattati come nemici, non a causa di un delitto o di un reato, ma solo perché sono di indole liberale, e che siano per questa colpa condotti a morte? Cosa di più pericoloso che il patibolo, terrore dei malviventi, diventi un bellissimo teatro ove offrire il più alto esempio di coraggio e di virtù, a sommo disonore della suprema maestà? Coloro che sanno di essere onesti non temono – diversamente

<sup>4</sup> Abbiamo visto quale centralità assumesse nella vicenda marrana la pratica delle *mišvot* (N.d.R.).

dai malfattori – né la morte, né il supplizio: il loro animo non è infatti oppresso dal rimorso di un turpe delitto, ed essi considerano anzi un onore piuttosto che un supplizio, morire per una giusta causa, e degno di gloria cadere per la libertà. Che esempio viene dato, quindi, con la morte di tali individui, la cui causa è ignorata dagli uomini deboli e senza ideali, odiata dai rivoltosi e amata dagli onesti? Certamente nessuno può trarre un esempio da quella morte, se non per imitarla, o – quanto meno – per ammirarla» (TTP, xx, 13).

«Quando infatti, al contrario, si cerca di privare gli uomini di tale libertà, e si citano in giudizio le opinioni dei dissidenti (ma non le loro intenzioni, che, sole, possono essere colpevoli), si finisce per colpire proprio le persone oneste, e con condanne esemplari: ma queste assumono piuttosto l'apparenza di martiri, eccitando ancor più – invece di atterrirlo – l'animo di coloro che si intendeva minacciare, e spingendoli alla compassione verso le vittime, se non incitandoli a vendicarle. Conseguentemente, le attività e la buona fede si corrompono, gli adulatori e gli ingannatori sono incoraggiati, e i nemici della rettitudine trionfano, in quanto si è ceduto alla loro ira, e anche perché hanno reso i detentori del potere seguaci della loro dottrina, di cui sono considerati gli interpreti: è logico che essi giungano poi ad usurpare l'autorità e il diritto di chi governa, e che non si vergognino di sostenere di essere stati scelti direttamente da Dio, né di proclamare che i loro decreti sono divini, e quelli delle somme potestà, invece, solamente umani, pretendendo perciò che questi ultimi siano subordinati ai decreti divini, ovvero ai propri. Nessuno può ignorare come tutto ciò sia assolutamente incompatibile con la sicurezza dello Stato. Dobbiamo perciò qui concludere (così come abbiamo fatto *supra*, al Capitolo XVIII) che nulla garantisce la sicurezza dello Stato quanto il fatto che la pietà e la religione siano limitate al solo esercizio della carità e della giustizia, e che il diritto delle somme potestà – sia in materia ecclesiastica che civile – si applichi soltanto alle azioni: per il resto, sia concesso ad ognuno di pensare quel che vuole e di dire quel che pensa» (TTP, xx, 20)<sup>5</sup>.

Marco Cassuto Morselli

M.C. Cardete del Olmo, *Paisaje, identidad y religión: imágenes de la Sicilia antigua* (Colección dirigida por M.<sup>a</sup> Eugenia Aubet), Bellaterra, Barcelona 2010, pp. 224. ISBN 9788472905009.

Il primato della Sicilia quale terra di incontro e scontro tra le principali culture che si divisero il Mediterraneo antico è unanimemente riconosciuto dagli storici dell'antichità. Al centro del bacino, sulle rotte commerciali delle popolazioni delle coste orientali del Mediterraneo, l'Isola è stata la sede della complessa convivenza tra indigeni, Greci e Fenici. Le dinamiche della storia politico-culturale e commerciale del Mediterraneo antico dipesero anche dagli equilibri che si crearono in Sicilia. Pertanto, appare chiara la scelta dell'autrice Cardete del Olmo, che prende l'Isola quale osservatorio privilegiato per uno studio sui processi interetnici. A partire dalla selezione di alcuni episodi cruciali della storia dell'Isola, Cardete affronta un tema fondamentale per la storia degli studi umanistici: il processo di formazione dell'identità di una popolazione antica attraverso

<sup>5</sup> I tre passi sono citati secondo la traduzione di Pina Totaro (Bibliopolis, Napoli 2007).

la definizione dei propri paesaggi fisici e “mentali”, come li definisce l’A., ed attraverso l’uso politico della religione, che, come è noto, costituisce uno dei più potenti mezzi «per segnalare l’identità culturale»<sup>6</sup>.

La monografia si inserisce all’interno del progetto di eccellenza de “la Junta de Andalucía” che ha come obiettivo l’indagine sulla “construcción y evolución de las entidades étnicas en la Andalucía antigua” tra il VII sec. a.C. e il II d.C. Il volume si presenta al lettore come un agile saggio di storia antica, la cui scansione degli argomenti ed il particolare taglio metodologico sono definiti con chiarezza sin dall’introduzione. Oggetto dello studio sono quindi immagini ed icone storiche (p. 22) della Sicilia, molto note alla critica contemporanea, affrontate però attraverso un processo di analisi storica che pone l’attenzione su tre elementi considerati fondamentali da Cardete per la sua analisi: il paesaggio, l’identità e la religione. Il primo è inteso in senso “mentale” e ideologico: il paesaggio che viene delineato attraverso il mito e che non viene indagato dunque nelle sue caratteristiche fisiche, ma attraverso le connotazioni che la tradizione classica ha inteso conferirgli. Il processo della costruzione dell’identità è, poi, un argomento cruciale per la storia della Sicilia al tempo della colonizzazione arcaica, dunque si impone a chiunque si accosti allo studio della storia dell’Isola. Legato a quest’ultimo tema è infine la religione, che è stata funzionale, da un lato, alla costruzione dell’identità del popolo siceliota e, dall’altro, alla legittimazione del potere delle tirannidi.

Scopo dell’analisi condotta dalla studiosa è quello di analizzare le particolari dinamiche “interetniche” che caratterizzano il complesso tessuto storico-culturale della Sicilia arcaica e classica prendendo come casi studio esemplificativi le tirannidi di Falaride e Terone, l’episodio della rivolta di Ducezio, la battaglia di Himera del 480 a.C. e il Congresso di Gela del 424 a.C., facendo emergere ogni volta le caratteristiche dei tre concetti guida esposti nell’introduzione.

Dopo la premessa di carattere programmatico e metodologico, il primo capitolo introduce il lavoro presentando una breve sintesi della storia degli studi dall’età rinascimentale all’epoca romantica e neoclassica, per finire con gli studi novecenteschi e le riflessioni più recenti che si occupano con sempre maggiore attenzione dei rapporti tra popolazione greca ed indigena e delle complesse dinamiche di acculturazione tra colonizzatori e colonizzati. Con il secondo capitolo si torna alla Sicilia antica, quella che il mito descrive come terra in mano ai crudeli tiranni Falaride, prima, e Terone, poi. Le tirannidi di Sicilia, le cui origini storiche si confondono con il mito, sono descritte nelle fonti storiche greche quali fenomeni di *summa* crudeltà e dispotismo<sup>7</sup>. D’altronde sembra quasi giustificato che la Sicilia del tempo storico erediti il più efferato e spietato dei governi se nell’immaginario mitico fu la sede del sanguinario re indigeno Echeto che massacrava tutti i nemici (*Od.* XVIII 84-87 e 116; *Od.* XXI 305-309) ed anche di Kokalos il re indigeno che uccise con l’inganno Minos (*Hdt.* VII 170; *Diod.* IV 79; *Paus.* VII 4,6). In fondo anche le atmosfere omeriche ed i miti locali hanno contribuito

<sup>6</sup> P. Xella, *I Fenici e gli “Altri”. Dinamiche di identità culturale*, in M. Congiu - C. Miccichè - S. Modeo - L. Santagati (eds.), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.*, Roma - Sciasci, Caltanissetta 2008, p. 61.

<sup>7</sup> Cfr. N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Leo S. Olschki, Firenze 1994.

a creare quell'immaginario della Sicilia in cui trovarono terreno fertile le tirannidi arcaiche. I casi studio scelti dall'A. hanno la funzione di dimostrare come attraverso l'uso politico del mito e della religione i due tiranni costruiscono un "paesaggio mentale" (p. 78) che delinea una Sicilia indigena dai tratti "ambigui" (p. 66) e legittimano entrambi l'espansione del territorio agrigentino ai danni delle terre Sicane (p. 67). Nel caso di Falaride, Cardete propone una interessante interpretazione del mito del Toro non solo quale immagine dell'efferatezza della sua tirannia, ma soprattutto come marcatore territoriale di origine mitica (p. 69). Il mito del Toro di bronzo, usato per torturare a morte i nemici e simbolo della tirannide di Falaride, per la sua forma taurina ricorda l'iconografia androcefala dei fiumi Akragas e Gelas (p. 70). I fiumi sono marcatori territoriali per eccellenza nei paesaggi coloniali della Sicilia in quanto costituiscono frontiere naturali fondamentali sia per la difesa del confine che come via per l'entroterra. Sulla stessa linea politica si pone poi l'operazione di diffusione del culto di Demeter e Kore, di natura greca, nell'entroterra sicano, che diventa funzionale all'espansione agrigentina verso l'interno, espansione che diventa visibile e tangibile proprio attraverso la mappa dei Thesmophoria ai confini del territorio greco interno (p. 87). L'uso del mito e del culto funzionali all'espansione sono alla base anche della politica di Terone, che come prima operazione culturale recupera il mito del Toro di Falaride che sotto la sua tirannide assurge a simbolo della depravazione morale (p. 91) per antonomasia. L'evidente obiettivo è quello della legittimazione della presa del potere, essendo Terone un usurpatore, esattamente come Falaride. L'operazione di manipolazione ideologica di Terone nello screditare il governo precedente emerge anche, secondo l'A., dal mito della restituzione delle ossa di Minos. Cardete infatti riporta l'interpretazione di tale mito che aveva proposto nel dettaglio in un contributo precedente dedicato unicamente a tale tradizione<sup>8</sup>. Il mito di Kokalos e dell'uccisione di Minos si conclude con la deposizione delle ossa di quest'ultimo all'interno di un santuario che sembra posizionato ai confini di Akragas, in cui si venerava Aphrodite. Come sostiene l'A., se effettivamente il santuario di Aphrodite e la tomba di Minos si trovavano in un punto di frontiera del territorio agrigentino, essi non solo avevano la funzione di rappresentare un punto di incontro tra Greci ed indigeni ma costituivano anche il segno evidente di una politica violenta, in quanto la conservazione delle ossa di Minos indicava la memoria dell'efferato omicidio compiuto da un re indigeno a scapito di un re straniero. Pertanto l'operazione che fa Terone di togliere le ossa di Minos e di restituirle ai cretesi marcherebbe un preciso momento di passaggio: la fine di una politica e l'inizio di un nuovo periodo di rapporti di natura pacifica nei confronti dei vicini (pp. 94-95).

Nel terzo capitolo si parla del processo di costruzione dell'identità sicula che l'A. affronta attraverso l'analisi di due importanti fenomeni storici: la rivolta di Ducezio e la religione dei Palici. Ducezio, il capo dei Siculi, nato a Menai, raccoglie un esercito di Siculi e trasferisce la sua città in pianura fondando Menaion presso il santuario dei Palici, nel 461 poi fonda Palice. Centro politico siculo, la prima, e centro simbolico, l'altra (p. 106), secondo la definizione dell'A., le due

<sup>8</sup> M.C. Cardete del Olmo, *La construction idéologique du passé agrigentin: Théron et les ossements de Minos*, in «Dialogues d'histoire ancienne» 34/1 (2008), pp. 9-26.

fondazioni costituiscono un nuovo referente spaziale dell'*élite* sicula. La costituzione di un territorio nuovo, che mira a differenziarsi da quello greco circostante, costituisce un passo fondamentale per mettere in risalto l'identità sicula (p. 107). La fondazione di Palice, poi, strategicamente posta vicino al santuario dei Palici, incarna evidentemente il progetto di Ducezio di esaltazione dell'identità sicula in quanto mira a recuperare un luogo emblematico per quella cultura: il centro religioso (p. 112). La studiosa descrive poi le caratteristiche complesse del culto dei Palici che, se da un lato sono il chiaro segno di una cultura che recupera le proprie radici per mettere in risalto la propria identità in opposizione a quella greca, dall'altro però, per il carattere evidentemente greco di alcune pratiche, mostrano «segni evidenti di un profondo processo acculturativo dal quale non sembra più possibile ricavare con sicurezza... tracce identificabili di un precedente sistema»<sup>9</sup>. Questo dimostra ancora una volta che un attento sguardo alla religione risulta fondamentale per studiare dinamiche interetniche.

Segue l'ultimo capitolo con cui si concludono le riflessioni sulle modalità di costituzione di processi identitari affrontando la questione dell'identità etnica dei Greci di Sicilia. L'A. si chiede se questi ultimi percepirono se stessi come un gruppo etnico unito e secondo quali dinamiche. Sentimenti di coesione e necessità di unità scaturiscono sempre in occasioni di ostilità in cui una comunità si trova a doversi difendere: i momenti di massima tensione bellica (p. 132). Se per i Greci del continente le guerre persiane e quella del Peloponneso rappresentarono un momento di svolta per la coesione delle diverse *poleis*, la studiosa rintraccia all'interno della storia della Sicilia due episodi bellici fondamentali: la battaglia di Himera e le due spedizioni ateniesi in Sicilia. Il primo conflitto (480 a.C.) vide la grecità dell'isola impegnata nella lotta contro il barbaro punico e costituì un primo momento importante di determinazione dell'identità secondo un processo di opposizione già noto in continente: greco vs barbaro, tanto che la tradizione storiografica greca ha collegato i due avvenimenti che sono ritenuti contemporanei (la battaglia di Salamina, 480 a.C., segna la vittoria dei Greci sui Persiani). Il secondo conflitto vede schierati Greci di Sicilia contro Greci di continente. Gli Ateniesi, durante il lunghissimo conflitto che li impegnò nella guerra del Peloponneso, per ben due volte decisero di intervenire in Sicilia a sostegno di conflitti interni all'isola. La prima spedizione ateniese offrì agli abitanti dell'isola l'occasione per una riflessione sulle dinamiche politiche che legavano la stessa al continente. Sintesi di tale presa di posizione fu fornita dal discorso del siracusano Ermocrate che, durante il famoso congresso di Gela del 424 a.C., dichiarò fondamentale per i Greci di Sicilia una politica indipendente da quella dei Greci di continente perché "cosa dei Sicelioti", dando così per la prima volta nome ad una nuova realtà che si differenziava "eticamente" dai Greci di Atene. Grazie alla nuova coesione etnica i Sicelioti riuscirono poi a contrastare con successo la seconda spedizione ateniese contro Siracusa nel 415 a.C. Ormai il processo di costituzione dell'identità era portato a termine, come dimostra anche Tucidide, che prima di narrare la terribile sconfitta subita dagli Ateniesi in Sicilia sentì la necessità di ricostruire per il lettore la storia del processo di formazione del popolamento dell'isola. Ormai l'etnia siceliota era divenuta una realtà riconosciuta

<sup>9</sup> N. Cusumano, *Storia delle religioni*, in «Kokalos» XXXIX-XL 1/2 (1993-1994), p. 634.

anche dai Greci d'Oriente, ma soprattutto era divenuta tematica fondamentale durante i successivi momenti critici della storia dell'isola, come dimostra l'A. che ripercorre le varie fasi della storia politica dell'isola alla luce dell'uso strumentale che veniva fatto della comunanza etnica.

La monografia di Cardete, nel recuperare episodi salienti della storia di un territorio tanto complesso per la convivenza di realtà estremamente differenti, offre un punto di vista originale attraverso il quale leggere ed interpretare l'immagine di una Sicilia antica che continua ad offrire occasioni di riflessione. Attraverso la selezione di alcuni eventi cruciali della storia della Sicilia, la studiosa mostra gli strumenti metodologici con i quali riflettere sui processi di interazione tra etnie.

Alessia D'Aleo

G. Cantarutti - S. Ferrari (eds.), *Illuminismo e protestantesimo*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 256. ISBN 978-88-568-3039-2.

Il volume *Illuminismo e protestantesimo* riunisce i contributi presentati a un omonimo convegno organizzato nel 2008 dall'Accademia degli Agiati in collaborazione con la Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII, l'Università di Verona e la Società di Studi Valdesi. Gli Atti presentano dodici saggi di studiosi di ambiti disciplinari diversi, riuniti in tre sezioni con il principale intento di indagare, senza pretese di esaustività, i contatti e i reciproci influssi tra Illuminismo, in primo luogo italiano, e correnti riformate.

Molte le questioni al centro della prima sezione del volume, *Tra Italia ed Europa*: il ruolo svolto dal protestantesimo – nei suoi innumerevoli filoni – nella genesi di un'ala "eterodossa" dell'Illuminismo italiano; la messa a fuoco di centri periferici e di singole figure sino a questo momento poco studiate di dissidenti religiosi italiani; le vie di penetrazione del pensiero nordeuropeo nell'Italia sei-settecentesca. Ne emerge un panorama straordinariamente ricco composto da accademie illuminate e società segrete, cattolici e valdesi, giuristi, mercanti e diplomatici, la cui adesione al protestantesimo – e talvolta formale conversione – fu spesso presupposto di un avvicinamento ai più recenti sviluppi della scienza coeva, approdando talvolta a posizioni nettamente atee.

Il volume si apre con un saggio di Federico Barbierato, *Echi protestanti nel dissenso religioso popolare veneziano (secoli XVII-XVIII)*. Ampiamente documentato sulla base di manoscritti inediti provenienti dall'Archivio del Sant'Uffizio, l'articolo è dedicato alla particolarissima situazione di Venezia. Nei confronti della massiccia penetrazione di idee riformate nella città le autorità cittadine adottarono un atteggiamento di straordinaria tolleranza, dettato principalmente dai numerosi affari intrattenuti con i partner commerciali nordeuropei. Nel composito contesto sociale veneziano i confini fra le dottrine, il lecito, l'eterodosso e il tollerato erano particolarmente fluidi; «le vaste zone grigie portavano a esiti incerti, a figure sfocate». L'immagine del protestante, «definita per lo più in funzione oppositiva rispetto all'ortodossia cattolica», era circondata da un'aura di vaghezza, che portava a uno scarto tra la denominazione e le dottrine a essa

sottese: il termine *protestante* veniva spesso adoperato come sinonimo di *eretico* ed *eterodosso*, non solamente dall'Inquisizione, ma anche da personalità alle soglie dell'ateismo, che fecero proprio un protestantesimo dal carattere spurio, un «ateismo eclettico».

Oltre agli scambi commerciali, altri importanti canali di penetrazione di idee riformate nell'Italia del Nord furono i gruppi valdesiani e massonici, cui sono dedicati rispettivamente gli interessanti e assai documentati saggi di Gian Paolo Romagnani (*Il mondo valdese e l'illuminismo. Dall'ortodossia razionale alla teofilantropia*) e di Gerardo Tocchini (*Presenze protestanti nelle logge massoniche italiane del Settecento. Una traccia*). L'attenzione alla corrente valdese in Italia s'inserisce in un recente vero e proprio revival storiografico degli studi sul valdesianesimo (cfr. in particolare l'ottimo studio di L. Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Roma - Bari 2010). Il Settecento però rimane un secolo piuttosto trascurato negli studi sulla comunità valdese italiana. L'articolo indaga, tracciando cinque profili, la formazione-tipo del clero valdese, radicalmente diversa rispetto a quella del basso clero cattolico. I contatti intensi con l'ambiente culturale delle città svizzere, dove erano soliti compiere i propri studi, si riflesse nell'attitudine cosmopolita di molti intellettuali valdesi, spesso sostenitori di ideali repubblicani e di posizioni all'avanguardia nel dibattito scientifico coevo. Il contributo di Gerardo Tocchini, il più ampio del volume, indaga le prime fasi di attecchimento della massoneria in Italia. Lo studioso si concentra, da una parte, sulle tensioni (ma anche sui molti tentativi di collaborazione) tra cattolici e protestanti nel mondo massonico italiano, ponendo in luce nel contempo il ruolo cruciale svolto dai fondatori delle logge nell'Italia del nord (grandi commercianti, ufficiali, diplomatici, aristocratici e banchieri), per lo più stranieri e di confessione protestante, nella penetrazione di idee radicali nella Penisola.

Stefano Ferrari ricostruisce nel suo saggio *La conversione "filosofica" di Fortunato Bartolomeo De Felice*. Esule a Berna, dove si converte alla religione riformata, De Felice (1723-1789) vi fonda due riviste: una di notizie italiane destinate a Olanda, Inghilterra, Svizzera e Germania, l'*Excerptum totius Italicae nec non Helveticae Litteraturae*, l'altra di recensioni di volumi stranieri rivolte al pubblico italiano, l'*Estratto della Letteratura Europea*. All'esperienza di De Felice si ricollega il saggio di Giulia Cantarutti *Illuminismo, protestantesimo e transfert culturale fra Italia e Germania. Tre assi di rilevanza: un ricco contributo dedicato alla ricostruzione del ruolo svolto dalle gazzette italiane nella mediazione culturale con la Germania, con particolare riferimento al Journal des Savans d'Italie* edito da Gian Lodovico Bianconi (1717-1781).

Gli altri contributi della prima sezione sono anch'essi dedicati agli scambi culturali italo-tedeschi, concentrandosi in particolare sulla nascita di proposte fortemente rinnovatrici del diritto canonico cattolico. Dal sorgere, verso la metà del Settecento, di una consapevolezza da parte della cultura giuridica cattolica della propria arretratezza rispetto a quella protestante, prende avvio Merio Scattola nel saggio *Protestantesimo e diritto naturale cattolico nel XVIII secolo*, dedicato alla ricostruzione delle fonti della cosiddetta "dottrina sociale della chiesa". Si tratta di un processo che durò quasi un secolo e che ha le sue basi nel confronto tra cultura cattolica e teorie giusnaturalistiche protestanti, in particolare di Christian Wolff, Christian Thomasius e Samuel Pufendorf. In un contesto in

cui il diritto naturale veniva sommariamente associato al protestantesimo, spesso addirittura all'ateismo, la figura di Bonifacio Finetti (1705-1782) rappresenta un primo tentativo di «costruzione di un moderno diritto naturale cattolico». Un ulteriore passo in avanti in direzione di un confronto con i classici del pensiero giusnaturalista che fosse il più indipendente possibile dalla sfera confessionale è rappresentato da un membro dell'Accademia degli Agiati di Rovereto, Carlantonio Pilati (1733-1802), il quale sviluppò un pensiero eclettico influenzato principalmente dalla filosofia scozzese del senso comune e dal giusnaturalismo tedesco (cfr. il saggio di Serena Luzzi, *Percorsi secolarizzati nell'Italia del Settecento. Diritto naturale ed etica scozzese nel «sistema» di Carlantonio Pilati*). A un filosofo «arminiano, giusnaturalista e essenzialmente deista», Edoardo Tortarolo (già autore di un importante studio sulla mediazione culturale italo-tedesca, *La ragione interpretata: la mediazione culturale tra Italia e Germania nell'età dell'Illuminismo*, Carocci, Roma 2003) dedica il saggio *Giovanni Salvemini di Castiglione: uguaglianza e giusnaturalismo arminiano*. Editore degli scritti matematici, filosofici e filologici di Newton, convertitosi formalmente al calvinismo a Losanna, dal 1764 professore di matematica a Berlino, di Castiglione sviluppò una filosofia eclettica di notevole originalità composta da influssi provenienti dal giusnaturalismo, dal newtonianesimo di Buffon e dalla filosofia del senso comune di Hutcheson.

La seconda parte del volume, intitolata *Mistica e protestantesimo*, ospita un solo contributo: Francesca M. Crasta, *Mistica e protestantesimo: il caso Swedenborg*. Il saggio delinea i caratteri del misticismo dello svedese Emanuel Swedenborg (1688-1772) e l'importanza della sua eredità per le spinte utopiche proprie di molte correnti che con i Lumi, più che collidere, si integrarono e si fusero (come la massoneria, il mesmerismo, lo spiritismo).

L'ultima sezione di *Illuminismo e protestantesimo*, intitolata *Tra Europa e America*, si apre con un articolo di Paola Bertucci, *Scintille e Trinità: teologia e filosofia naturale nel Settecento inglese*. Lungi dal rimanere affrancato da questioni teologico-politiche, il dibattito sull'elettricità svolse un ruolo affatto marginale nell'ambito delle contemporanee discussioni sul dogma trinitario. L'articolo indaga le ricerche di John Westley e Joseph Priestley, le opposte conclusioni tratte dai due filosofi in ambito teologico (rispettivamente una difesa del dogma trinitario e un radicale unitarianesimo), e la fortuna americana di questo dibattito. Si concentrano maggiormente sull'indagine dei risvolti teologico-politici dei contatti tra "vecchio" e "nuovo" mondo i contributi che concludono il volume. È dedicato all'attecchimento in America di idee del protestantesimo inglese nell'ambito della teoria del commercio il saggio di Manuela Albertone, *Samuel Williams tra etica religiosa, repubblicanesimo e agrarismo*; Massimo Rubboli (*Illuminismo, filosofia scozzese del Common sense e protestantesimo americano*) prende invece in esame l'approdo della filosofia scozzese del senso comune nelle colonie inglesi del Nord America, da collocarsi sullo sfondo della rete dei rapporti extraeuropei fra chiese protestanti di area anglosassone.

Questo volume è solo l'ultimo di una serie di Atti curati da Giulia Cantarutti e da Stefano Ferrari (G. Cantarutti - S. Ferrari [eds.], *L'Accademia degli Agiati nel Settecento europeo. Irradiazioni culturali*, Franco Angeli, Milano 2007; G. Cantarutti - S. Ferrari - P.M. Filippi [eds.], *Il Settecento tedesco in Italia. Gli*

*italiani e l'immagine della cultura tedesca nel XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 2001). Ai due studiosi va ascritto il merito di aver contribuito in maniera decisiva all'indagine dei rapporti tra Illuminismo italiano e tedesco, con particolare riferimento all'Accademia degli Agiati di Rovereto, l'istituzione italiana in assoluto più aperta agli influssi della coeva *Aufklärung*. Per quanto tutte le ricerche di *Illuminismo e protestantesimo* siano accomunate da una sostanziale unitarietà d'intenti, la sezione che si segnala per una maggiore omogeneità è la prima, che rappresenta un notevole contributo all'indagine delle molte zone grigie dell'eterodossia italiana sei-settecentesca. Complessivamente si tratta di un volume ricco di spunti e suggestioni, prezioso per la dettagliata disamina dei movimenti di dissidenza religiosa tra nord Italia, Svizzera e Germania e per la messa a fuoco di figure sinora pressoché trascurate della cultura filosofica e giuridica del Diciottesimo secolo.

Riccarda Suitner

S. Montero - M.C. Cardete del Olmo (eds.), *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*, Signifer Libros, Madrid 2010, pp. 272. ISBN 978-84-935734-8-5.

Confluiscono nel volume gli atti del *v Seminario hispano-italiano de Historia de las Religiones*, tenutosi il 9 e 10 ottobre 2008 presso l'Universidad Complutense de Madrid su iniziativa dell'Istituto Universitario de Ciencias de las Religiones. L'incontro e la relativa pubblicazione sono il frutto della collaborazione tra vari studiosi appartenenti a istituzioni italiane e spagnole. Il tema cui attengono le diverse relazioni è complesso ed attuale, problematizzando il rapporto tra religione e natura per lo più nelle religioni del mondo classico. Le questioni affrontate, molto eterogenee, riflettono l'enorme potenziale che questo tema offre alla storia delle religioni.

Dopo l'introduzione dei curatori, il volume si apre con il contributo di Natale Spineto (*Spontaneità naturale e intervento umano. Aspetti religiosi della viticoltura in Grecia*, pp. 9-18) il quale, sulla scia di un'idea precedentemente proposta da Dario del Corno, riguardante il rapporto tra uomo e natura nel mondo greco come binomio tra *physis*, da un lato, e *nomos* e *techne*, dall'altro, incentra la sua riflessione su alcuni aspetti della viticoltura nella cultura greca. Nell'analisi delle fonti che ne trattano l'autore nota il riproporsi dei due poli della *techne* (vendemmia, pigiatura, torchiatura e potature) e della *physis*, intesa come spontaneità naturale. Il rapporto tra i due poli, nella viticoltura, si configura come conflittuale e l'autore non manca di fornire elementi molto convincenti edotti anche dall'analisi mitologica, che tendono a vedere nella vendemmia un evento di morte e nella torchiatura lo *sparagmos*, lo smembramento di Dionysos. Una tale concezione della violenza insita nel processo di produzione del vino renderebbe ragione della reticenza di alcune importanti testimonianze alla descrizione di tali azioni. In primo luogo nelle opere di Esiodo, che nessun cenno fa a pigiatura e torchiatura, così come nei poemi omerici. Il tutto andrebbe così ricondotto al marcato senso di disagio che accompagnava alcune fasi della viticoltura che comunque veni-

vano integrate e accettate tramite il rito. Ora, nel ciclo delle feste dionisiache, tra fine gennaio e inizio febbraio, avevano luogo i *Lenaia*, nel cui nome è implicita già secondo gli antichi un'allusione al torchio, anche se il periodo della festa non corrisponde al momento della torchiatura né c'è accordo sull'effettiva collocazione calendariale della festività. L'autore continua notando che in ogni caso tra fine gennaio e inizio febbraio avevano luogo due azioni fondamentali come la potatura a secco e la chiarificazione del vino, la prima delle quali si configura come atto violento. Concludendo, Spineto ipotizza che, pur essendoci imbarazzo e disagio, le azioni violente andavano sottolineate ritualmente forse nella celebrazione dei *Lenaia*, cosa che renderebbe comprensibile la confusione delle fonti in relazione a tale evento festivo che così celebrerebbe sia la pigiatura che la torchiatura, azioni lontane dal punto di vista temporale ma accomunate dal medesimo senso di violenza sulla natura.

Marcello Tozza propone una riflessione su alcuni aspetti della religione pre-ellenica (*Il serpente come simbolo di rigenerazione nella religione pre-ellenica*, pp. 19-26), in particolare esaminando alcuni teonimi rintracciati sulle duecentocinquanta tavolette micenee, in lineare B, venute alla luce nello scavo del 1993-1995 presso Tebe. L'autore mostra di seguire note teorie avanzate da eminenti micenologi, volte a riconoscere nei teonimi *ma-ka*, *ko-wa* e *o-po-re-i* una triade divina nella Tebe micenea, costituita da Demetra (identificata con  $\Gamma\eta$ ), *Kore* e *Zeus* "protettore di frutti". Oltre ai teonimi, sulle tavolette figurano offerte a diverse entità, anche animali, tra le quali Tozza si sofferma sul serpente, che figura nella forma *e-pe-to-i*, destinatario di vino e in un caso in associazione alla presunta Madre Terra/Demetra (*ma-ka*). Da questo e altri indizi afferenti all'età storica l'autore evince l'affinità del serpente con il tema della rigenerazione, anche mediante l'associazione a Demetra che sulle tavolette riceverebbe l'offerta di vino in qualità di Madre Terra insieme ai serpenti. Tozza prosegue passando alle testimonianze iconografiche che presentano sempre la connessione tra serpente ed entità femminili evocanti fertilità e, sempre sulla scia di affermazioni avanzate dai micenologi Godart e Sacconi, condurrebbero ad interpretare tale figura quale un antecedente pre-ellenico di Demetra e quindi porterebbero a collocare nel II millennio a.C. l'origine dei misteri ad essa afferenti. A mio parere questa relazione contiene una questione di fondo alla quale, in un contesto di storia delle religioni e non esclusivamente di archeologia, non è possibile non prestare attenzione; mi riferisco alla possibilità di identificare  $\Gamma\eta$  con Demetra. Si tratta di un argomento che attiene non solo all'impianto politeistico della religione greca, ma al politeismo in generale e può essere compreso persino estendendoci ad altre culture anche di interesse etnologico, nella loro concezione della figura della Terra Madre. La questione della presunta triade tebana poggia sull'assunto dell'identificazione tra Terra Madre e Demetra, sorvolando sull'enorme differenza tra le due entità nel diverso ambito di competenza, nonché nella constatazione della divergenza di ruoli che si esplica in modo molto chiaro a livello di analisi mitologica. La Madre Terra soggiace alla struttura politeistica pur essendo inglobata in essa e in un certo senso prepara tale struttura, in associazione alla controparte maschile celeste. La carenza di metodo storico-religioso, in questa relazione, conduce anche ad interpretare, quali indizi favorevoli alla possibile esistenza di questa identificazione, anche testi che in realtà, se inquadrati a fondo

nel loro contesto tragico, ne costituiscono una chiara negazione, come i noti versi 890-891 delle *Supplici* di Eschilo.

Il contributo di Ricardo Olmos (*Una golondrina no hace verano*, pp. 27-39) riguarda la simbologia della rondine nella cultura greca. Nelle culture antiche i segni della natura svolgevano un ruolo fondamentale scandendo i momenti della festa e del complesso calendariale. Ancora oggi si afferma, secondo detti popolari che “una rondine non fa primavera”, così anche al tempo di Esiodo ritroviamo la rondine, connessa alla nuova stagione. Secoli più tardi, intorno al 200 d.C. anche nel *Physiologus* vi sarà un richiamo al verso della rondine quale segno della resurrezione di Cristo, ma anche quale uccello che con il suo cinguettio risveglia l’ideale ascetico dall’inverno del corpo, dopo aver sconfitto i desideri della carne. Ancora sulla scia della simbologia della rondine l’autore passa a raccontare il noto mito di Philomela e Procne e ad analizzare la percezione che potevano avere i greci del χελιδόνιον μέλος, se canto di morte o musica dolce. Il lessico Suidas sembra riportare una certa dicotomia presente anche in Platone. La rondine riflette una certa polisemia, un uccello che l’autore afferma essere come metafora dell’esistenza umana. Si esaminano poi le affermazioni inerenti la rondine contenute nelle etimologie di Isidoro e alcune testimonianze iconografiche, per concludere con un passo dell’Odissea.

La relazione di Emilio Suárez de la Torre (*El paisaje en Píndaro*, pp. 41-63) costituisce una panoramica sulla presenza del paesaggio nell’opera di Pindaro. Come altri elementi caratterizzanti i componimenti di questo poeta, anche il paesaggio si carica di valori funzionali. Nel caso dei giochi olimpici e pitici le descrizioni paesaggistiche sono notevoli, in alcuni casi si caricano di elementi afferenti alla sfera mitica mediante l’intervento di eroi, a volte anche ricollegando il paesaggio alla discendenza del vincitore. Nel caso delle Pitiche in particolare, il paesaggio viene spesso direttamente collegato alla patria del destinatario. Altre motivazioni che producono riferimenti al paesaggio riguardano comunque aspetti connessi a città natali o alla famiglia dei destinatari delle odi, a volte unendo mondo divino e vita reale attraverso la descrizione dei luoghi. Un posto rilevante nella poesia pindarica, per quanto attiene alla presenza dell’ambiente è il collegamento alla sfera dell’escatologia, a scenari idilliaci e alla rappresentazione del *post mortem*.

Margarita Moreno Conde (*Cuando lo diminuto enseña a pensar: el insecto en el imaginario griego*, pp. 65-83) propone un’analisi della percezione che i greci avevano di alcuni insetti. Iniziando dalla mosca, l’autrice ne rinviene un carattere ostinato e coraggioso che a volte si carica dell’audacia di un guerriero, anche mediante il ricordo di alcune occasioni che la relazionano ad Atena. La cicala sembra presentare una maggiore presenza nell’immaginario religioso greco, anch’essa per via di vincoli che la avvicinano alla dea Atena e all’Attica, ma soprattutto per le caratteristiche del suo verso, che spesso ne decretarono il ruolo di insetto mediatore anche soggetto a forme di possessione che gli conferiscono il compito di fare da tramite tra umanità e divinità. Il suo canto poteva anche essere in connessione con il *post-mortem* e di certo la sua capacità di produrre musica, il carattere psicopompo e il suo collegamento con il tema dell’autoctonia la collocano in uno status tutto particolare. Il ragno viene analizzato dall’autrice ricordando il noto mito di Aracne con le sue varianti e le sue diverse implicazioni

tra le quali il tema della *hybris*; infine si fa un cenno alla formica, quale insetto anch'esso connesso al tema dell'autoctonia, ma anche all'ordine e alla disciplina.

Il contributo di M<sup>a</sup> Cruz Cardete del Olmo (*Los cultos a Deméter en Sicilia: naturaleza y poder político*, pp. 85-94) è focalizzato sull'intimo legame di Demeter con la Sicilia presente fin dall'età arcaica, con particolare attenzione alle zone di Gela e Agrigento. Il culto della dea si intreccia ai primi momenti delle colonie e ai loro fermenti politici durante le varie *staseis*. Tra gli altri elementi, il legame della dea con la colonia di Gela e le sue vicende politiche è la figura di Telines, sacerdote appunto di Demeter, che interviene nel pieno delle controversie avvalendosi anche degli *hierà* della dea e quindi del suo culto che diviene un pilastro della nuova comunità e delle sue strutture sociali, tanto che sarà anche strumentalizzato successivamente dai Dinomenidi nel loro governo. Per quanto attiene alla colonia di Agrigento, si evidenzia il legame con Demeter nella monumentalizzazione del suo culto in momenti caratterizzati da cambi politici. In sostanza Demeter ricoprirebbe un ruolo importante nel processo di stabilizzazione delle due colonie, a causa del suo legame con la terra e soprattutto con l'ambiente coltivato in opposizione a quello non culturalmente marcato dalla nuova comunità.

Maria Rocchi (*Tra Olympos e Ossa: il "progetto di Serse [Hdt. 7, 128-130]*, pp. 95-108) riflette su un episodio narrato nei capitoli 128-130 del VII libro delle *Storie* di Erodoto, quando Serse, raggiunta Tempe, si accinge ad invadere la Grecia. Il re persiano mostra l'intento di deviare il fiume Peneios dalla sua sede naturale, collocata tra l'Ossa e Olympos, ma poi rinuncia all'impresa. L'autrice, attraverso l'analisi mitologica inerente la fondazione dell'ambiente naturale che fa da sfondo all'episodio, mette in luce la caratteristica *hybris* che contraddistingue il re e le sue imprese, nonché il configurarsi di un tentativo di abuso sulla natura dai risvolti anti-cosmici, dato che il paesaggio che il re vuole modificare trova la sua fondazione nel tempo delle origini ad opera di dèi ed eroi, verso i quali Serse si pone in questa e altre occasioni quali antagonista.

Il contributo di Miriam Valdés Guía e Domingo Plácido Suárez (*La domesticación de la naturaleza: el ritual de la Labranza sagrada y otros ritos civilizadores de Atenas*, pp. 109-124) è rivolto ad alcune pratiche rituali volte al controllo della natura, in particolare alla terra e alla sua coltivazione. Dopo aver precisato le peculiarità del culto della Terra Madre in Grecia e della sua opera comune ma distinta quanto a specificità da quella di Demeter, gli autori si dedicano maggiormente all'ambito attico nell'esaminare il rituale dello *hieros arotos*, che aveva luogo in tre luoghi distinti dell'Attica dal particolare significato simbolico. Il rituale è finalizzato al controllo dello spazio e della natura sia nell'aspetto selvaggio che in quello sottomesso all'intervento dell'uomo, per questo vi intervengono sia l'ancestrale Madre Terra che Demeter.

Adolfo J. Domínguez Monedero (*Destrucción de la naturaleza y castigo divino: Cleómenes de Esparta y el bosque sagrado de Argos*, pp. 125-142) propone l'analisi di un evento collocato nel 494 a.C. quando, su ispirazione dell'oracolo delfico, il re di Sparta Cleomene decide di attaccare la città nemica Argo. Molti argivi vengono uccisi mentre un secondo gruppo riesce a rifugiarsi nel bosco sacro ma viene comunque accerchiato dai Lacedemoni, così Cleomene decide di appiccare il fuoco al bosco. L'autore continua notando che tale azione distruttiva

del re si esplica nei confronti di un *alsos*, un bosco che aveva un carattere sacro in virtù del quale molti degli argivi vi si rifugiano affidandosi all'eroe Argo. Ora, la distruzione del luogo mediante le fiamme, non viene percepita da tutta la tradizione quale attentato alla natura o all'entità extraumana che abitava il luogo, tanto che la pazzia che porterà Cleomene alla morte, in molte fonti, non è attribuita ai suoi sacrilegi ma all'abitudine del re di bere vino puro. In sostanza, nelle fonti, si delineano due differenti percezioni del comportamento del re: per gli spartani egli era colpevole principalmente di non aver conquistato la città nemica e per questo vi è una tendenza a far ricadere la colpa del sacrilegio sugli iloti, esecutori materiali dell'azione; la versione argiva, invece, tende principalmente a insistere sulla *hybris* del re tanto che il complesso dell'evento è relazionata all'istituzione degli *Hybristika*.

Il contributo di Anna Maria G. Capomacchia (*Natura e paesaggio nelle vicende eroiche*, pp. 143-150) è focalizzato sull'analisi mitologica; rilevando l'importanza dell'aspetto del paesaggio e della natura nei racconti mitici, l'autrice mostra, anche attraverso esempi concreti, l'essenzialità della componente ambientale nel meccanismo di fondazione insito nel racconto mitico.

Francisco Díez de Velasco (*La naturaleza entre la concreción y la abstracción: el imaginario de las divinidades termales en la península ibérica antigua*, pp. 151-164) propone un contributo incentrato nell'analisi dello spazio termale visto come ambiente naturale dalla caratteristica impronta sacrale. Circoscritta alla penisola iberica, la sua analisi distingue inizialmente le caratteristiche di ciascun ambiente del complesso termale per poi passare alle singole entità extra-umane che lo popolano. Tutte queste entità, chiaramente distinguibili nei reperti epigrafici, manifestano un legame con l'elemento acquatico, con l'intervento umano su di esso e le sue manifestazioni. Così l'indigeno Bormanico è connesso al fenomeno dell'ebollizione, Edovio presenta un ambito di competenza che non è possibile stabilire con esattezza, mentre ricorre spesso la dedica alle Acque (*Aqui[s] Sacri[s]*) e alle fonti (*F[onti] s[acrum]*). Nella presenza delle dediche alle ninfe l'autore nota un processo di astrazione da una concezione antropomorfizzante nel quale include anche dediche a Salus ed ad altre divinità romane dall'ambito di competenza molto più complesso, come Mercurio, Minerva, Apollo e Juno Regina.

La relazione di Alessandro Saggioro (*Calpestare acque marine. I ponti di Serse e Caligola e l'abuso contro la natura*, pp. 165-184) esamina due casi di abuso sulla natura. Dopo un'introduzione in cui l'autore affronta i concetti di uso e abuso inquadrandoli in una più ampia prospettiva storico-religiosa, si passa all'ambiente acquatico biblico quale scenario naturale di eccessi o paradossi che portano ad inquadrare nella categoria del divino la gestione della natura che vada oltre le leggi della fisica. Questo oltrepassare la natura, afferente alla sfera del divino, viene rinvenuto dall'autore anche nelle religioni del mondo classico configurandosi, nella cultura greca, nel noto concetto di *hybris*. Alla luce di tali premesse, Saggioro passa all'analisi del progetto del re persiano Serse volto alla costruzione di un ponte di barche per ottenere un passaggio sull'Ellesponto e al suo fallimento ad opera di una tempesta, rintracciando nelle singole azioni del re non solo l'evidente violazione della natura ma anche un comportamento paradossalmente rispettoso della stessa. Sulla scia di questo celebre episodio si

pone l'intenzione del romano Caligola di costruire un ponte di barche nel golfo di Pozzuoli. Evidenziata l'*aemulatio*, l'autore passa a rinvenire nell'episodio le tipologie di oltraggio che si configurano dirette agli uomini, mediante la privazione dei mezzi di approvvigionamento e l'uccisione dei compagni gettati dal ponte, e sulla natura mediante la pretesa, comune a quella di Serse, di trasformare il mare in terra.

Diana Segarra Crespo (*El adulterio entre árboles: ars contra natura en la religión romana*, pp. 185-198) porta ancora in primo piano il tema del rapporto tra natura e *techne/ars* trasportandolo su un piano botanico. L'autrice incentra la sua analisi sulla diversa percezione che la tradizione classica e cristiana avevano dell'intervento umano nella sfera botanica attraverso innesti, creazione e miglioramento di specie vegetali. Interessante che l'autrice riconduca alcune differenze fondamentali di questa percezione della partecipazione dell'uomo al mondo delle piante, alle diverse configurazioni che assume il controllo sacrale di questo ambito nel monoteismo che caratterizza il cristianesimo e nel politeismo romano.

Santiago Montero (*Augusto y los puentes: Ingeniería y religión*, pp. 199-212) propone un contributo che torna al tema dell'interazione tra uomo e natura attraverso opere di ingegneria. Come la relazione di Saggiaro, anche questa è tesa ad indagare le implicazioni sacrali che poteva avere la costruzione di un ponte, in particolare nella cultura romana. Qui una tale opera poteva configurarsi anche come sacrilegio rivolto ad una divinità fluviale, in caso di ponte su un fiume. Attraverso l'analisi di noti episodi tratti da diversi autori latini l'autore rinviene nella costruzione dei ponti romani un tentativo di sottomissione della natura necessario e perciò soggetto anche ad essere inglobato nella propaganda imperiale. In tale propaganda viene letto anche il legame che vincolava Augusto al *Pons Sublicius*, in qualità di pontefice e poi di pontefice massimo, nonché nella discendenza che proclamava da Anco Marzio, che la tradizione connetteva a questo antichissimo ponte. La distruzione di quest'ultimo durante la piena del 23 a.C. è posta in relazione alla scoperta della cospirazione che aveva l'intento di eliminare Augusto, pertanto si carica delle caratteristiche del *prodigium*, quale avviso di una situazione di squilibrio, come i successivi accadimenti del 5 d.C. e del 12 d.C. tutti coinvolgenti l'antico ponte.

La relazione di Aurelio Pérez Jiménez (*Fundamentos religiosos y mitológicos de la atribución de plantas, metales, piedras y animales a los cinco dioses planetarios*, pp. 213-232) riflette con originalità sul legame che l'influenza degli astri poteva avere sulle piante medicinali. In particolare l'autore riflette sulla presunta relazione di alcune di queste specie della farmacopea antica con l'influsso di cinque pianeti ciascuno dei quali ha nel suo ambito di competenza, quanto a influsso, una serie di specie botaniche oltre che minerali e animali.

José A. Delgado Delgado (*Quinque genera signorum. Naturaleza y adivinación en la Roma antigua*, pp. 233-248) riflette nell'ambito delle pratiche divinatorie romane. Dopo un'introduzione relativa alla presenza dell'elemento naturale nella prassi rituale romana, l'autore entra nello specifico dello *ius augurum*, descrivendo le diverse tipologie di *signa* (*ex caelo*, *ex avibus*, *ex tripudiis*, *ex quadripedibus* e *ex diris*) e le modalità della loro osservazione e interpretazione.

Il contributo di Giorgio Vespignani (*Naturaleza e ideología política romana en el simbolismo del circo*, pp. 249-257) è dedicato all'analisi della simbologia

del circo e dei *ludi circenses* con particolare attenzione all'elemento naturale. Affiora in questo modo, attraverso la presenza degli *elementa mundialia* nel complesso anche una componente cosmica, tanto da poter identificare nel circo un microcosmo in cui è rintracciabile, soprattutto nelle testimonianze iconografiche di età tarda, la rappresentazione del concetto di *ordo*. L'autore passa poi ad esaminare il complesso cerimoniale imperiale che si svolgeva presso l'Ippodromo di Costantinopoli, in cui si rinvengono i medesimi elementi cosmici.

L'ultimo contributo di Silvia Acerbi (*La naturaleza del monje: elementos de una geografía espiritual*, pp. 259- 272) si colloca sullo scenario del cristianesimo antico, prendendo in esame l'ambiente e la natura che costituiscono lo sfondo della vita dei padri del deserto e delle prime forme di monachesimo. La natura che circonda questi asceti si incontra con l'elemento meraviglioso e straordinario: il paesaggio desertico che li circonda si oppone nettamente alla terra fertile e coltivata e nonostante ciò diviene un luogo di salvezza, di ascesi, ma anche il posto in cui dimora il demonio. Il monaco si conforma all'ambiente che lo circonda, una natura in movimento che si mostra sempre diversa per il continuo viaggiare e per le diverse presenze animali che la popolano.

In generale il volume affronta una serie di problematiche che nel loro complesso, e ciascuna nella sua particolarità, mostrano come diverse tradizioni sacrali abbiano elaborato l'interazione con la natura e l'ambiente. Nelle diverse relazioni si sottolinea innanzitutto la percezione, che diverse culture hanno, della possibilità di oltrepassare limiti imposti dalla natura con mezzi umani e l'urgenza di controllare ritualmente tali momenti o azioni. Nei contributi caratterizzati da un approccio storico-religioso alle diverse problematiche affrontate si rileva una certa profondità di analisi con migliori risultati a livello interpretativo (Spineto, Rocchi, Capomacchia, Saggiaro, Montero Errero) mentre altrove (Tozza) l'elusione della problematica storico-religiosa compromette il risultato o l'impianto stesso della relazione.

Valentina D'Alessio

I. Solima, *Heiligtümer der Artemis auf der Peloponnes* (Studien zu antiken Heiligtümern, Band 4), Verlag Archäologie und Geschichte, Heidelberg 2011, pp. 254. ISBN 9783935289351.

Questo libro presenta i risultati di una ricerca di dottorato condotta presso la cattedra di Archeologia Classica del Prof. Tonio Hölscher ad Heildelberg. Come il titolo stesso anticipa, si tratta di una monografia in cui il culto della dea Artemide nel Peloponneso viene ricostruito nelle suoi contesti locali e nelle sue caratteristiche epicoriche. Il lavoro di Isabella Solima si incanala così in un filone di studi storico-religiosi sui culti locali che in ambito tedesco, soprattutto negli ultimi anni, ha avuto una grossa fortuna. Quali esempi si potrebbero citare il volume curato da Christoph Auffahrt sui culti rurali nelle provincie romane (*Religion auf dem Lande* [Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 28], Stuttgart 2009) o ancora gli atti del convegno di Stoccarda editi da Eckart Ohlshausen e Vera Sauer (*Die Landschaft und die Religion. Stuttgarter*

*Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 9, 2005* [Geographica Historica 26], Stuttgart 2009).

Il libro si articola in due parti: la prima (pp. 17-210) esamina in dettaglio i luoghi di culto di Artemide nelle regioni peloponnesiache (Acaia, Argolide, Corinzia, Laconia e Messenia), mentre nella seconda (pp. 213-236), sulla base della documentazione raccolta ed analizzata precedentemente, si ricostruiscono le caratteristiche della dea nel Peloponneso. Il ristretto spazio di una recensione non permette chiaramente di prendere dettagliatamente in esame ogni singolo aspetto di questa ricca ricerca: pertanto mi limiterò a presentare due casi, che al meglio illustrano la complessità così come l'utilità di questo lavoro. Come ogni studio che approfondisce a livello locale il culto di una divinità, anche questo mostra ancora una volta come il vero volto delle divinità greche, se ricostruito sulla base della documentazione epigrafica, archeologica e letteraria ben si differenzia dagli schemi della teologia esiodea e omerica. Artemide dimostra infatti di avere delle caratteristiche e degli ambiti di competenza divina che vanno ben oltre quello della caccia e del mondo delle *eschatiai*: essa in diversi casi svolge il ruolo di divinità poliaca nella città, può possedere caratteristiche di una divinità salutare ed essere legata a rituali di iniziazione.

Emblematico è ad esempio in caso di Patrai (pp. 22-31), nella cui acropoli doveva probabilmente essere ubicato il tempio di Artemide Triklaria, la divinità più importante di questo centro (in età augustea il suo santuario sull'acropoli dovette essere dedicato ad Artemide Laphria). Sul suo culto siamo informati grazie ad un ampio excursus di Pausania (vii 19, 1-20,2), il quale accenna ad un santuario comune agli Ioni che abitavano i distretti di Aroe, Anthea e Mesatis. L'epiteto (primario) di questa dea sottolinea il suo stretto rapporto col territorio, o meglio la sua funzione di garante dell'ordine (*kosmos*) politico e giuridico. Il passaggio sembra essere quello di una divinità della natura e del territorio a quello di protettrice dei centri abitati e dei suoi abitanti. Seppure relativo ad un contesto storico e religioso diverso, quale parallelo si potrebbe considerare il caso dei diversi esseri divini dei villaggi della Lidia e della Frigia, per i quali una ricca documentazione epigrafica permette di tracciare un'evoluzione da divinità della natura, legate al territorio, a divinità tutelari e responsabili dell'ordine giuridico e civile degli abitanti dei centri rurali: si tratta di un aspetto strettamente connesso al forte legame con territorio di questi dèi, che non a caso possiedono spesso epiteti religiosi primari derivati da toponimi.

Un altro importante elemento che sottolinea il legame di Artemide Triklaria col territorio si evince anche dall'ubicazione di un suo santuario appena al di fuori del centro abitato presso il fiume Meilichios. Pausania (vii 20, 1-2) narra che in occasione delle feste annuali in onore di Dioniso Aisymnetes, che duravano due giorni, i fanciulli con corone di edera in capo si recavano in processione rituale dal tempio del dio, ubicato sull'acropoli, sino al fiume Meilichios. Qui deponevano le corone presso il tempio di Artemide Triklaria e dopo essersi bagnati nelle acque del fiume risalivano sull'acropoli, per terminare la processione presso il tempio di Dioniso. L'ubicazione extraurbana del santuario della dea, connesso attraverso una processione rituale con l'acropoli, pone ancora una volta in rilievo il ruolo di Artemide quale divinità poliadica, che unisce il centro urbano e la sua *chora*.

Nel secondo giorno avveniva sull'acropoli un cruento rito sacrificale in onore di Artemide Laphria, il cui culto, come accennato, insieme alla statua cultuale della dea, venne trasferito dall'Etolia a Patrai per volere di Augusto. Nel corso di questa cerimonia venivano gettati su di un rogo allestito presso l'altare animali selvaggi e domestici, che in questo modo venivano bruciati vivi. Questo sacrificio animale è stato connesso col carattere della dea quale *potnia theon*, mentre l'aggettivo *epichorios* col quale Pausania definisce questo rito, è da intendere verosimilmente nel senso di una sua preesistenza all'arrivo di Artemide Laphria. Questo rituale sarebbe stato originariamente dedicato ad Artemide Triklaria, che da originaria divinità della natura e degli animali, sarebbe divenuta tutrice e garante dell'ordine civile e giuridico del territorio e dei suoi centri abitati.

Lykosura in Arcadia rappresenta un altro caso che può essere preso in considerazione quale esempio della complessa figura di questa divinità (pp. 82-84). Qui, stando alla dettagliata narrazione di Pausania (VIII 37) la dea possedeva un tempio, in cui veniva adorata con l'epiteto di *Hegemone*, ed una statua cultuale nel santuario di Despoina, la divinità più importante della città. L'epiteto *Hegemone* come giustamente sottolinea l'autrice, merita un'attenzione particolare: nel Peloponneso esso è testimoniato in relazione ad Artemide solo ad Epidauro, Tegea e Sparta. Se si prescinde da Epidauro, dove è documentato da un'iscrizione isolata e fuori contesto, l'uso di questo attributo a Tegea ed a Sparta si lega al ruolo che la dea assume nell'ambito dell'efebia: essa è infatti *hegemone* in quanto conduce e guida gli efebi nel cammino verso la maturità ed il divenire cittadini della polis. La situazione è tuttavia ben diversa a Lykosura, dove la funzione di questo epiteto può essere compresa solo se considerata in relazione all'ubicazione del santuario di Artemide, tappa quasi obbligata per chi si recava a visitare il tempio di Despoina: essa è la dea che introduce ed accompagna i pellegrini nel santuario, proteggendo la loro via. Una volta all'interno del santuario i fedeli potevano conoscere Artemide nel suo aspetto ctonio. Pausania (VIII 37, 4) racconta infatti che una statua di Artemide si ergeva a fianco di quella di Demetra, seduta in trono. La dea indossava una pelle di cervo, sulle spalle aveva una faretra, nelle mani teneva da una parte una torcia e dall'altra due serpenti, mentre al suo fianco si trovava un cane, pronto per andare a caccia. L'aspetto di questa Artemide è particolare e non a caso suscitò l'interesse del periegeta, che dedicò una lunga e dettagliata descrizione a questo luogo di culto. Infatti se la pelle di cervo, la faretra ed il cane si collegano spontaneamente al mondo della caccia e dei boschi, la torcia ed i due serpenti suggeriscono piuttosto una connessione con l'ambiente ctonio e dei culti misterici. Tali stranezze si spiegano attraverso la genealogia locale di questa divinità ibrida: essa non è la figlia di Leto, bensì di Demetra, secondo un *logos* fatto conoscere in Grecia da Eschilo. Si tratta, come l'autrice giustamente pone in rilievo, di una tradizione epicorica, che si riscontra solo in questa località arcadica. I due casi esaminati mostrano la complessità della figura di Artemide nel Peloponneso, così come l'importanza e l'interesse di ricerche come quella dell'autrice, che studiano le dinamiche locali dei culti così, ricostruendo il vero volto delle divinità adorate dai Greci.

Nella seconda parte del libro l'autrice riordinando schematicamente i dati raccolti ed analizzati precedentemente, offre una solida ed interessante ricostruzione della figura della dea nelle sue caratteristiche epicoriche. Di particolare

interesse è la sezione dedicata agli epiteti della divinità (pp. 232-236), che al meglio permettono di cogliere il suo vero carattere nei diversi contesti. Questi epiteti vengono contestualizzati e messi a confronto l'uno con l'altro, mostrando in diversi casi (ad esempio in quello di *hegemone* a Sparta, a Tegea ed a Lykosura), come le convergenze nell'uso di attributi comuni possano essere ingannevoli, in quanto questi ad un'analisi più approfondita vengono usati con significati diversi, rivelando così importanti divergenze. Un altro aspetto che viene approfondito riguarda il legame tra Artemide ed il mondo della medicina (pp. 217-221), dovuto sia al fatto che la dea quale signora della natura è responsabile per la crescita di piante, dalle quali di ricavano importanti medicinali, sia al suo essere sorella di Apollo: non è quindi un caso che statue cultuali della dea si trovassero nei santuari di Asclepio (primo fra tutti quello di Epidauro). Questa sua caratteristica quale divinità salutare sembra concentrarsi soprattutto in Argolide, Laconia, Messenia ed Arcadia.

Il libro di Isabella Solima introduce il lettore nell'affascinante mondo della religiosità peloponnesiaca, ricostruendo i diversi volti di una divinità femminile delle più complesse. Per la ricchezza dei dati raccolti ed analizzati esso ha senz'altro contribuito a comprendere meglio il ruolo di Artemide nel Peloponneso e nella cultura religiosa di questa regione.

Gian Franco Chiai

L. Sacco, *Devotio. Aspetti storico-religiosi di un rito militare romano*, Aracne, Roma 2011, pp. 214. ISBN 978854842274.

L'idea da cui prende forma il volume consiste nella volontà di contestualizzare il fenomeno della *devotio* «nell'ambito giuridico-rituale, ma soprattutto storico-culturale, della Roma antica», data la perdurante assenza di ricerche atte a valutare «gli aspetti del rito problematizzandoli (e comparandoli storicamente secondo il principio dello “svolgimento”<sup>10</sup>) all'interno di una relazione: ovvero il rapporto tra il sacrificio di sé e la “religione dello Stato”<sup>11</sup>» (p. 13 s.). L'autore dunque ha inteso esaminare detta relazione ricorrendo al fertile metodo esegetico della Scuola romana di studi storico-religiosi e offrendo un capillare resoconto della letteratura critica in materia. L'indagine, che deriva da una lunga gestazione<sup>12</sup>, sarà presto corredata da ulteriori contributi specifici preannunciati all'interno del volume<sup>13</sup>. I doviziosi riferimenti bibliografici finali (pp. 162-214) spaziano dalla giusromanistica alla storiografia, dall'ambito storico-religioso a quello storico-letterario, filologico, archeologico e antropologico, e sono immediatamente preceduti dagli ausili per la consultazione del testo: un *Indice analitico* dei temi

<sup>10</sup> R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni. Lezione inaugurale pronunciata all'Università di Roma il 17 gennaio 1924*, Laterza, Bari 1924.

<sup>11</sup> Id., *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Zanichelli, Bologna 1924.

<sup>12</sup> L. Sacco, *Devotio*, in «Studi Romani» 52 (2004), pp. 312-352.

<sup>13</sup> Per es. *La morte di Turno: devotio o lustratio*, articolo destinato anch'esso a «Studi Romani»; ovvero *Nota su alcuni aspetti storico-religiosi dell'“evocatio”*, che apparirà su «Mythos».

affrontati e l'*Indice degli Autori* antichi e moderni. Risultano meno giustificabili, invece, in base all'economia globale del lavoro, le *Note introduttive* preposte nel capitolo I alla trattazione di merito: delucidazioni su concetti cardinali della religione romana (*ritus, pax deorum, sacertas, ius, fas, mos*), di portata generale e quindi non proprio in linea con una monografia così circoscritta nella sua stessa impronta genetica. Diverso il discorso per le riflessioni comparative, alcune delle quali di buon respiro, come quella che descrive l'intreccio di motivi giuridici e sacrali tipico della religiosità arcaica (pp. 39 ss., *max. n. 78*), individuando alcuni studi di R. Orestano<sup>14</sup> e C. Gioffredi<sup>15</sup> quali *starting points* per una rinnovata riflessione critica in argomento<sup>16</sup>.

Nella sezione introduttiva figura anche un *excursus* sulla qualità fagocitante della civiltà romana rispetto alle credenze che essa andava man mano incontrando durante la sua inarrestabile espansione nel bacino del Mediterraneo. Tale attitudine rappresenta il giusto spettroscopio per decifrare fatti religiosi apparentemente complicati come la *devotio* e la concomitante *evocatio* delle divinità nemiche. Il procedimento *per interpretationem* e il coerente, progressivo ampliamento del *pantheon* spiegano infatti il successo incontrato dall'ondata civilizzatrice romana tanto quanto l'incedere dilagante delle legioni<sup>17</sup>, secondo un'apertura che in definitiva contribuisce a qualificare la religione di stato come una realtà connettiva e unificante sia sul piano politico che giuridico. Come fu acutamente dimostrato da D. Sabbatucci, infatti, in Roma antica il rapporto tra religione e cittadinanza era indissolubile, poiché sfera giuridica e sacrale creavano un *unicum* logico, fornendo altresì la garanzia di un *corpus* organico di qualità civiche e di rimando un saldo profilo identitario<sup>18</sup>.

Passando alla definizione della *devotio*, converrà richiamare quella riportata quasi di scorcio in fondo al capitolo II, ove la si identifica in un atto «diverso da qualsiasi rito sacrificale<sup>19</sup> [...] una fase epica del combattimento, durante la quale un condottiero provvisto di *imperium militiae* finalizzava la propria immolazione alla salvaguardia del suo esercito – garantendo ad esso la vittoria in battaglia –, ma anche all'onore della *familia* e della *gens*, valori essenziali per la sopravvivenza della *res publica*» (p. 63, n. 94)<sup>20</sup>. Con questo gesto estremo e

<sup>14</sup> R. Orestano, *Dal ius al fas*, in «Bullettino dell'Istituto di Diritto romano "V. Scialoja"», 46 (1939), pp. 252 ss.

<sup>15</sup> C. Gioffredi, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, Apollinaris, Roma 1955.

<sup>16</sup> Bisogna d'altro canto lamentare, al riguardo, la mancata menzione del robusto studio di M. Fiorentini, *Ricerche sui culti gentilizi*, edito nel 1988 a cura dell'Istituto di Diritto romano dell'Università "La Sapienza", strumento necessario a integrare il discorso sulla *gentilitas*, come si svolge per esempio nel paragrafo dedicato a Fabius Dorsuo (pp. 136 ss.).

<sup>17</sup> Sul cui significato comunitario cfr. per es. R. Mac Mullen, *The Legion as a Society*, in «Historia» 33 (1984), pp. 440-456, peraltro opportunamente richiamato dall'autore.

<sup>18</sup> Cfr. ad es. D. Sabbatucci, *La res publica istituto e strumento di rivoluzione*, in «Index» 7 (1977), pp. 11 ss.

<sup>19</sup> L'autore in questo modo fornisce la sua personale risposta negativa rispetto al dubbio se il rituale andasse inteso o meno come un sacrificio umano, una *vexata quaestio* almeno a partire dal noto saggio di A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, di cui si segnala la recente ristampa con prefazione di M. Massenzio (Editori Riuniti, Roma 2006).

<sup>20</sup> Viene così nuovamente enfatizzata la dimensione comunitaria centrale nella visione

irrevocabile si veniva quindi a realizzare tra *consul* e *hostis* una sorta di “endia-di”, che trascinava quest’ultimo alla disfatta, propiziando invece il trionfo delle milizie romane. Dal punto di vista filologico l’elemento decisivo sembra assicurato dall’insistenza sul valore semantico degli omologhi: a *de-voveo*, infatti, vanno accostati verbi dalla analoga portata sacrale come *de-testor* e *de-precor*, in cui il prefisso marca costantemente il significato in senso perfettivo<sup>21</sup>. È il rito che assume il rilievo decisivo, in quanto avvalora e sancisce l’efficacia dell’atto; e in questa chiave di lettura la prospettiva ermeneutica più valida resta quella storico-giuridica, dato che «il pensiero rituale, a Roma, risulta sempre alla base dell’esperienza religiosa e di ogni prassi percettiva e ordinante» ed è l’assetto comunitario che «instaurando un ordine simbolico in grado di coinvolgere capillarmente dèi e uomini, disciplina, pacifica, riconcilia». Da simili premesse deriva che il rito non può concepirsi come l’espressione di un potere magico, rispondendo «sostanzialmente a un’esigenza cosmologica: serve a mettere ordine dove e quando si ritiene di dover intervenire» (p. 153).

Riepilogando, il volume mette a fuoco le fitte problematiche sollevate dal tema della *devotio* servendosi dei materiali preesistenti in modo diligente ed uniforme, magari non proprio originale ma ben documentato sotto il profilo della letteratura critica e comunque attento a rispettare il tenore letterale delle fonti.

*Arduino Maiuri*

---

storica di D. Sabbatucci, come peraltro si evince dal seguito del ragionamento: «Se poi si osservano i destinatari divini di questo peculiare sacrificio – i Di Manes e Tellus, in altre parole il “mondo dei morti” e la “terra” che lo ricopre – è più chiaro come quel che qui appariva rivestito di forme sacrificali, in realtà non era che un votare alla morte le vittime (ossia il generale romano e i suoi nemici, uniti nella medesima sorte dalla formula della preghiera). È anche vero che la locuzione “votare alla morte” sembra una mera astrazione poiché, nel momento in cui erano votate agli dèi inferi, le vittime erano sottratte alla normale condizione umana: in questa prospettiva, si trattava più di una morte “civile” che di un decesso “naturale”, come accadeva, peraltro, all’*homo sacer*» (*ibidem*).

<sup>21</sup> Per illustrare la polisemia naturalmente insita nel preverbio basti riferire pochi ma sintomatici indizi. Ad esempio, secondo Ulp. *Dig.* 16, 3, 1 *pr.*, in ambito giuridico *praepositio de auget*. Ciò significa che come i suoi omologhi *e*, *ex* e *per*, con il suo valore perfettivizzante può amplificare al massimo le potenzialità insite nel radicale. Circa l’accezione che qui ricorre converrà invece ricordare Cic. *dom.* 119 (*dedicatio magnam habet religionem*); o ancora più di preciso, per *deprecor*, l’ampio resoconto gelliano in *Noctes Atticae* 17, 16, in cui l’erudito sostiene che il prefisso talora serve, sì, *ad augendum et cumulandum*, ma talaltra si tinge di un senso negativo di rovesciamento, con la stessa sconcertante ambiguità che tuttora vanifica la retta interpretazione del misterioso rito della *detestatio sacrorum* (per una rassegna esaustiva delle varie interpretazioni proposte resta ancora indispensabile F. Daverio, *Sacrorum detestatio*, in «*Studia et documenta historiae et iuris*» 45 [1979], pp. 530 ss.). Lo stesso valore deterioro si rinviene, peraltro, nel caso di *de-figo*, il quale tuttavia si è specializzato in campo magico (cfr. le *tabellae defixionum*). Altre volte, infine, la giunzione della preposizione funge da mero rafforzativo, per così dire, “legittimante”, di una forma altrimenti obsoleta, come nel caso di *de-albo* o *de-ambulo* (cfr. A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étimologique de la langue latine*, Paris 1959<sup>4</sup>, p. 165).

M. Ruggenini - R. Dreon - S. Galanti Grollo (eds.), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli Editore, Roma 2011, pp. 196, ISBN 9788860366856.

Curato dal Dipartimento di Filosofia dell'Università Ca' Foscari di Venezia, il volume *Democrazie e religioni* tenta di offrire una panoramica ad ampio spettro sul rapporto tra questi due poli che oramai da molti anni si configura come uno dei nodi cruciali della contemporaneità. L'urgenza di riflettere su questo tema, avvertito anzitutto come una problematica filosofica, è dovuta alla ricaduta che questo rapporto travagliato ha non solo nella politica di oggi. Sono infatti coinvolti anche risvolti sociali più immediati, percepibili immediatamente all'interno delle istituzioni nazionali e sovranazionali ma anche nella quotidianità della cittadinanza, europea e globale. Gli articoli che sono compresi nel volume provano a rispondere a questa duplice esigenza evocata sin dal titolo come *sfida degli incompatibili*. Da un lato, infatti, si prova ad analizzare il problema dal punto di vista prettamente teorico ragionando sui significati e sui portati filosofici della *laicità* e della *democrazia* e del loro rapporto con le diverse confessioni religiose. Dall'altro lato, il versante dell'attualità italiana è vagliato in modo più specifico negli ultimi due articoli che compongono il volume, dove si analizzano casi che non rappresentano solo una odierna ferita aperta, ma potrebbero costituire un paradigma utile per ragionare in modo comparativo sulle politiche amministrative e sociali degli altri governi europei.

Le dissertazioni filosofiche che aprono il volume sono fondamentalmente centrate sulla ricerca di un rapporto preciso che leghi democrazia (così com'è stata teorizzata in Occidente), Stato nazionale e Chiesa cattolica. Se Mario Ruggenini, nel primo articolo, tenta una esegesi dell'attuale rapporto tra i due poli di questa *sfida*, partendo dall'analisi della teologia paolina e riportandola ai giorni nostri per spiegare i cortocircuiti dovuti al sostegno della Chiesa al governo italiano degli ultimi 5 anni e ai fatti di Oslo dell'estate 2011, Sergio Rostagno nel successivo intervento ripercorre le tappe storiche in cui il concetto stesso di democrazia si è sviluppato passando in rassegna l'antichità classica, il medioevo e il nodo cruciale della Riforma protestante. Vedendo nel movimento di rottura simboleggiato da Lutero una nuova forma di dissidenza, Rostagno indica come nella teologia riformata il concetto di *mutua reformatio* legherebbe gli esseri umani attraverso rapporti di tipo sostanzialmente giuridico, alimentando in questo modo l'inizio di un lungo processo che passerà anche in America dove la difesa dello spazio intimo dell'individuo (coscienza) permetterà una nuova e più delimitata area democratica a favore del cittadino. Rostagno indica anche la difficoltà con cui il concetto di democrazia possa essere legato alla teologia protestante, unione che è avvenuta storicamente e non senza complicazioni all'indomani della Seconda Guerra Mondiale. La base della democrazia rimarrà sempre il diritto della persona ma avverrà un mutamento che interesserà l'istituzione statale, che cessa di essere un ordine metafisico divenendo invece luogo del diritto personale riconosciuto e proclamato dall'uomo attraverso la Costituzione. Il nuovo paradigma porterà con sé nuovi problemi, il più evidente è la capacità potenzialmente distruttiva e autodistruttiva che la democrazia stessa contiene al suo interno. Nel terzo articolo, firmato da Giovanni Filoramo, lo studioso offre

un interessante spaccato della Chiesa cattolica degli ultimi due secoli, analizzando, in particolar modo, come essa si sia interfacciata nelle varie fasi della sua storia con le nuove urgenze democratiche emergenti in una Europa che si configura in sempre più rapido mutamento sociale. Dalla svolta incarnata da Pio XII, che durante il suo pontificato riconosce formalmente i nuovi assetti democratici, la Chiesa identifica nella democrazia la base imprescindibile da cui partire per la ricostruzione dell'Europa dopo il conflitto mondiale. Le difficoltà di questa impostazione sorgeranno nel momento in cui si andrà a riconfigurare la regalità di Cristo all'interno di una *governance* globale, come rileva lo scritto di Filoramo. A quest'ultimo articolo risponde il successivo intervento di Luigi Ruggiu che indica invece, all'interno della democrazia, i diversi apporti provenienti dalle religioni. L'intervento prende le mosse da quello che è indicato come un evento topico della contemporaneità, ovvero dai movimenti di rottura provenienti dal mondo islamico contro i regimi autoritari di matrice religiosa. La rimessa in discussione dei paradigmi che interfacciavano le democrazie occidentali con le realtà dei Paesi islamici segna veramente un momento storico di portata eccezionale, specialmente considerando i riassetti sociali e istituzionali che hanno seguito gli attentati dell'11 settembre 2001. Ne deriverebbe una crisi della forma politica dello Stato democratico così com'è stato concepito in Europa e, di conseguenza, la rimessa in moto di meccanismi sociopolitici in grado di fare fronte alle moderne sfide nel campo dell'inclusione universale che ogni democrazia dovrebbe sopporre. Ruggiu non può fare a meno di ricordare, però, che se da un lato ogni confessione religiosa nei propri caratteri costitutivi preveda l'inclusione dell'Altro sempre e comunque, la particolarità esclusiva costituisce un limite delle forme istituzionalizzate della fede. La sfida dello Stato, che oggi si rinnova *mutatis mutandis* pur rimanendo saldamente ancorata alle difficoltà che si incontrarono nel XVII secolo, è sempre stata quella di rispondere a una domanda: come trovare una forma di convivenza che permetta la mutua esistenza di tutti all'interno dell'istituzione, arginando la portata potenzialmente totalizzante ed esclusiva delle diverse fedi e dei molteplici sentimenti religiosi, facendo però in modo che l'unificazione statale non si rifletta anche in uniformità religiosa. Si rende quindi necessario, oggi come allora, pensare ad un organismo statale flessibile e per questo differente dalla forma hobbesiana in cui la religione di Stato, non neutra, si collocava allo stesso piano di una religione particolare, di stampo autarchico e quindi abbastanza potente da sottomettere alle proprie leggi i cittadini, almeno per quanto riguarda il comportamento pubblico. Non a caso, quando si parla di religioni e di forme statali, il concetto di laicità si accompagna perfettamente a quello di democrazia per indicare quello spazio neutro incarnato dallo stato dove le diverse fedi possono convivere sotto il riconoscimento dell'istituzione pubblica. La separazione tra gli ambiti del pubblico e del privato, in questo senso, sembrerebbe essere la naturale evoluzione pratica del concetto di laicità. Se la sfera pubblica diventa il luogo del mutuo riconoscimento e delle relazioni comunitarie quella del privato può rimanere terreno di differenziazione e di particolarismo. La sfida è conciliare queste due sfere nelle esperienze quotidiane degli stati contemporanei dove le sempre più pressanti e presenti crisi, da quella economica a quella sociale, fanno scatenare elementi di instabilità anche a sfondo confessionale. Le difficoltà di armonizzare all'interno di uno spazio comune

la naturale scissione pubblico/privato vengono affrontate nell'articolo di Carlo Galli, forse il più affine ad una analisi del problema dal punto di vista di storia del pensiero. Concentrato sul tema della teologia politica, lo scritto è una dissertazione su questo concetto nella accezione totalmente nuova conferitagli da Carl Schmitt. Nello sviluppo della modernità come costante opera di secolarizzazione, il meccanismo che propone Schmitt non è quello di una politica dedotta dalla teologia ma, anzi, la constatazione che la politica moderna nel suo funzionamento si struttura come dispositivo in «assenza della sostanza divina fondativa [teologica]» ma, della teologia, riproduce la funzione ordinativa monistica. In questo senso la teologia politica cui Schmitt fa riferimento non è un concetto filosofico che formerebbe la nozione moderna di Stato, ma indicherebbe invece un contesto storico che identifica il Moderno nelle sue categorie e nei suoi funzionamenti. La secolarizzazione viene quindi innervata di meccanismi aporetici: quello che sembra uno «svuotamento» della religione agisce incorporando istanze di libertà che provengono dalla religione stessa. La seconda parte dell'articolo si preoccupa invece di spiegare come l'interpretazione schmittiana, veicolata da una reinterpretazione del Leviatano di Hobbes e interessata al funzionamento della *potenza*, sia entrata in dialogo o in antitesi con le riflessioni di Peterson incentrate sullo stesso argomento ma che porteranno a conclusioni differenti rispetto a Schmitt. Fondando l'ideale della attuale democrazia sul dispositivo trinitario del cristianesimo, Peterson si slega dalla concezione di teologia politica come pura potenza, inserendola invece in un ambito economico-relazionale. Il tentativo di legare la prospettiva storica e profetica con l'autonomizzazione delle pratiche democratiche è affrontato dall'articolo di Alfonso M. Iacono. Partendo dalla crisi filosofico morale di Voltaire all'indomani del terremoto di Lisbona, che portò poi il pensatore a redigere la sua famosa opera «Candido», sino ad arrivare alle più recenti teorie sul de-potenziamento di Dio dopo Auschwitz proposte da Jonas, il fine ultimo dello scritto è di capire in che modo, oggi, si crei una diacronia tra le strutture pubbliche, almeno virtualmente sempre più aperte alla libertà istituzionali, e l'erosione delle autonomie collettive e individuali. Lo scarto si gioca sempre tra il polo della libertà e, dall'altro lato, il polo della sicurezza sempre più rivendicata dalle democrazie occidentali per giustificare sia azioni di controllo sociale sempre più capillari sia politiche estere anche aggressive. A chiudere il volume troviamo due articoli che si focalizzano in modo particolare sul caso italiano. Il primo analizza la peculiare situazione della laicità in Italia dal punto di vista giuridico, mentre il secondo affronta la questione dell'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche pubbliche. È evidente come il primo di questi due interventi si concentri sulle meccaniche della politica concordataria, adottata dallo Stato italiano come soluzione giuridico-istituzionale nei confronti delle varie confessioni religiose. Da tempo, infatti, sembra che questo strumento a disposizione del legislatore non sia efficace per fare fronte ai problemi di legittimità che le diverse denominazioni, sempre più numerose e con sempre più affiliati, richiedono allo Stato. Se la libertà religiosa è un valore che le istituzioni statali hanno sempre sostenuto, dall'altro non si può fare a meno di notare che proprio le continue interruzioni nel processo di apertura alle altre fedi rischiano di creare dei vuoti di riconoscimento, comportando di conseguenza assenza di legittimità. Il peso politico della Vaticano si fa sentire in questo senso come una specie di

cripto-confessionalità della istituzione pubblica, determinando un trattamento diseguale riservato agli appartenenti alle altre religioni. Questa presenza cattolica latente nelle istituzioni statali italiane emergerebbe anche, ed è il tema dell'articolo di chiusura del volume, dal noto caso del crocifisso nelle aule scolastiche. Esso, secondo il governo italiano, non sarebbe tanto un simbolo religioso quanto un «simbolo della storia e della cultura, addirittura dell'identità italiana, e in particolare dei principi di uguaglianza, libertà e tolleranza e rappresenta i valori della vita civile». Il significato religioso del simbolo, in sostanza, passa in secondo piano rispetto ai suoi significati che si vorrebbero non solo morali ma addirittura neutrali nei confronti della storia della Repubblica e, quindi di fatto, nei confronti del diritto pubblico. Si renderebbe necessario allora, in Italia, ripensare i fondamenti giuridici dell'inclusione delle religioni all'interno dello spazio comune e collettivo, liberandosi dai retaggi confessionali che ancora sembrerebbero convivere in modo problematico con le istanze più laiche delle istituzioni.

*Simone Fracas*

L. Canetti - M. Caroli - E. Morini - R. Savigni (eds.), *Studi di Storia del Cristianesimo. Per Alba Maria Orselli*, Longo Editore, Ravenna 2008, pp. 366. ISBN 9788880635550.

Nel volume sono raccolti quindici contributi distribuiti cronologicamente in tre sezioni relative alla Tarda antichità, all'Alto Medioevo e al Basso Medioevo e all'Età moderna. Partizione cronologica che rispecchia, nell'intendimento dei curatori e dei collaboratori, la pluralità di competenze e interessi di ricerca della maestra Alba Maria Orselli, per la quale il volume vuole essere un omaggio.

La sezione dedicata alla Tarda antichità è costituita da quattro saggi che spaziano da Filone di Alessandria a tematiche di carattere storico-culturale proprie della transizione al periodo medievale. Il primo contributo di Angela Maria Mazzanti (*Il rapporto dell'uomo con Dio. Significative definizioni di εὐσέβεια in Filone di Alessandria*) alle pp. 9-19 muove da una considerazione preliminare sul concetto di εὐσέβεια in Filone di Alessandria riprendendo in sintesi alcune osservazioni già presenti nella critica. Segue una breve, ma puntuale, disamina di quegli elementi che sono utili a delineare un "orizzonte monoteistico" (p. 11). L'εὐσέβεια rientra nella sfera del rapporto con il "divino unitario"; rapporto che va oltre l'aspetto propriamente culturale e attraverso la definizione del valore di εὐσέβεια nell'opera di Filone il contributo approda anche a una riflessione sul rapporto tra εὐσέβεια e i suoi contrari (in particolare la δεισιδαιμονία), e sull'uso differente di tali vocaboli tra culti di popolazioni diverse (con le quali è in contatto la cultura giudaica). La definizione di εὐσέβεια in Filone è in sostanza "virtù fondamentale" che «esprime la totalità di adesione dottrinale per l'uomo al Dio unico e solo» (cfr. p. 19). A *Cipriano e il problema degli spettacoli* si dedica L. Lugaresi alle pp. 21-37 proponendo una rilettura dell'*Ad Donatum* e partendo dal giudizio negativo del *magisterium impudicae artis* chiaramente espresso dall'autore e dal presupposto che tra Chiesta e teatro «ogni comunicazione è pericolosa e perciò severamente proibita» (cfr. p. 22). Cipriano si dimostra in

sostanza più rigido in materia dello stesso Tertulliano e anche di Novaziano, per i quali il rifiuto degli spettacoli era un obiettivo da raggiungere. In Cipriano invece la prospettiva si allarga: il Cristianesimo con il battesimo rompe i legami con il passato e porta a un distacco dal sensibile e dai suoi inganni. A riguardo mi sembra estremamente efficace la formulazione di Lugaresi a p. 24 del testo:

«si faccia bene attenzione, però: non si tratta, nemmeno per Cipriano, di riproporre una logica spettacolare di secondo grado che assuma su di sé (sia pure metaforicamente) le funzioni dell'abborrita "macchina" degli spettacoli pubblici. Il cristiano, in altre parole, non diventa, nell'esercizio dell'osservazione del mondo (al cui centro sta la *mise en abîme* degli spettacoli) che il futuro vescovo di Cartagine propone all'amico Donato, una specie di meta-spettatore il quale, guardando "dall'alto" gli spettatori dei giochi, appaga in questo modo la sua *voluptas spectandi*, godendo della loro miserabile condizione. Il suo sarà sempre e comunque uno sguardo partecipe che, nel giudicare il male che vede, sente commiserazione per le sofferenze altrui, vergogna per i peccati commessi (assieme certo al sollievo, che non è però mai *Schadenfreude*, per esserne scampato) e volontà di perseverare nel cammino della nuova vita».

Il contributo si sofferma sul testo dell'*Ad Donatum* analizzandone in sintesi, ma con efficacia, le singole problematiche e in particolare si concentra sull'espedito retorico del *diabolus eloquens* la cui messa in scena serve soprattutto come provocazione e richiama nella costruzione le pratiche giudiziarie romane, i modelli biblici (cfr. p. 37) e lo stesso stile teatrale del mimo. Silvia Acerbi presenta invece uno studio sulla figura di Dioscoro di Alessandria (cfr. *Eresia, ideologia e politica nel V secolo: Dioscoro di Alessandria e il monofisismo*, pp. 39-59) per delineare «l'iter che ha condotto alla stigmatizzazione di Dioscoro come eretico» sullo sfondo del II concilio di Efeso e del concilio di Calcedonia. Nel testo l'autrice presenta un quadro d'insieme sul contesto storico-culturale relativo ai due concili menzionati. Dioscoro «capro espiatorio del concilio calcedonese» (vd. p. 53) finisce la sua vita in esilio e mentre la storiografia filocalcedonese lo delinea come l'assassino di Flaviano (a sua volta visto come un martire), quella anti-calcedonese e monofisista lo vede come tenace oppositore di papa Leone, in definitiva come un vero e proprio santo. La studiosa fa il punto sul "caso Dioscoro" permettendo così al lettore d'individuare le problematiche e le eventuali linee di interpretazione, mettendo in luce «il senso stimolantemente moderno dell'*opinion making* nella età tardoantica» (vd. p. 59). Alle pp. 61-87, Luigi Canetti conclude la prima sezione soffermandosi sul tema dell'unzione dei simulacri e delle immagini miracolose tra Antichità e Medioevo ("*Suxerunt oleum de firma petra*". *Unzione dei simulacri e immagini miracolose tra Antichità e Medioevo*). La seconda parte del volume, dedicata all'Alto Medioevo si apre invece con un contributo: *L'assedio arabo di Costantinopoli del 654 in una pseudo-Apocalisse del profeta Daniele poco nota* (pp. 91-97) di Salvatore Cosentino che presenta una breve analisi del prologo sui presagi celesti attribuita al profeta Daniele e conservata dal cod. *Parisinus gr.* 2316 (XII sec.). Nel testo è delineata una storia degli studi sull'opera e, unitamente a una contestualizzazione, una breve analisi con una traduzione italiana. Enrico Morini propone un corposo contributo sulla tipologia degli eremiti assoluti nell'agiografia greca soffermandosi in particolare su alcuni *topoi* ed espediti narrativi (vd. pp. 99-132:

“*Oltre i limiti dell’ecumene*”. *La tipologia degli eremiti assoluti nell’agiografia greca*). L’Eden concepito come spazio fisico è la meta cui tende incessantemente il monaco distaccandosi dall’ecumene senza mai potervi arrivare completamente perché la soglia del Paradiso rimane invalicabile. Varcare tale soglia è possibile in visione o solo per pochi istanti fisicamente «non diversamente da come al monaco può essere consentito di vedere in estasi – oppure di esservi trasportato senza uscire dal corpo – l’aldilà della vita, cioè la sorte finale degli empi e dei giusti» (p. 104). Un altro elemento ricorrente preso in considerazione è poi la condizione di completa nudità dell’eremita assoluto che lo espone a tutte le intemperie (è quanto caratterizza più di altri S. Eutimio il Nuovo e S. Fantino il Nuovo). La nudità caratterizza seppur in misura diversa, anche il modello monastico ascetico femminile (vd. gli es. citati di S. Maria Egiziaca e di S. Teoctista di Lesbo). Alle pp. 113-114, l’autore si sofferma sull’allocuzione e prosegue la sua analisi considerando sia l’aspetto della dieta e del nutrimento (con riferimento all’esempio del monaco al pascolo che si nutre di erbe e frutti del deserto, come Sant’Onofrio), sia il mitologema antico dell’animale che guida il monaco. Il contributo termina con tre paragrafi dedicati rispettivamente all’eremita e la Comunione (pp. 122-125), al procedimento agiografico del “morto vivente” cioè del motivo dell’incorruzione del corpo (esempi alle pp. 125-127) e alla concezione nella predicazione dell’eccellenza degli abitanti del deserto. Martina Caroli presenta invece uno studio su: *Riscrivere la storia: Wandalberto di Prüm e la “Vita Goaris”* (pp. 133-152) offrendo una ricca panoramica d’insieme sul testo e la sua composizione. Sui commenti di Beda agli *Atti degli Apostoli* si sofferma invece R. Savigni alle pp. 153-180 concentrandosi in particolare sulla visione, in essi presente, di Israele, della Chiesa e delle varie genti. Il contributo (*Israele, la Chiesa e le genti nei due commenti di Beda agli Atti degli Apostoli*), come dice l’autore stesso nella sua dedica, riprende alcune suggestioni di Alba Maria Orselli. Matilde Maresca spinta dal fascino del “paradosso dell’angelo” e della sua invisibilità e ineffabilità propone uno studio sull’aspetto degli incorporei e l’isoangelicità dei santi tra VI e IX secolo (cfr. pp. 181-207: *Angelo terrestre o uomo celeste. Aspetto degli incorporei e isoangelicità dei santi tra VI e IX secolo*) partendo da una riflessione importante:

«angeli e santi si contendono il ruolo di intermediari celesti, usurpando l’uno le funzioni dell’altro: gli angeli, apparsi sulla scena prima dei santi, lasciano lo spazio ai loro imitatori terrestri, il monaco e il vescovo. L’immaginario dell’uomo medievale, del redattore e del lettore/ascoltatore delle fonti agiografiche, mostra una lucida consapevolezza della divisione gerarchica della società celeste, dei rapporti di potere al suo interno, riflesso della struttura gerarchica nella quale è inserito, e che pensa come perfetta. Il superamento del modello angelico, da parte del monaco e del vescovo, rappresenta uno strumento di affermazione e legittimazione per la *societas* cristiana altomedievale» (p. 181).

Il primo argomento trattato (par. 1) è quello dell’aspetto esteriore assunto e le modalità di comunicazione che contraddistinguono il messaggero di Dio dall’impostore. La *morphé* si rifà alle epifanie angeliche della Scrittura e corrisponde agli archetipi biblici: gli angeli sono sempre bellissimi, circondati di luce soffuse e d’aspetto umano. L’autrice si sofferma sulle varie *morphai* e apparizio-

ni, mentre nel paragrafo relativo alle funzioni dell'angelo la studiosa parte da una notazione importante:

«le apparizioni degli angeli nelle fonti agiografiche perseguono come obiettivo principale la costruzione sulla terra della *ecclesia*, intesa come società ordinata, con luoghi, regole e membri specifici» (p. 187)

e prende in esame l'Annunzio (pp. 188-190) tramite il quale l'apparizione angelica indica monaci e vescovi ed esemplifica come, soprattutto nell'*ecclesia* carolingia, l'evento miracoloso porti all'edificazione di un monastero anche in sostituzione dell'autorizzazione episcopale.

«L'angelo interviene a legittimare la deviazione dalla norma, ovvero a sancirla solennemente come emerge chiaramente nell'episodio della fondazione di Saint-Germer-de Flay» (cfr. p. 190).

Le pp. 193 ss. sono dedicate poi alla figura del santo che assume le funzioni principali degli angeli con i quali interagisce come alleato, un esempio è l'apparizione del santo e la sua funzione di messaggero, in particolare a quest'ultima e all'isoangelicità del santo vescovo e del suo ruolo testimoniato dalle fonti nella società (soprattutto in quella carolingia) sono dedicate le pp. 198-207. La terza e ultima parte del volume riguarda il Basso Medioevo e l'Età moderna e si apre con l'edizione e il commento dell'originale del *Privilegium Religiosam vitam* di Papa Gregorio X per il Monte Sinai (1274) a cura di Andrea Nanetti (vd. pp. 235-268: *L'originale del privilegio "Religiosam vitam" di papa Gregorio X per il Monte Sinai [1274]. Edizione e commento*); come premesso dallo studioso a p. 235 l'edizione è presentata nella forma delle schede di Paleografia, Diplomatica e Storia di Venezia utilizzate per la didattica nella Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna (sede di Ravenna). Antonella Parmeggiani analizza l'iconografia della nascita della Vergine negli affreschi di Mistrà: cfr. *L'iconografia della nascita della Vergine: un modello di femminilità (gli affreschi di Mistrà, XIV-XV secolo)*, pp. 269-281, mentre ai testi e alle immagini di Antonio eremita nel Basso Medioevo è dedicato il contributo di Alessandra Foscati (vd. "*Antonius maximus monachorum*". *Testi e immagini di Antonio eremita nel Basso Medioevo*, pp. 283-311) che nel suo *excursus* si sofferma ad esempio sulla pala d'altare per la chiesa degli Antoniani di Bologna commissionata a Vitale (circa 1340) e sul ciclo pittorico sulle storie di Antonio della chiesa e convento di Pistoia (ciclo attribuibile forse a Niccolò di Tommaso). L'autrice considera anche l'Oratorio dei Pellegrini di Assisi e i dipinti di Pierantonio Mazzastris di San Giacomo e Sant'Antonio e il ciclo pittorico nel presbiterio dell'ex chiesa conventuale di Sant'Antonio di Cascia (nel contributo si accenna anche all'affresco della Chiesa di Santa Maria in Campis a Foligno e a quello di Santa Maria delle Grazie di Rasiglia). Tutti i cicli pittorici e le raffigurazioni sono poste in relazione con i testi e in particolare con quello della leggenda di Patras. Nell'insieme lo studio si presenta come un articolato *excursus* sulle testimonianze pittoriche tre-quattrocentesche che mostrano una dipendenza dalle leggende antoniane medievali. Mauro Perani presenta invece un contributo sui mss. ebraici e il loro riuso come legature (dal titolo: *Morte e*

*rinascita dei manoscritti ebraici: il loro riutilizzo come legature e la loro recente riscoperta*, pp. 313-336), mostrando anche i risultati, i metodi e le prospettive del lavoro in corso: *Progetto Frammenti Ebraici in Italia o Progetto "Genizah" italiana*. Gli ultimi due studi riguardano invece l'icona di San Demetrio del Museo Civico di Sassoferrato (della quale si occupa G. Vespignani alle pp. 337-349: *Santi militari, guerra santa e aquile bicipiti a Bisanzio e dopo Bisanzio [secc. XIV-XV]*. *Considerazioni attorno alla icona di San Demetrio del Museo Civico di Sassoferrato [AN]*) e la figura del missionario Bartolomeo Maria dal Monte (cfr. testo di E. Marchetti, *Un missionario del XVIII secolo: Bartolomeo Maria Dal Monte. Nuovi materiali e linee di ricerca*, alle pp. 351-363). I contributi, come premesso, mostrano tutto l'interesse per le «complesse relazioni tra Oriente e Occidente, tra storia della mentalità religiosa e storia culturale e sociale, tra ideologia del potere e rappresentazioni del sacro» (cfr. prefazione) *fil rouge* che li accomuna nella loro diversità tematica e metodologica, a testimonianza della gratitudine e del profondo legame scientifico con la comune maestra Alba Maria Orselli.

*Luciana Furbetta*