
Recensioni / Reviews

Roberta Rizzo, *Persistenze pagane nel Mediterraneo occidentale fra VI e VII secolo*, «Mythos» 10 (2002), pp. 215.

Il volume muove dalla necessità di affrontare una 'rilettura' delle fonti ecclesiastiche dalle quali emerge la riflessione sul paganesimo, il suo rapporto con le strategie, la politica di evangelizzazione promossa dalla chiesa e la resistenza pagana stessa a tali intenti missionari. Partendo dal presupposto che la conversione non corrispondesse sempre a una reale adesione alla fede e che la persistenza di culti pagani permeasse ancora buona parte dei nuovi cristiani, l'autrice presenta un'analisi del *Registrum epistularum* di Gregorio Magno; analisi dalla quale emergono dati interessanti relativi ad «ampie sacche di paganesimo, fra VI e VII secolo, in aree geografiche del Mediterraneo occidentale» (p. 8) e al contempo strategie missionarie attuate dalle gerarchie ecclesiastiche. L'opera gregoriana è messa in relazione ad altre fonti agiografiche e omiletiche e in particolare si dedica spazio a Cesario di Arles, all'opera di Massimo di Torino e di Martino di Braga. L'*excursus* proposto si concretizza in una ricostruzione del panorama religioso nel Mediterraneo occidentale fra VI e VII secolo d.C., dove la dialettica fra paganesimo e cristianesimo permane accanto allo spinoso problema dell'evangelizzazione delle masse. La necessità del miracoloso e del soprannaturale che nelle campagne si manifestava nell'attaccamento a pratiche pagane pose infatti costantemente la Chiesa davanti alla necessità di trovare strade concilianti per far convergere ansietà, paure, superstizioni e devozione popolare verso nuove forme del sacro, lontane dalle *paganorum sacrilegas consuetudines et superstitiones*. Alcune di queste nuove forme furono il culto dei santi «capaci anch'essi di operare miracoli alla stregua degli dei pagani e degli operatori del magico» (p. 14) e il culto delle reliquie. La politica della Chiesa, necessariamente conciliante, implicò però con il tempo una sorta di ibridazione delle pratiche devozionali soprattutto nelle zone rurali. La studiosa ricostruisce la situazione in Occidente dedicandosi con particolare attenzione al *Registrum epistularum* di Gregorio Magno ripercorrendone, con puntualità, i passaggi più importanti dai quali emerge l'impegno costante per la difesa dell'ordine religioso, per la missione evangelizzatrice e per l'ottenimento di un equilibrio sociale che, nel Mediterraneo, era inficiato da resistenze pagane, dal dilagare delle eresie, dalla presenza dei Longobardi in Italia, dei Franchi in Gallia e dei Goti ariani in Spagna.

Il volume presenta una suddivisione in tre capitoli rispettivamente dedicati alla testimonianza delle epistole gregoriane e delle fonti, alle diverse forme del sacro e alla reazione della Chiesa di fronte al paganesimo. Alla situazione

dell'Italia e alla presenza del paganesimo nella penisola sono dedicate le pp. 20-57. In alcune lettere di Gregorio emerge anche l'inquietante presenza nel clero di figure di vescovi e sacerdoti che simpatizzavano con pratiche idolatriche; è ad esempio il caso del presbitero Sisinnio di Reggio, contro il quale, con una lettera dell'ottobre del 599, Gregorio ordina al suddiacono Savino di indagare e di procedere, in caso di accertamento di pratiche pagane, all'incarcerazione. Le difficoltà della chiesa di contrastare pratiche magiche e idolatriche legate soprattutto alla terra e alla coltivazione dei campi è testimoniata da Gregorio anche nei *Dialogi* (cfr. pp. 28-31). Alla stessa stregua delle masse sono da porsi i proprietari terrieri e le classi più agiate che continuavano a simpatizzare con maghi e astrologi. La situazione nel VI secolo d.C. non sembra così differire da quella che, dell'Italia del V secolo, emerge dai sermoni di Massimo di Torino. Di questi Rizzo prende in considerazione il *serm.* CVII (rivolto a proprietari terrieri perché essendo cristiani non dovevano tollerare sulle loro terre che i servi adorassero il diavolo compiendo riti e sacrifici), *serm.* CV, 1-2; CVI *extr.*; CVIII; XCI,2 contro la connivenza dei signori che, permettendo ogni sorta di pratica nelle proprie campagne si comportavano anch'essi come pagani pur essendo stati battezzati. In controluce dalle testimonianze dei sermoni di Massimo si evince che i proprietari terrieri per primi mantenevano ancora, pur professandosi cristiani, la credenza che i riti di propiziazione di campi fossero utili e necessari per i propri interessi e quindi non si adoperavano in alcun modo per estirparli dalle coscienze e dagli usi dei propri servi e lavoranti, come invece veniva prescritto dalla Chiesa. Del resto non solo nell'Italia rurale continuavano ad essere venerati Minerva Medica, Vittoria, Diana, Silvano, Saturno, Ercole e altre divinità pagane, ma anche nelle città. Sempre i sermoni di Massimo costituiscono una prova certa della continuità di festeggiamenti pagani per le Calende di Gennaio e i Saturnali (vd. *serm.* LXI). La commistione di retaggi pagani e di elementi folkloristici mischiatesi fra VI e VII secolo anche a culti orientali dà vita a forme liturgico devozionali dove molti degli elementi pagani ibridano le pratiche religiose cristiane. Si assiste così alla presenza di nuove forme del sacro: molte figure bibliche vennero «rivisitate in chiave essenzialmente magica» (p. 113) a testimonianza di un crescente sincretismo religioso proprio nelle aree rurali: ad esempio in Sicilia il culto del profeta Elia aveva carattere idolatrico e veniva associato alle pratiche propiziatriche per invocare la pioggia che Elia e i profeti di Baal avevano fatto ai tempi del re Acab. Sempre in Sicilia, e anche in Sardegna, l'elemento folklorico di riti di fecondità mostra i suoi retaggi nei "giardini di Adone" che si tengono nel periodo pasquale (per la Sicilia risulta di grande importanza il culto della Madonna e delle Sante). Nel mondo occidentale ha poi grandissima importanza la festa di S. Giovanni Battista che nelle campagne ha forme decisamente tratte da riti magici e apotropaici. L'autrice nel secondo capitolo fornisce alle pp. 111-122 un quadro delle forme di ibridazione dei culti e delle principali occorrenze cristiane folklorizzate dalle pratiche preesistenti, in particolare nelle comunità agricole (altro esempio sono le lustrazioni e le immersioni delle statue dei santi nei fiumi e nelle sorgenti per esorcizzare la siccità).

Questo quadro completa l'analisi presentata nel primo capitolo che risulta

molto utile soprattutto per la situazione socio-culturale delle isole di Sicilia, Sardegna e Corsica (pp. 38-57).

L'intervento di Gregorio in Sicilia inizia nell'anno 591 per collocare le sedi vacanti e assicurare nell'isola un'adeguata presenza di sacerdoti e monaci. Un incremento della corrispondenza si ha nel 593 e con una lettera del 20 aprile 595 Gregorio intervenne tramite il diacono Cipriano per punire i chierici che si dedicavano a pratiche sacrileghe. La Sicilia era infatti territorio estremamente problematico: la superstizione e le pratiche folkloriche non erano perseguite dai proprietari terrieri e venivano incrementate dagli influssi culturali e religiosi delle numerose comunità che vi erano insediate. Si aggiungeva inoltre una generale esitazione da parte degli uomini di Chiesa. L'autrice per la Sicilia completa l'*excursus* con il riferimento ad alcune testimonianze materiali ed epigrafiche (ad es. i Formulari di Mosé) e alla produzione agiografica. Nelle pratiche funerarie emergono «sopravvivenze pagane» e in particolare si considerano la Vita di S. Filippo d'Agira, quella di S. Gregorio di Agrigento, di S. Pancrazio e di S. Leone Taumaturgo di Catania, quest'ultima importante per la presentazione della figura del mago Eliodoro, che lascia intendere la presenza, nel variegato mondo delle superstizioni e delle credenze popolari, anche dell'Egitto. Oltre alla situazione della Sicilia anche quella della Sardegna doveva preoccupare notevolmente Gregorio che inviò come missionari il vescovo Felice e il monaco Ciriaco e tra la primavera del 594 e il giugno del 595 intrattenne scambi epistolari con l'inadempiente vescovo Gennaro di Cagliari, con il duca Zabarda (*epist.* IV, 25) e Ospitone (*epist.* IV, 27). Nello stesso giugno del 595 il Papa si rivolse direttamente all'imperatrice Costantina di Bisanzio (*epist.* V, 38), ma evidentemente con scarso successo, dato che ancora nel luglio del 599 e nell'ottobre del 600 seguirono comunicazioni sia al vescovo Gennaro che al governatore Spesindeo. «Riguardo, poi al culto idolatrico, la documentazione letteraria, epigrafica ed archeologica dimostra come il paganesimo politeistico sardo fosse il risultato di una lenta stratificazione culturale dovuta agli apporti delle diverse popolazioni che si erano insediate nell'isola nel corso dei secoli: oltre alle divinità fenicio-puniche, vanno ricordate quelle del pantheon greco-romano e quelle ancora di provenienza orientale come Iside e Serapide» (p. 55). In aggiunta le superstizioni e la tenacia delle espressioni folkloriche erano rinfocolate dalla necessità di certezze e rassicurazioni in un'isola dove miseria, sfruttamento e l'incombere di una possibile invasione longobarda gettavano nel disorientamento la popolazione, soprattutto quella delle aree rurali. Né differiva di molto la situazione della Corsica dove le zone montuose erano popolate da pagani dediti a sacrifici e culti idolatrici e dove la corruzione degli ecclesiastici e le pretese dei funzionari bizantini riducevano in miseria buona parte della popolazione e generavano sempre più apostasie. Gregorio sapendo che il rivolgersi al paganesimo non era dettato solo dalla negligenza dei cristiani, ma anche dalla necessità per gli abusi di potere subiti, si adoperò per diffondere il monachesimo e per la costruzione di luoghi di culto: un esempio a riguardo fu la costruzione, presso Nigeuno, di una basilica consacrata dal vescovo Pietro di Aleria a S. Pietro e al martire Lorenzo (vd. pp. 56-57).

La situazione italiana, in generale, non doveva essere migliorata nei secoli

successivi, e ancora Liutprando nel 727 dovette promulgare una legge *pro christianae et catholicae legis defensione* nella Langobardia e nella prima metà del x secolo Raterio di Verona continuava a perseguire credenze popolari e superstizioni (vd. ad es. *Praeloquiorum libri* I, 10).

Altrettanto si può constatare in Gallia dove la Chiesa doveva del resto fare i conti con una buona parte della popolazione non ancora cristianizzata. Gregorio intrattenne rapporti con i Franchi e con Sereno di Marsiglia e promosse soprattutto la missione di evangelizzazione degli Angli aiutando il monaco Agostino. L'autrice alle pp. 57-78 e 95-111 non manca di documentare, attraverso la minuziosa analisi dell'opera di Cesario di Arles (in particolare i *serm.* I; LI; LII; LIII; LIV; LV; LIX; CXCI; CXCI), le notevoli difficoltà che la Chiesa incontrò nella difficile impresa di sradicamento delle resistenze pagane e delle pratiche folkloriche. Dai sermoni di Cesario si evince chiaramente che buona parte dei cristiani partecipava, quasi indistintamente, a cerimonie sia di carattere religioso, che pagano, ricorrendo ancora, in caso di necessità, ai maghi. Dopo un *excursus* puntuale su concili e sinodi intercorsi tra il 442 e il 605 (vd. pp. 67-70) l'autrice si concentra sulla produzione agiografica riferendosi ad esempio a Gregorio di Tours per illustrare un aspetto della reazione della Chiesa alla tenacia del paganesimo: la demolizione dei luoghi di culto pagani e la riedificazione di chiese e basiliche per i santi e le loro reliquie «validi surrogati delle effigi degli dei pagani per una devozione popolare incline [...] a fare offerte sacrificali agli alberi e alle sorgenti» (p. 73). Anche in Gallia, come in Italia, il culto di divinità pagane continuò a sopravvivere molto oltre il VII sec., agli inizi del X sec. ad es. Reginone di Prüm dava disposizioni ai suoi vescovi di guardarsi dalla «compagnia di Diana» formata dalle donne che si riunivano di notte evocando la dea. Diana era infatti divinità molto venerata con effigi e culti soprattutto nelle zone agresti per invocare la fecondità e fertilità della terra (ne sono testimonianza anche i racconti di Gregorio di Tours *HF* 8,15). Dal quadro descritto emerge come dai tempi di Martino di Tours non fosse cambiato molto il panorama religioso in Gallia e anzi nel tardo VI secolo vi sia quasi una nuova fioritura del paganesimo con un pullulare di figure di profeti, guaritori e indovini, favorito dal lassismo e dalla corruzione degli ecclesiastici. Le informazioni fornite da Cesario, combinate con la testimonianza della Vita di S. Eligio e con i dati che emergono dalle omelie di Massimo di Torino, contribuiscono, unitamente alle lettere di Gregorio Magno, a dare una visione abbastanza completa delle persistenze del paganesimo, delle diverse forme che il sacro assume anche presso i cristiani che spesso adottavano in Gallia, come in Italia, forme devozionali ibride. Nella produzione omiletica abbondano così esortazioni ai battezzati ad abbandonare pratiche magico-folkloriche e superstiziose e a mantenersi lontani dalla seduzione di riti pagani, a testimonianza della loro diffusa sopravvivenza nelle aree rurali.

La situazione della Spagna di VI-VII sec. d.C. con i Goti ariani non era molto diversa visto che solo con re Reccaredo si pervenne alla conversione ufficiale al cristianesimo con il terzo concilio di Toledo (589 d.C.). La politica della corte visigota ormai cristiana e della Chiesa fu concorde e congiunta negli sforzi per debellare anche le sacche di paganesimo che resistevano all'indomani della conversione. In Spagna era forte l'eresia priscillianista che aveva

rinfocolato credenze magiche, superstizioni e pratiche aruspicine contro cui ancora si batteva Isidoro di Siviglia, pratiche che avevano trovato adepti e simpatizzanti anche tra il clero. A incrementare il ricorso alla magia contribuivano anche gli influssi orientali favoriti dai commerci. Il riscontro diretto di queste pratiche ancora in uso si ha nel *De correctione rusticorum* di Martino di Braga (cfr. pp. 82-84).

Se nei primi capitoli l'autrice offre al lettore un dettagliato e ben analizzato panorama storico-culturale delle aree esaminate, della coesistenza di diverse forme ed espressioni del sacro testimoniate dalle fonti utilizzate e commentate e infine del costante tentativo di evangelizzazione perpetrato dalla Chiesa, nel terzo capitolo passa a presentare le reazioni di quest'ultima. Reazioni che oscillano dalla forma più dura della persecuzione a quella più complessa del compromesso. Dai dati presenti nel *Registrum epistolarum* di Gregorio emerge tutta la politica "trasformista" della Chiesa (illustrata alle pp. 132-151 del volume) che passò inevitabilmente tramite il risanamento dei costumi del clero e il consolidamento delle strutture della Chiesa per garantire un'adeguata presenza soprattutto delle aree più esposte a forme sincretistiche con le quali Gregorio invitava i missionari ad assumere atteggiamenti di tolleranza, nell'ottica di una lenta educazione al nuovo "linguaggio liturgico e culturale" cristiano che doveva andare a sostituirsi gradualmente alle forme culturali pagane in uso nelle campagne e nella fascia della popolazione più incolta e povera. Quest'azione pastorale comportò anche la riconversione di templi pagani in edifici di culto cristiano e la costruzione *ex novo* di basiliche (si vedano gli esempi riportati alle pp. 148-151).

Negli ultimi due paragrafi del terzo capitolo è presente una ricca disamina degli interventi del Papa presso i laici e soprattutto presso uomini di potere, re e regine (cfr. pp. 151-160). In particolare, ci si sofferma sull'importanza, nell'impatto sociale e sulle coscienze dei nuovi convertiti, dei miracoli (come insegna l'agiografia) e delle reliquie, sempre più vero e proprio strumento di evangelizzazione (pp. 160-168).

L'autrice propone tutte queste tematiche in modo completo, attento e approfondito con ampie citazioni dai testi e dalle fonti di volta in volta prese in considerazione, illustrate e contestualizzate. Il volume contribuisce così alla comprensione di un periodo di trasformazione, quale quello tardoantico, affascinante e complicato, dove la convivenza tra il paganesimo superstite e il forte messaggio evangelico si concretizza in una transizione da una forma di religiosità ad un'altra con contenuti profondamente e radicalmente diversi.

Luciana Furbetta

Mircea Eliade, *Diario portoghese*, edizione italiana e prefazione a cura di R. Scagno, traduzione di C. Fantechi, postfazione di S. Alexandrescu, Jaca Book, Milano 2009, pp. 328. ISBN 9788816408524.

Con la pubblicazione di questo diario la memorialistica eliadiana offre al lettore e allo studioso un altro prezioso tassello per comprendere la vita e l'opera del più conosciuto e discusso storico delle religioni del secolo appena

passato. Ciò per una serie di motivi, non ultimo dei quali il fatto che è ora disponibile un diario eliadiano senza alcun taglio o intervento censorio dell'autore. La prefazione di Roberto Scagno, professore di Lingua e letteratura romena presso l'Università di Padova, è una guida indispensabile per condurre il lettore attraverso le complicate sottotrame politico-culturali che formarono la tela di relazioni nella quale si mosse lo storico delle religioni. Precisa ed esaustiva, tesa ad un inquadramento dello *status quaestionis* quanto più articolato possibile, la prefazione è un vero e proprio capitolo a sé stante nell'immensa bibliografia disponibile su Eliade.

La presenza nel panorama editoriale del materiale diaristico eliadiano risalente al periodo portoghese è storia recente. Nonostante alcuni frammenti ed estratti siano stati pubblicati in vita dallo stesso Eliade tra gli anni '40 e '50, la prima edizione integrale dell'allora inedito materiale portoghese risale a quasi dieci anni fa, con lo spagnolo *Diario portugués*, tradotto da Joaquín Garrigós per Editorial Kairós (Barcelona 2001). Cinque anni dopo compare l'edizione romena in due volumi curata da Sorin Alexandrescu (*Jurnalul portughez și alte scrieri*, II voll., Humanitas, București 2006; un'edizione rivista e aumentata è uscita nel 2007), comprendente una rassegna completa delle opere eliadiane scritte durante il periodo portoghese e tre studi introduttivi ad opera di Florin Țurcanu, di Mihai Zamfir e del curatore (quest'ultimo incluso nell'edizione italiana e tradotto dallo stesso Scagno). Il medesimo anno compare un lavoro interamente dedicato all'analisi del testo eliadiano sempre per mano di Alexandrescu, *Mircea Eliade dinspre Portugalia* (Humanitas, București 2006), che resta l'opera più dettagliata per affrontare un'analisi approfondita del diario eliadiano. Conclude questa breve nota bibliografica l'ultima e più recente traduzione in lingua inglese per il mercato editoriale statunitense, egregiamente curata e minuziosamente annotata da Mac Linscott Ricketts (*The Portugal Journal*, State University of New York Press, Albany 2010). È necessario segnalare che a differenza delle pubblicazioni citate l'edizione italiana non è basata sull'analisi diretta del manoscritto eliadiano, ma vi sopperisce degnamente tramite una filologica comparazione delle due edizioni spagnola e romena. L'unico vero rimpianto è la mancata inclusione di una selezione di articoli e di testi che Eliade pubblicò o scrisse durante il periodo portoghese, che avrebbe reso il quadro dell'attività eliadiana assai più completo.

È inevitabile porsi la questione del valore e dell'utilità di un testo non scientifico che copre il breve arco di tempo che va dal 1941 al 1945, pubblicato a così tanta distanza dalla sua stesura, e che va ad aggiungersi ad una immensa bibliografia in costante espansione (secondo una bibliografia pubblicata da Mircea Handoca, al 1998 erano state pubblicate 2527 opere eliadiane comprese le traduzioni, e addirittura 3160 scritti su Eliade). Ora, gli scritti memorialistici risultano fondamentali per la ricostruzione della biografia intellettuale degli studiosi: e, come scrive Giovanni Casadio a proposito di Ugo Bianchi, «i condizionamenti che operano nella microstoria dei singoli intellettuali non sono meno forti, anche se meno documentati e percepibili, di quelli che operano nella macrostoria dei popoli. Se si evitano gli approcci superficiali, unilaterali e faziosamente riduttivi [...] l'indagine sulla storia intima di chi scrive la storia [...] è non solo autorizzata ma necessaria per leggere dal di dentro, e

comprendere, le opere dei grandi studiosi che promuovono le tendenze ermeneutiche e alla fine creano le mode culturali» (in *Per Ugo Bianchi. Introduzione a Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, a cura di G. Casadio, Il Calamo, Roma 2002, p. 18). Nel caso del *Diario portoghese* una simile operazione è doverosa per più di un aspetto, e non solamente perché Eliade è stato una delle personalità di spicco della storia delle religioni e della cultura europea di metà '900. Ricordiamo che lo storico, la cui carriera letteraria non ha nulla da invidiare alla sua produzione scientifica, fu candidato per ben due volte al Premio Nobel. Grazie al lascito memorialistico è possibile oggi ripercorrere le vie che portarono alla realizzazione delle opere scientifiche e letterarie, tracciando nuove e sempre più precise sintesi culturali. Al di là di qualunque giudizio storico o letterario il volume è una preziosissima testimonianza storica («un documento unico nella storia d'Europa», come scrive Franco Cordelli a p. 34 del *Corriere della sera*, 10 gennaio 2010) che travalica il limitato ambito nazionale al quale potrebbe riferirsi (cioè la situazione romena e europea centro-orientale) per abbracciare l'Europa intera e la sua cultura, testimonianza intellettuale di un periodo tragico e tormentato. Un lavoro, in definitiva, fondamentale per gli specialisti e di considerevole rilievo per chiunque sia interessato alla ricostruzione delle vicissitudini culturali europee durante i tragici sovvertimenti della II Guerra Mondiale, comprese le ripercussioni personali non meno tragiche che questa determinò. Insomma, parafrasando il titolo di un'opera che Marco Cugno ha recentemente dedicato al poeta romeno Mihai Eminescu, potremmo dire che il lettore si trova, fin dall'inizio della lettura, «nel laboratorio di Eliade» con l'insperata possibilità di seguire passo a passo lo sviluppo del pensiero dell'autore. Inoltre, la posizione diplomatica ricoperta da Eliade all'epoca nella capitale lusitana (addeito stampa di II categoria) gli ha permesso di vivere in prima persona – e permette al lettore di rivivere oggi – le vicende storico-politiche europee attraverso il filtro del neutrale Portogallo salazarista.

Come ricorda Scagno nella sua prefazione, punto di partenza obbligatorio sono le memorie di Eliade, il quale scriveva a proposito del testo lusitano: «se un giorno sarà stampato integralmente, l'eventuale lettore vi troverà molti fatti e informazioni utili per comprendere quell'epoca» (da *Le messi del solstizio. Memorie II. 1937-1960*, a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1995, p. 61). Tra le molte interpretazioni possibili, integrabili tra di loro, il diario portoghese di Eliade, come scrive Scagno, è la testimonianza di una «crisi esistenziale e professionale che si conclude positivamente con l'*incipit vita nova* della partenza per Parigi» e, al contempo, la cronaca di una «uscita dal labirinto», unita alla presa di coscienza dei propri limiti e delle «proprie contraddizioni umane e culturali non risolte» (prefazione, in *Diario portoghese*, cit., p. XXVI). A dispetto della crisi personale, dovuta alla condizione di esule prima e dalla malattia della moglie poi, si tratta dunque di un periodo culturalmente fecondo, che non va visto solo come un preludio di più gloriosi allori accademici ancora di là da venire, ma che possiede una sua chiave di lettura autonoma, come dimostra l'impressionante lista di lavori ideati o pubblicati da Eliade durante il soggiorno portoghese. Il periodo trascorso in Portogallo sancisce inoltre la chiusura dell'epoca formativa trascorsa in Romania e la fine di ogni possibilità

di carriera nel paese natio, e questo non solo perché il ritorno gli fosse precluso a causa di precedenti scelte o simpatie politiche. Il 25 novembre 1943 scrive a margine della convocazione per il concorso indetto per la cattedra di Storia della cultura dell'università di Bucarest, cui opporrà un netto rifiuto: «a Parigi ho appreso una cosa decisiva: che non si può dar frutti sul piano universale delle scienze agendo nella cornice limitata di una cultura minore. [...] Ho concluso – sul piano scientifico e saggistico – la tappa romena» (*Diario portoghese*, cit., pp. 130-131).

Dalla lettura emerge un complesso quadro della vita privata dello storico delle religioni. Quotidianità e pensiero alto si confondono nel testo, melanconici monologhi e folgoranti intuizioni storico-religiose trovano posto accanto alle più intime confessioni riguardo le proprie crisi di “nevrastenia” e sfogo sessuale affidate tali e quali all'occhio del lettore (ad es. 14 marzo 1945, p. 251; 11 aprile 1945, p. 264; 15 aprile 1945, p. 267; 22 maggio 1945, p. 277). Non vengono risparmiati altri impietosi momenti della vita di Eliade, come la questione degli aborti delle donne da lui amate (25 dicembre 1944, pp. 188-189; 15 aprile 1945, p. 269), la tragica agonia della moglie Nina, malata di cancro e mancata il 20 novembre del 1944 (20 dicembre 1944, pp. 184-185), l'uso e l'abuso di alcool o sostanze stupefacenti per cercare di far fronte alle notizie provenienti dai fronti del conflitto mondiale e alla situazione personale (un tema che, per le possibili influenze sulla creazione del racconto fantastico *Un uomo grande*, Andrei Oișteanu ha brillantemente trattato in *Religie, politica și mit*, Polirom, Iași 2007, e più recentemente in *Narcotice în cultura română*, Polirom, Iași 2010). Per quanto le annotazioni eliadiane impongano cautela nei confronti di affrettate «definizioni unidirezionali» (*prefazione*, cit., p. xxxii), trovano altresì posto considerazioni che alimenteranno probabilmente senza posa altre discussioni sul ruolo della *philosophia perennis* nel pensiero eliadiano (ad es. settembre 1942, s.d., p. 46; 17 febbraio 1943, p. 97; 2 febbraio 1944, p. 139) e sul passato politico di Eliade (ad es. 20 luglio 1941, pp. 10-11; luglio 1942, s.d., p. 43; 1° dicembre 1942, p. 67). A questo proposito facciamo notare come manchino nell'edizione italiana e in quella romena le frasi cancellate nel manoscritto originale in una nota del 1942, scritta a Berlino durante il primo incontro di Eliade con Carl Schmitt, segnalate tra parentesi quadre da Ricketts nell'edizione statunitense (*The Portugal Journal*, cit., p. 32). Nella prima Eliade scrive che Schmitt gli ricorda Nae Ionescu, il suo maestro dei tempi dell'Università, «ma con una cultura più solida», frase cancellata probabilmente quando Eliade rilesse il passaggio in vista della pubblicazione del frammento nel 1954. La seconda frase recita: «[Schmitt. NdA] mi ha detto che, attualmente l'uomo più interessante è René Guénon [ed è lieto che io sia d'accordo con lui]», annotazione che tra l'altro era già nota grazie ad una comunicazione di Ricketts a Natale Spineto e compresa in *Mircea Eliade storico delle religioni* (Morcelliana, Brescia 2006, p. 136).

Quale posto avrebbero potuto avere queste confessioni se Eliade avesse deciso di pubblicare il testo, o parte di esso, in vita? Probabilmente minimo, nonostante l'instancabile grafomania dello storico delle religioni: il diario in genere era visto da Eliade non tanto come confessione ma piuttosto come «“documento” e “testimonianza”, riflessione intellettuale, e in special modo

lotta contro l'erosione del tempo (lo sforzo di "salvare il tempo concreto", di "salvare il ricordo")» (*prefazione*, in *Diario portoghese*, cit., p. IX). Però, come ha scritto Natale Spineto nella sua biografia intellettuale dedicata allo storico delle religioni, l'opera di scavo nei meandri inesplorati della biografia eliadiana ha portato spesso a "violazioni" comunque incoraggiate dallo stesso Eliade con il profluvio delle sue opere memorialistiche e diaristiche: «[Eliade] ha costruito il proprio personaggio facendo interagire il piano dell'attività scientifica con quello della confessione umana e ha così aperto – dato in pasto – al pubblico la propria personalità: una personalità ricostruita e rivista, come avviene con chiunque scriva le sue memorie, ma una personalità che ormai non gli appartiene più e che è offerta al giudizio degli altri» (*Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., p. 10). Crediamo comunque, come Spineto, che la «dissezione anatomica» non comporti la rinuncia al giudizio, senza dimenticare l'esigenza di porre sempre l'opera eliadiana in costante relazione con gli avvenimenti della vita dello storico delle religioni, per non perdere mai il contesto storico nel quale Eliade visse e lavorò. Segno ineludibile di un pensiero in continua evoluzione e spinta verso una nuova esplorazione storiografica, il *Diario portoghese* dimostra una volta di più l'inutilità di ogni *reductio ad unum* del pensiero eliadiano e manifesta la necessità di uno studio serio ed attento. Risulta evidente, anche da questi pochi accenni, che ci troviamo di fronte ad un'opera non priva di contraddizioni e lontana da ogni presunto monolitismo ideologico. In conclusione, come ha sottolineato Ricketts nell'introduzione all'edizione americana, il valore di questo testo non può essere sminuito, giacché la sua importanza si fonda sull'interesse che può suscitare per vari e differenti ambiti disciplinari: il biografo vi troverà una fonte inesauribile ed affidabile per gli avvenimenti tragici (come la morte della moglie Nina) o meno vissuti da Eliade in quel frangente, lo storico della letteratura apprezzerà il *background* intellettuale delle opere letterarie e storico-eventuali che Eliade aveva progettato e scritto in Portogallo, mentre lo storico delle religioni, infine, vi troverà importanti annotazioni sul concepimento e i primi passi di due testi eliadiani fondamentali, il *Trattato di storia delle religioni* e *Il mito dell'eterno ritorno* (*The Portugal Journal*, cit., p. XI).

Leonardo Ambasciano

Sarah Iles Johnston, *Ancient Greek Divination*, Wiley-Blackwell, Malden, MA-Oxford 2008, pp. XII+193. ISBN 978-1-40-511573-5.

L'intento di questo volume – come già in S.I. Johnston-P.T. Struck (eds.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, Brill, Leiden 2005 – è quello di raccogliere l'invito rivolto da J.-P. Vernant nel 1974 (nell'introduzione a *Divination et rationalité*) affinché non fosse sottovalutata la centralità del ruolo giocato dalla pratica divinatoria nell'articolazione socio-culturale del mondo antico. «The study of divination», scrive l'Autrice, «could contribute to our understanding of ancient mentalities, that is», continua, citando lo studioso francese, «of the type of rationality [...] expressed in the game of divinatory procedure, the apparatus of oracular techniques and symbolism, and the

classificatory frameworks used by the seer to sort out, organize, manipulate and interpret the information on which his competence is based» (p. 17).

A questo nuovo lavoro di S.I. Johnston va innanzitutto riconosciuto di stimolare, attraverso l'esposizione di un vasto repertorio di materiali ordinato secondo strumenti concettuali non sempre tradizionali, la riflessione su un tema che sin dall'antichità ha suscitato un profondo interesse e prodotto un ampio dibattito. Tale dibattito viene sinteticamente e significativamente riassunto nel primo capitolo del volume: dopo aver dato conto della documentazione in Esiodo, Cicerone, Plutarco, Giovanni Crisostomo e Agostino d'Ipbona, l'Autrice passa in rassegna le moderne teorie interpretative sulla divinazione antica, da Bouché-Leclercq, Halliday, Murray, Farnell della scuola ritualista di Cambridge, a quelle, relativamente più recenti, proposte da Amandry, Parke, Fontenrose, fino agli studi di Cristiano Grottanelli e di Hugh Bowden.

Preliminarmente definita come un insieme di pratiche volto a ottenere la conoscenza e il controllo del futuro, la divinazione espleterebbe, secondo l'Autrice, un desiderio universalmente umano di conoscere il futuro, come dimostra l'ancora attuale diffusione della consultazione astrologica e delle carte dei tarocchi. Il nodo centrale della riflessione proposta da S.I. Johnston si rivela sin da subito lo specifico aspetto sociale che, tra gli altri elementi, caratterizzava il fenomeno della divinazione nel mondo antico e che poteva qualificare anche altre sfere, in particolare quella religiosa, entro la quale esso veniva appunto ad inserirsi, e quella relativa alle pratiche magiche. In virtù di una prospettiva d'indagine che le consenta, quindi, di privilegiare il particolare legame tra divinazione e magia, e il riflesso sociale dell'una nell'altra, la studiosa affronta il tema sulla base della distinzione tra la divinazione dei centri oracolari istituzionali (*The Divine Experience*: capp. II e III) e quella praticata dal *mantis*, figura itinerante e indipendente dai santuari, in grado di interpretare la volontà degli dèi (*Freelance Divination: The Mantis and The Mantis and the Magician*: capp. IV e V). Il volume è corredato da un indice delle fonti e da un indice tematico, e ciascun capitolo è concluso da una breve bibliografia di riferimento.

Attraverso le attestazioni letterarie – da Omero ai Padri della Chiesa –, epigrafiche ed archeologiche, l'Autrice analizza i complessi mitico-culturali che costituivano gli oracoli di Delfi e Dodona, le caratteristiche delle figure sacerdotali, la varietà delle tecniche rispettivamente utilizzate per dispensare i vaticini e l'ambiguità del linguaggio mantico che ne articolava i responsi. Come riportato in Plutarco e in Giovanni Crisostomo, la Pizia, definita talvolta *mantis*, talvolta *prophetis*, e le procedure rituali e d'interrogazione sarebbero stati gli elementi centrali del santuario delfico. La riflessione proposta si sofferma in particolare sulle cause che dovevano produrre l'entusiasmo profetico della sacerdotessa, interpretato come uno stato alterato di coscienza e causato, secondo i più recenti studi del geologo J.F. de Boer e del tossicologo H. Spiller, da emissioni intermittenti di etilene provenienti dalla faglia che correva, sotto l'*adyton*, in corrispondenza del tripode pitico. Le fasi di incremento e decremento del flusso di gas sarebbero state alla base degli intervalli rituali dell'attività divinatoria dell'oracolo e confermerebbero alcune ipotesi tardo antiche di matrice stoica (attestate per la prima volta in Diodoro Siculo 16, 26), e alcune moderne teorie di matrice materialistica (proverbiale gli

esperimenti di T.K. Oesterreich). Benché tale ipotesi illustri efficacemente uno dei temi più dibattuti in relazione alla procedura mantica e all'indiscusso prestigio che essa garantiva all'oracolo, una più incisiva separazione tra la presentazione dei documenti e la loro discussione critica avrebbe forse consentito un più ampio e puntuale orizzonte di riferimento all'indagine. La contestualizzazione storica delle fonti, ad esempio, pone in luce che ad epoche differenti corrispondono differenti informazioni: se nel periodo classico, infatti, risultano molteplici riferimenti ai responsi pitici (basti ricordare quelli in Erodoto) ed alla Pizia stessa (che appare anche in veste di personaggio sulla scena tragica delle *Eumenidi* e dello *Ione*), appare singolare la scarsità delle notizie, per non dire il silenzio, in merito alla procedura mantica che pure doveva essere ben nota. Un silenzio, questo, che potrebbe rivelare aspetti interessanti se posto a confronto con la straordinaria ricchezza di informazioni successiva. Lo spoglio della documentazione epigrafica e letteraria conduce l'Autrice all'analisi della casistica delle interrogazioni che tendevano a stabilire se vi era l'assenso degli dèi per un'azione pubblica o privata stabilita dall'interrogante, e all'indagine sulle modalità formulari secondo le quali il vaticinio veniva proferito dalla sacerdotessa di Apollon e poi tradotto in esametri. In particolare Johnston si sofferma sul noto problema dell'ambiguità del linguaggio oracolare a Delfi, secondo il quale il vaticino poteva rivelarsi una sorta di "indovinello sacro" che, come nel celebre episodio del re lido Creso o dei responsi pronunciati agli Ateniesi durante le guerre persiane, andava correttamente interpretato e risolto. «Why did the Greeks like to portray Apollo as a riddler? One answer is that the Greeks were fascinated by riddles and riddling situations», e soprattutto, scrive ancora l'Autrice, «Apollo might offer help to an enquirer, then, but it was the enquirer's responsibility to decode it» (p. 56). La responsabilità umana di una corretta decodifica della parola del dio avrebbe consentito all'oracolo delfico di tutelare da ogni esito il prestigio dei suoi responsi, assolvendo in questo modo la funzione sociale di valvola di sicurezza per la *koiné* greca.

Dopo aver descritto l'ubicazione, le varianti dei miti di fondazione, informazioni e aneddoti relativi al santuario di Dodona, l'Autrice prende in esame i differenti metodi divinatori che vi erano praticati per tentare di integrarli in un insieme coerente. In un primo tempo, come riportato in *Iliade* e *Odissea*, a Dodona il potere profetico era attribuito ai *Selloi*, che praticavano forse l'incubazione; successivamente ad essi venne affidata la cura cultuale e sacrificale, mentre, su imitazione dell'oracolo pitico, propone Johnston, alle funzioni oracolari furono preposte alcune sacerdotesse, dette *Peleiadi*. Secondo una tradizione riferita da Erodoto (II, 5 ss.), gli egiziani raccontano che due sacerdotesse sarebbero state rapite da pirati fenici e avrebbero fondato l'una il santuario di Ammon in Libia e l'altra quello di Dodona. Secondo una tradizione differente, due colombe si sarebbero posate sulla quercia sacra a Zeus e avrebbero vaticinato con voce umana: l'ornitomanzia e l'interpretazione dello stornire delle fronde sacre sarebbero, infatti, alcuni dei metodi divinatori praticati a Dodona. I responsi venivano ricavati anche dalla consultazione di tavolette in piombo dedicate a Zeus o a Zeus e Dione e dal suono armonico emesso dalla rotazione regolare di batocchio entro le pareti di alcuni calderoni.

In assenza di riscontri nella documentazione, l'Autrice ipotizza che le sacerdotesse, attraverso l'ascolto del ripetitivo effetto acustico prodotto dai calderoni (come i *Magi* in Persia), alterassero la propria coscienza fino a raggiungere uno stato di *trance* e così interpretassero i movimenti delle colombe o il suono del vento tra i rami della quercia o estraessero dalle giare poste le tavolette votive per proferire il vaticinio. Pur delineando un affresco suggestivo, l'ipotesi, indirizzata dal tentativo di stabilire l'esistenza di nessi e affinità tra il procedimento divinatorio e alcune pratiche magiche, lascia in ombra la particolare valenza politeistica della relazione stabilita tra Dodona e l'oracolo di Ammon, e, più in generale, l'attestazione di alcuni elementi orientali nell'ambito del santuario di Zeus.

Nel terzo capitolo la studiosa si occupa dell'oracolo di Claros, in Asia minore presso Colofone, e del santuario anatolico di Didima. A differenza degli oracoli in terra greca, in questi ultimi non risulterebbe centrale la presenza di sacerdotesse; tuttavia, per comprenderne la popolarità – pone in luce l'Autrice – è ancora una volta al santuario di Delfi ed alla sfera d'azione di Apollon che si deve guardare. Secondo alcune tradizioni, infatti, il fondatore di Didima sarebbe un lontano discendente dell'uccisore di Neoptolemos presso l'oracolo pitico, Machareus, e lo stesso Branchos avrebbe ricevuto i doni profetici direttamente da Apollon. Grazie dunque al legame, stabilito e fondato nel tempo del mito, con l'*omphalos* del mondo, questi santuari potevano garantire alla popolazione prevalentemente locale che li frequentava e interrogava un prestigio "delfico" dei vaticini proferiti. Isolato e identificato come motivo ricorrente del più generale tema della divinazione, il prestigio indirizza la successiva riflessione sui santuari legati all'eroe guaritore per eccellenza, Asklepios, sul culto oracolare di Trophonios a Lebadeia, di Amphiaraos, e infine sul culto iatromantico del serpente Glycon, fondato circa nel 150 d.C. sulle coste del Mar Nero da Alessandro di Abonutico. Il successo che ottenne questo culto, considerato una palese frode da Luciano che ne descrive la genesi e le caratteristiche, sarebbe da attribuirsi a differenti elementi combinati insieme: il prestigio di Asklepios al quale si rifaceva, la popolarità delle tecniche divinatorie utilizzate e soprattutto, come per le pratiche d'incubazione e i riti misterici di Eleusi, la possibilità di un incontro diretto con la divinità che questo culto garantiva.

Le prerogative divinatorie dei *manteis*, le specializzazioni tecniche che tali operatori potevano offrire, le circostanze per le quali venivano richiesti, e il ruolo sociale che essi svolgevano, sono gli argomenti d'indagine del quarto capitolo del volume. Johnston ipotizza che, in età arcaica e classica, la divinazione sarebbe stata praticata come un'attività parallela ad altre e al servizio della *polis*, come nel caso di Cleobolo, onorato in una iscrizione ateniese quale *mantis* e quale soldato contro gli Spartani, secondo una configurazione fondata nel tempo del mito da eroi indovini come Calchas, ad esempio, guerriero contro Ilio, o come Amphiaraus, combattente tra i *Sette contro Tebe*. Successivamente, forse per influenza dei costumi vicino-orientali negli strati sociali più bassi, la divinazione dei *manteis* avrebbe invece assunto le caratteristiche proprie di una professionalità a sé stante, la cui pratica non sarebbe stata vincolata alle attività di una *polis*. Questi specialisti, che

operavano indipendentemente dai centri oracolari per aver appreso le tecniche divinatorie, per elezione divina o per essere discendenti da noti indovini, talora eroici, avrebbero praticato, congiuntamente alle arti divinatorie, anche le arti mediche e le arti magiche: «the three professions could be very close together [...]; sometimes, what the *mantis* discovered through his special skills was a way to stop a plague, for example, and it is clear that individuals styled themselves as *mantis* might also offer services that we would call magic» (p. 113). Secondo l'Autrice, infatti, la pratica magica e quella religiosa in generale differirebbero solo per il contesto di azione – rispettivamente quello privato e quello pubblico – e per la gestione di conoscenze specifiche diversamente acquisite. Tali pratiche sarebbero affini nello scopo, ottenere il favore degli dèi, e talvolta nei procedimenti utilizzati, come attestato anche dalla frequente associazione della magia con la divinazione documentata dai *Papyri Graecae Magicae* e dai *Papyri Demoticae Magicae*. L'analisi di queste raccolte, che risalgono ad un arco di tempo compreso tra il I ed il V sec. d.C., costituiscono l'argomento della riflessione proposta nel quinto e ultimo capitolo del volume. Esse testimonierebbero una progressiva stratificazione multietnica e multiculturale alla quale, sul piano religioso, avrebbero fatto seguito la diffusione di alcuni processi sincretistici che prevedevano l'inserimento di motivi tradizionali, propri di un contesto istituzionale, entro la cornice delle pratiche magiche: accanto alle invocazioni ad Hermes, ad esempio, vengono attestate invocazioni a Hecate o alla figura di Hermecate, a Democrito o a Pitagora, o a Cronos quali referenti dei procedimenti descritti. Alcune pratiche divinatorie sono realizzate in ambito privato, e con modalità specifiche: nel caso dell'incubazione, ad esempio, l'operatore magico poteva non solo interpretare o ricevere sogni profetici ma anche provocarne talvolta utilizzando un intermediario extraumano. Anche la pratica necromantica, che l'Autrice esclude per il periodo classico, risulta inserita in un modello di riferimento tradizionale: l'incisione di alcuni versi omerici su lamelle conferiva ai defunti la facoltà di rispondere alle domande benché, come le ombre incontrate da Odysseus nell'undicesimo libro dell'*Odissea*, ad essere in grado di fornire informazioni erano solo alcuni come ad esempio, secondo il modello epico di riferimento, Teiresias.

Le riflessioni proposte dal volume si concludono dunque sulla convergenza del fenomeno sociale della divinazione e quello della magia: in entrambi i casi, sarebbe stata la possibilità di una comunicazione con l'entità extraumana a giustificare la diffusione, talvolta congiunta, di tali pratiche nella cultura greca. A partire dall'analisi relativa al prestigio del santuario delfico come modello per gli altri centri oracolari e all'ambiguità dei vaticini ivi proferiti, il motivo dell'incontro, più o meno diretto, con la divinità viene a configurarsi come il presupposto e il principale nesso della relazione stabilita tra la divinazione e la magia. L'ipotesi, tuttavia, non tiene conto di alcune implicazioni religiose secondo le quali l'esametro, il linguaggio ambiguo degli oracoli e l'enigma, che potevano comporre il formulario dei responsi in quanto segno di distinzione tra il lessico degli dèi e quello degli uomini, avevano la funzione di rimarcare, e non ridurre, la distanza tra mortale e immortale.

Una più rigorosa contestualizzazione storica dell'immenso materiale

documentario avrebbe forse consentito di porre maggiormente in luce quel complesso intrecciarsi di elementi che caratterizzavano l'ambito divinatorio nel politeismo greco in epoca classica valorizzandone, così, il confronto con periodi successivi e con culture differenti. L'esposizione del vasto panorama della storia degli studi sul tema rende questo volume un interessante strumento di approccio alle questioni relative alla divinazione, e, attraverso le prospettive d'indagine, gli spunti di analisi e gli interrogativi posti, contribuisce sensibilmente ad ampliare di ipotesi e riflessioni l'orizzonte del dibattito in corso tra studiosi del mondo classico.

Francesca Scialanca

Bernhard Maier, *William Robertson Smith: his life, his work and his times* (Forschungen zum Alten Testament, 67), Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. VIII+344. ISBN 978-3-16-149995-1.

Se la figura e l'opera di William Robertson Smith (1846-1894, nel seguito: WRS) sono tornate negli ultimi anni all'attenzione degli antropologi sociali, degli studiosi delle religioni comparate, dei biblisti e fino a un certo segno anche dei semitisti, particolarmente per la molteplicità di iniziative scientifiche ed editoriali fiorite in coincidenza approssimativa con il centenario della morte (il congresso di Sheffield dell'aprile 1994¹, la riscoperta e la pubblicazione degli appunti superstiti della seconda e terza serie delle Burnett Lectures all'Università di Aberdeen² e una serie di importanti saggi critici)³, si avvertiva la necessità di una nuova biografia intellettuale del grande poligrafo scozzese, a quasi un secolo di distanza dalla classica opera di Black e Chrystal⁴, realizzata da amici personali di WRS, suoi intrinseci per decenni. Questa lacuna è ora colmata dall'eccellente monografia del celtista dell'Università di Aberdeen Bernhard Maier di cui si dà conto qui.

M. è ben consapevole [*Introduction*, pp. 1-3] delle consistenti differenze tra la propria e la precedente biografia "ufficiale" di Black e Crystal, che le rendono di fatto complementari: il nuovo libro colloca WRS nel contesto

¹ I cui atti sono riuniti da W. Johnstone (ed.), *William Robertson Smith: Essays in reassessment* (Journal for the Study of the Old Testament - Supplement Series, 189), Sheffield 1995.

² W.R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites. Second and third series* ed. with an Introduction and an Appendix by John Day (JSOT-SS 183), Sheffield: Sheffield Academic Press 1995.

³ G.M. Bediako, *Primal religion and the Bible: William Robertson Smith and his heritage* (JSOT-SS 246), Sheffield 1997; H.G. Kippenberg, *William Robertson Smith (1846-1894)*, in A. Michaels (ed.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, Verlag C.H. Beck, München 1997, pp. 61-76; J.W. Rogerson, *Faith and criticism in the work of William Robertson Smith: Gifford Lectures 1994*, in Id., *The Bible and criticism in Victorian Britain. Profiles of F. D. Maurice and William Robertson Smith* (JSOT-SS 201), Sheffield 1995, pp. 55-162; a questi studi più recenti si deve aggiungere almeno il sempre utile T.O. Beidelman, *W. Robertson Smith and the sociological study of religion*, Chicago 1974.

⁴ J. Sutherland Black-G. Chrystal, *The life of William Robertson Smith*, A. & C. Black, London 1912.

storico e culturale del suo tempo e valuta l'impatto postumo della sua opera, mentre l'antico si concentrava sul suo drammatico processo per eresia e si fondava sulla conoscenza personale del biografato e su testimonianze dirette ormai inaccessibili. Fonte cruciale di M. è la corrispondenza di WRS, pazientemente rintracciata in decine di fondi manoscritti di varie biblioteche europee, oltre che nel fondo W. Robertson Smith presso la Cambridge University Library, così da adempiere il voto formulato anni fa da John Rogerson⁵: la ben scelta antologia di passi epistolari in traduzione inglese rappresenta tra l'altro un contributo fondamentale alla storia degli studi semitici del secondo Ottocento. L'accesso a questi carteggi⁶ con alcuni dei maggiori bibliisti e semitisti coevi cui WRS era legato da rapporti di amicizia, fertile interazione scientifica o almeno rispettosa colleganza (non disgiunta in qualche caso da marcati dissensi di merito e di metodo) ha consentito a M. di illuminare aspetti finora meno conosciuti della personalità e del contesto in cui è stata realizzata l'ingente opera di WRS, studioso polivalente in una misura rara persino al suo tempo, tale da prestare contributi importanti all'antropologia sociale, allo studio comparativo delle religioni, all'esegesi biblica (essenzialmente dell'Antico Testamento) e allo studio dell'Arabia preislamica. Consapevole di non poter esprimere un giudizio competente che su una minima porzione di questi ambiti d'indagine, lo scrivente si limiterà a porre qui in evidenza le novità emerse dai documenti d'archivio vagliati da M. soprattutto per la storia degli studi semitici della seconda metà del XIX secolo, seguendo la griglia cronologica fornita da questa biografia.

Ampio spazio è opportunamente riservato [cap. I: *At the foot of Cairn William*, pp. 4-29] all'illustrazione dell'infanzia e adolescenza di WRS nella Scozia rurale: nato nella *country manse* di New Farm (Keig, Aberdeenshire), secondo dei dieci figli del ministro della Free Church of Scotland – ramo evangelico separatosi nel 1843 dalla Established Church of Scotland – William Pirie Smith e dell'insegnante Jane Robertson, WRS fu educato privatamente dal padre, che gli instillò onnipervasiva conoscenza della Bibbia e amore per i classici greco-latini e inglesi, e incoraggiò la sua sconfinata curiosità intellettuale non meno della sua straordinaria capacità di osservazione della natura nel corso di frequenti e lunghe passeggiate in campagna e sui monti.

Svolse poi [II: *Aberdeen*, pp. 30-53] studi umanistici al King's College di Aberdeen, dove assimilò i principi calvinistici della cultura pietistica scozzese ispirata a "thrift, providence, hard work and self-help". Ottenuto nell'aprile del 1865 il diploma di M.A., conseguì in ottobre la borsa Ferguson per lo studio della matematica. L'anno seguente soffrì il primo dei molti lutti che scandirono la sua vita, con la morte ad appena 18 anni del fratello minore George, il suo più prossimo e brillante compagno di studi.

Negli anni 1866-1870 [III: *Edinburgh*, pp. 54-85] WRS studiò teologia al

⁵ J.W. Rogerson, *The Bible and criticism*, cit., p. 13.

⁶ Da cui sono estratti numerosi brani significativi, in eccellente traduzione inglese dall'originale tedesco, riprodotto in nota: la necessità di questa operazione, estesa anche alle occasionali frasi in greco, ebraico e arabo riportate nel libro, testimonia il declino del corredo linguistico che oggi si richiede agli storici delle religioni semitiche.

New College di Edimburgo (centro di formazione dei futuri ministri della Free Church of Scotland): suo influente maestro di ebraico ed esegesi dell'Antico Testamento fu il caustico grammatico Andrew Bruce Davidson (1831-1902), che – da antico allievo del grande semitista di Göttingen Heinrich Ewald (1803-1875) – anteponeva la filologia alla dogmatica; sviluppò grande amicizia con i compagni di studi Thomas Martin Lindsay (1843-1914), destinato a diventare un eminente storico della Chiesa, e John Sutherland Black (1846-1923), futuro competente biblista e soprattutto suo biografo. Nel 1867 passò il semestre estivo all'università di Bonn, primo contatto diretto con l'ammiratissimo ambiente accademico tedesco, con cui avrebbe mantenuto sempre rapporti privilegiati: un eccesso di germanofilia avrebbe in seguito indotto WRS persino a parteggiare inizialmente per la Prussia nella guerra contro la Francia del 1870. Nel 1868 fu nominato assistente di laboratorio (e vi conobbe come studente insoddisfacente Robert Louis Stevenson, del quale avrebbe tuttavia ammirato in seguito i romanzi di ambientazione scozzese)⁷ di Peter Guthrie Tait (1831-1901), Professor of Natural Philosophy a Edimburgo, allora molto interessato alla termodinamica (scienza di cui il teologo militante WRS ben apprezzava l'utilità apologetica in un'epoca di forte contrapposizione tra i fautori di Darwin e l'*establishment* teologico, non solo fondamentalista), e iniziò importanti ricerche di fisica e matematica. Questo interesse partecipe per le scienze "dure" non lo abbandonò mai, con imprevedibili vantaggi pratici: in navigazione nel Mar Rosso, nel 1880, fu in grado di correggere le bussole del veliero su cui navigava, risultate fuori assetto. Frequentò intensamente l'avvocato John Ferguson McLennan (1827-1881), pioniere dell'antropologia sociale e sostenitore della successione di diversi stadi di sviluppo dei sistemi di parentela, combinata con implicazioni totemiche, la cui perdurante influenza doveva in seguito rappresentare una pesante ipoteca sulla formazione delle teorie dello stesso WRS sulla parentela e il totemismo presso gli antichi Semiti.

La cruciale importanza dei contatti di WRS con la cultura tedesca è al centro del capitolo successivo [IV. *Germany*, pp. 86-122]. Nell'aprile-agosto 1869 con l'amico J. S. Black passò un primo soggiorno di studi a Göttingen, seguendo tra gli altri i corsi del teologo cristianista Albrecht Ritschl (1822-1889), grande tempra di polemista e influenza fondamentale sulla formazione del suo pensiero critico: lo avrebbe poi definito «the only begetter of the Aberdeen heresy», per avergli insegnato a valutare la Free Church of Scotland e il pietismo in prospettiva storica anziché confessionale. Contrasse inoltre legami di amicizia con i matematici Felix Klein e Max Nöther, che sempre considerarono WRS uno dei loro prestato alla teologia. Rientrato a Edimburgo, la consuetudine delle riunioni di intellettuali presso il neofondato Evening Club gli valse presto la reputazione di brillante oratore e competente biblista e teologo. Nel maggio 1870, non ancora 24enne (e con poco più di 40 pagine di pubblicazioni pertinenti al suo attivo), ottenne la cattedra di Ebraico ed esegesi

⁷ L'episodio, come altre notizie della giovinezza di WRS, era già rievocato nelle memorie postume della sorella minore Alice Thiele Smith (1858-1943), *Children of the manse: Growing up in Victorian Aberdeenshire*, A. Hess-G.K. Booth (eds.), The Bellfield Press, Edinburgh 2004.

dell'Antico Testamento presso il Free Church College di Aberdeen: per misurare la singolarità di questo investimento dell'università sul suo precocissimo nuovo docente si pensi che nello stesso anno la concorrente Università di Aberdeen chiamava sulla propria cattedra ebraistica il 68enne John Forbes. L'8 novembre, da poco ordinato anche ministro della Free Church of Scotland, WRS tenne la sua prolusione accademica "What history teaches us to seek in the Bible", centrata sui risultati della critica storica dell'Antico Testamento elaborata dai teologi protestanti tedeschi.

L'impegno di WRS come professore presso il Free Church College sarebbe durato, con difficoltà crescenti, fino al 1881 [v: *Aberdeen again*, pp. 123-149]. Nel 1872 ebbe luogo il secondo e decisivo soggiorno a Göttingen, da aprile ad agosto, per un impegnativo *privatissimum* di filologia araba col grande semitista e filologo biblico Paul de Lagarde (1827-1891), uomo caratterialmente assai difficile e inoltre rabido nazionalista tedesco e bieco antisemita, ma insegnante straordinario, tanto esigente quanto efficace. La nuova documentazione addotta da M. dai carteggi di WRS mostra come fin da giovanissimo egli manifestasse tanto nel comunicare con i suoi maestri e colleghi tra loro divisi da avversione insanabile (come per esempio Lagarde e il biblista e arabista Julius Wellhausen [1844-1918], conosciuto appunto nel 1872, cui lo unirono comuni interessi scientifici e forte amicizia personale piuttosto che concezioni teologiche e metodo critico condivisi) e soprattutto grande indipendenza di giudizio e capacità di accettare alcune loro idee respingendone altre. Nel 1875 fu eletto – in lusinghiera giovane età – tra i membri del Committee for Revision of the Authorized Version of the Bible, occasione di incontri regolari con molti biblisti e semitisti eminenti (S.R. Driver, Ch.D. Ginsburg, A.H. Sayce, R.P. Smith, e soprattutto William Wright), e iniziò la collaborazione con l'*Encyclopaedia Britannica* (nel seguito: *EB*), contribuendo alla sua superlativa nona edizione articoli su temi teologici e orientalistici, tra i quali la voce "Bible", uscita in dicembre, che scandalizzò i membri più ortodossi della Free Church con l'introduzione delle teorie critiche dei teologi protestanti tedeschi e olandesi sulla formazione del Pentateuco.

Iniziava qui [vi: *The Robertson Smith case*, pp. 150-186] quella *cause célèbre* della storia della Chiesa scozzese vittoriana che l'avrebbe condotto sei anni dopo a essere cacciato dalla cattedra. Il 1876 è giustamente considerato da M. l'anno spartiacque della carriera di WRS, segnando l'inizio del traumatico distacco dalla sua Chiesa, l'intensificarsi della collaborazione con l'*EB* e un progressivo avvicinamento alla filologia araba. Dopo un viaggio in Europa centrale in primavera con l'amico pittore (e suo celebre ritrattista) George Reid, WRS replicò ai suoi critici (in particolare – in forma anonima – Archibald Hamilton Charteris) con opuscoli e articoli di giornale, mettendo in mostra la sua integrità intellettuale, il suo intransigente orgoglio e notevoli doti di polemista: ognuna di queste qualità gli sarebbe stata fatta pagare a caro prezzo da avversari non sempre in buona fede, sempre intellettualmente e culturalmente di molto inferiori a lui. Sospeso nel maggio del 1877 dai suoi incarichi accademici, WRS chiese alla Free Church of Scotland un atto d'accusa formale, che gli fu notificato solo nel febbraio dell'anno successivo. Nell'autunno-inverno 1878-79 poté compiere il suo primo viaggio in Levante,

visitando Egitto, Palestina e Siria, ricavandone rapidi progressi nell'arabo colloquiale oltre che letterario. Dopo un tentativo fallito di conseguire una cattedra di matematica a Glasgow, tra il novembre 1879 e l'aprile 1880 svolse un secondo viaggio in Egitto, con escursioni nel deserto libico, nelle oasi del Fayyūm e nel Wādī an-Naṭrūn (con Richard Francis Burton), e nel Ḥiḡāz (a Gedda e Tā'if), di cui pubblicò un resoconto di viaggio particolarmente apprezzato dai colleghi specialisti di Arabia antica: in particolare Theodor Nöldeke (1836-1930), del quale WRS aveva potuto confermare sul campo la pertinenza delle critiche a Fritz Hommel su alcuni zoonimi semitici, lo considerò superiore a Johann L. Burckhardt e a Burton per conoscenza filologica dell'arabo e rigore scientifico [pp. 175 s.]. Sul versante accademico-confessionale, nel frattempo, alla fine di maggio del 1880 WRS ricevette dalla Free Church soltanto un'ammonizione ufficiale «for having been careless», che lo impegnava a evitare in futuro di pubblicare asserzioni imbarazzanti per la sua Chiesa. Nel giugno seguente uscivano però l'articolo "Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament" e la voce "Hebrew language and literature" sulla *EB*⁹, che – pur consegnati alle stampe mesi prima dell'ammonizione – gli valsero l'ostracismo definitivo dei vertici della sua Chiesa, ma lo collocarono in prima fila nel dibattito storico-critico internazionale sulla religione dell'antico Israele e dell'Arabia preislamica. Pur presagendo la prossima rescissione del suo rapporto con il Free Church College, WRS rifiutò l'offerta di una cattedra di Hebrew and Oriental languages a Harvard. Il 26 maggio del 1881, poche settimane dopo aver pubblicato il testo delle sue conferenze di Edimburgo e Glasgow nella monografia *The Old Testament in the Jewish Church*, fortunata introduzione divulgativa alla letteratura veterotestamentaria ispirata ai principi storico-critici della scuola protestante tedesca (dove adombrava per la prima volta la sua teoria del sacrificio come comunione con gli dèi), WRS fu privato della cattedra. Non fu però espulso dalla Free Church, con molti membri della quale conservò sempre rapporti amichevoli: circa trecento suoi sostenitori si quotarono per offrirgli la considerevole somma di mille sterline per acquistare libri e manoscritti per le sue ricerche dopo la perdita della cattedra; WRS accettò con gratitudine e legò poi questi libri alla biblioteca del suo Christ's College a Cambridge.

Seguì, negli anni 1881-83, un periodo di transizione [VII: *Interlude*, pp. 187-214], che vide il suo progressivo ritiro dalle questioni ecclesiastiche, il consolidamento dell'impegno editoriale con l'*EB* e un sempre maggiore assorbimento nella filologia araba. Nel giugno 1881, trasferendosi da Aberdeen nella intellettualmente più vivace e a lui congeniale Edimburgo, dove aveva sede la casa editrice Adam & Charles Black per cui lavorava, accettò la nomina a *joint editor* della *EB*⁹, un'impresa – la famosa e per l'epoca straordinariamente diffusa "scholars' encyclopaedia" – in cui rimase coinvolto, come *chief editor* dopo il ritiro dell'amico filosofo progressista Thomas S. Baynes (1823-1887), fino alla conclusione dell'ultimo volume nel 1888, esplicando le sue non comuni qualità organizzative e la sua cultura poliedrica, non meno del suo poco apprezzato – ma operativamente assai efficace – "temperamento autocratico": le voci da lui scritte, spesso non firmate, sono

oltre duecento, e altre centinaia furono affidate per sua iniziativa a studiosi eminenti che partecipavano alla sua fittissima rete di rapporti internazionali (quali l'arabista Albert Socin per la voce "Mesopotamia", Nöldeke e Wellhausen per le voci sul Corano e Muḥammad), configurando un'impronta personale sul suo lavoro editoriale senza riscontri nella storia gloriosa dell'*EB*. Il 16 giugno moriva l'amico antropologo John F. McLennan, al cui pensiero WRS rimase tenacemente fedele nonostante le ben fondate critiche dei maggiori semitisti del suo tempo contro le sue pregiudiziali evoluzionistiche. Nel 1882 fu insignito del diploma di Doctor of Laws dell'università di Aberdeen e pubblicò il suo secondo libro di critica biblica, più espositivo che didattico, *The Prophets of Israel and their Place in History*, con buon successo critico ed editoriale: presentazione a un pubblico non specialistico dei soli Amos, Osea, Isaia e Michea, il libro esprime la fede di WRS nel progresso del sentimento religioso dell'umanità illuminata dalla rivelazione divina, in un rapporto personale individuale dai profeti israelitici fino al cristianesimo moderno, di cui essi prefigurano le istanze morali; prova del condizionamento della storia delle religioni da parte della provvidenza divina sarebbe secondo WRS la scoperta archeologica in Mesopotamia e in Palestina di testi contemporanei ai primi profeti d'Israele. Benché quest'opera anticipi alcuni temi meglio sviluppati nelle *Lectures on the Religion of the Semites*, lo scrivente sarebbe decisamente alieno dal considerarla – con T.O. Beidelman ed Edward Evan Evans-Pritchard – come il contributo più importante di WRS agli studi semitici: è giudizio che studiosi estranei a questa disciplina potevano formulare solo come un brillante paradosso.

Il 1 gennaio del 1883 un evento decisivo [VIII: *Cambridge*, pp. 215-251] segnò il trasferimento di WRS dalla Scozia in Inghilterra e la sua affiliazione professionale all'arabistica: grazie all'appoggio del semitista William Wright (1830-1889), suo influente patrono, fu nominato Lord Almoner's Professor of Arabic a Cambridge, succedendo a Edward H. Palmer (1840-1883), brillante poliglotta ucciso dai beduini nel Sinai durante una missione segreta per conto del governo britannico⁸: il posto era quasi una sinecura (con l'unico obbligo di «almeno una lezione all'anno su un tema arabistico»), ma il salario poco più che simbolico, onde WRS non si trovò sollevato dal suo lavoro editoriale presso l'*EB*. In settembre partecipò al Congresso internazionale degli Orientalisti di Leiden, ospite del biblista Abraham Kuenen (1828-1891), legandosi d'amicizia, tra gli altri, con l'arabista Michiel Jan de Goeje (1836-1909) e soprattutto con Ignaz Goldziher (1850-1921). A Cambridge, che raggiunse solo in ottobre, strinse amicizie importanti con l'antropologo James G. Frazer (1854-1941), l'indologo Robert Alexander Neil (1852-1901) e lo scrittore e critico agnostico Leslie Stephen (1832-1904), ideatore di un nuovo *Dictionary of National Biography* e padre di Virginia Woolf. Tenne lezioni su Palmira e soprattutto sulla storia sociale e religiosa dell'Arabia preislamica, che

⁸ A integrazione dei dati d'archivio esaminati da M., cfr. G.I. Davies, *Fresh evidence on E.H. Palmer's travels from Cambridge libraries*, in C. McCarthy-J.F. Healey (eds.), *Biblical and Near Eastern essays: Studies in honour of Kevin J. Cathcart* (JSOT-SS 375), T.&T. Clarke International, London-New York 2004, pp. 331-340.

spesso dichiarò il suo ambito d'indagine prediletto. Iniziò inoltre a essere coinvolto nell'incubo editoriale di sovrintendere all'adattamento ortografico e stilistico del grande ma stilisticamente idiosincratico libro di Charles Montague Doughty (1843-1926), *Travels in Arabia Deserta* (1888): rinunciò però a compilarne l'indice lessicale, gremito di importanti novità di arabo beduino naǧdī, incarico che fu assolto con esemplare acribia da M.J. de Goeje. Nel 1885, eletto Fellow di Christ's College (cui avrebbe legato la sua biblioteca e il suo archivio scientifico ed epistolare, poi trasferiti alla Cambridge University Library), pubblicò la prima edizione di *Kinship and Marriage in Early Arabia*, vera pietra miliare dell'antropologia sociale (che T.O. Beidelman ha definito "the model for all subsequent analyses of acephalous, segmentary systems of descent and social organization")⁹, a dispetto dell'adesione ostinata alle già allora discusse teorie di McLennan sull'evoluzione dell'organizzazione sociale da gruppi di discendenza matrilineare e il loro rapporto con il totemismo nelle società antiche: il libro di WRS esercitò grande influenza – come è troppo noto agli addetti ai lavori perché sia un semitista a trattarne in questa sede – su studiosi delle più diverse scienze sociali, quali J.G. Frazer, Émile Durkheim (1858-1917) e Sigmund Freud (1856-1939), ma suscitò reazioni critiche e alcune importanti recensioni da parte dei migliori conoscitori dell'Arabia preislamica, quali Goldziher, Lagarde, Nöldeke (di cui l'importante documentazione epistolare riprodotta da M. attesta tra l'altro i fondati dubbi sull'onomastica personale animalistica come evidenza di totemismo culturale per l'Arabia antica [pp. 232 s.]) e Wilhelm Spitta (1853-1883); più favorevoli risultano invece i riscontri privati di Wellhausen («Sie sind ein historischer Jurist wie Mommsen selber» [p. 234]), Ignazio Guidi (1844-1935) e Goldziher: tutti gli studiosi menzionati apprezzarono però la larga visione d'assieme, la vasta informazione e l'acume nelle analisi puntuali di *Kinship and Marriage*.

Nel 1886 WRS, molto stimato per le sue grandi capacità organizzative oltre che per la cultura in ogni senso enciclopedica, fu eletto University Librarian di Cambridge, in successione dell'amico filologo medievista Henry Bradshaw, così migliorando sensibilmente le sue condizioni economiche, ma aumentando a dismisura il proprio carico di lavoro, che sostenne adottando uno stile di vita di estremo sacrificio: nella sua nuova veste propose tra l'altro una revisione dei metodi di catalogazione dei fondi e fece erigere il nuovo Hancock Building.

Al precoce declino fisico, causato dalle prime manifestazioni della malattia che aveva già falciato i suoi fratelli, non corrispose tuttavia alcuna diminuzione di energia mentale e di entusiasmo per il lavoro da parte di WRS [IX: *Last years*, pp. 252-279]. Nel 1888, invitato a svolgere, in tre serie distribuite in anni successivi, il secondo ciclo delle prestigiose Burnett Lectures ad Aberdeen sul tema "The Primitive Religions of the Semitic Peoples, viewed in their relation to other ancient religions and to the spiritual religion of the Old Testament and of Christianity", WRS eseguì le prime 6 lezioni tra il 13 e il 22 dicembre davanti a un pubblico foltissimo, con grande eco anche sulla stampa, a tardivo risarcimento morale della destituzione dalla cattedra subita sette anni

⁹ In sede di recensione alla seconda edizione di *Kinship and Marriage* (1967) in «Anthropos» 63-64(1968-69) [pp. 592-595], p. 592.

prima. Spinto da esigenze familiari, ma più ancora dal sentirsi ormai piuttosto una vocazione di arabista, lo stesso anno rifiutò l'invito ad accettare la cattedra di Egesi dell'Antico Testamento a Göttingen. Dal 15 al 19 marzo del 1889 tenne le lezioni 7-9, con altrettanto successo. Rientrò da un breve viaggio nel Magreb appena in tempo per accomiarsi dal suo insigne patrono e autorevole amico W. Wright (scomparso il 22 maggio), cui in giugno successe – con passaggio di consegne tra semitisti scozzesi – come Sir Thomas Adams Professor of Arabic, la più prestigiosa cattedra arabistica del Regno Unito assieme alla Laudian Professorship di Oxford. In novembre uscì la prima edizione dell'opera a cui più è raccomandata oggi la sua fama, le *Lectures on the Religion of the Semites* (nel seguito: *LRS*), versione rielaborata della prima serie delle Burnett Lectures e opera seminale dello studio comparativo delle religioni semitiche, salutato giustamente come il vertice della sua produzione: riteneva che manifestazioni più “pure” della religione semitica delle origini si conservassero in Palestina e in Arabia piuttosto che in Mesopotamia, dove genti semitiche si erano mescolate a popolazioni non semitiche per dar luogo a un culto imperiale piuttosto artificiale, sintesi di diversi culti locali; considerava inoltre metodologicamente più fondato partire dai riti anziché dai miti, la cui valenza – anche per i meno artificiosi tra essi – era sostanzialmente all'otria alla sfera religiosa in sé e per sé. Mentre la prima serie delle Burnett Lectures si concentrava sulle istituzioni religiose, la seconda e la terza – pronunciate nel marzo del 1889 e nel marzo del 1890 – avevano per oggetto le festività, il sacerdozio e l'oracolo sacerdotale, la divinazione e la profezia, e rispettivamente il politeismo semitico, le singole divinità, la cosmogonia: gli esigui appunti conservati (80 pagine complessive di contro alle oltre 500 della prima serie), ricomposti ed editi solo nel 1995 da John Day, mostrano che, nonostante il suo sforzo costante di aggiornamento bibliografico, WRS scontava qui la sua scarsa dimestichezza diretta con le fonti accadiche, mentre stupefacente – soprattutto oggi – ci appare il suo dominio delle fonti greco-latine e siriane, tale da discutere ad armi pari con Nöldeke, loro supremo conoscitore. Nel 1890, duramente provato da una prima grave malattia e soprattutto dalla scomparsa del padre (il 24 febbraio), WRS ricevette in marzo il graditissimo Dottorato in Teologia *honoris causa* dall'università di Strasburgo, su istanza dell'amico biblista Karl Budde (1850-1935). Ancora nel 1890 si situano i suoi unici contributi alla linguistica semitica in senso stretto: curò la pubblicazione delle *Lectures on the comparative grammar of the Semitic languages* di Wright, integrandovi note di Nöldeke e sue proprie, che mostrano alta competenza di prima mano delle principali lingue semitiche, tranne l'accadico, e notevoli virtù pedagogiche; lasciò invece terminare a M.J. de Goeje la terza edizione riveduta della *Grammar of the Arabic language* (1896-98) dello stesso Wright, di cui aveva potuto curare in bozze non più di una cinquantina di pagine. L'inverno e la primavera furono occupati da un nuovo viaggio e soggiorno in Egitto.

Nel 1891 lavorò al progetto di un dizionario biblico, ispirato all'impianto della *EB*⁹, che nel 1894, aggravandosi la sua malattia, cedette agli amici Thomas Kelly Cheyne (1841-1915) e J.S. Black: sarebbe diventata la *Encyclopaedia Biblica*, apparsa in 4 volumi tra il 1899 e il 1902. L'anno

seguito WRS pubblicò la seconda edizione di *The Old Testament in the Jewish Church*, considerandola complementare della più tecnica – e ancor oggi utile – *Introduction to the literature of the Old Testament* (1891) di Samuel R. Driver, il suo coetaneo Regius Professor of Hebrew a Oxford. In settembre partecipò al Congresso degli Orientalisti a Londra e riunì a Cambridge un comitato dei più insigni arabisti e islamisti del tempo per fondare una *Encyclopaedia of Islam* internazionale, la cui direzione editoriale dovette però cedere poco dopo, per ragioni di salute, a De Goeje. Nel 1893, pur sofferente dei postumi di un intervento chirurgico diretto a contrastare gli effetti della sua tubercolosi spinale, continuò a svolgere quattro lezioni alla settimana e assistette le gemelle Agnes Smith Lewis e Margaret Dunlop Gibson nell'analisi dei manoscritti arabi e siriaci da loro scoperti nel convento di S. Caterina del Sinai. Il 17 marzo del 1894 affidò a J.S. Black la versione riveduta delle *LRS*, che uscì postuma alla fine dell'anno; il 31 morì a Cambridge e fu sepolto nella natia Keig il 4 aprile: i necrologi – tra cui si segnalano almeno quelli degli amici e colleghi cantabrigensi J.G. Frazer ed Edward Granville Browne – celebrarono il talento poliedrico e le qualità intellettuali dello studioso scomparso ad appena 47 anni, il fascino costante della sua conversazione sui temi più diversi, la sua ardente disposizione all'amicizia, le qualità dell'insegnante considerato dagli allievi ancora più grande dell'opera scritta lasciata ai posteri.

In un breve bilancio conclusivo [*Epilogue*, pp. 280-283] M. osserva che la critica veterotestamentaria pochi decenni dopo la morte di WRS ha spostato i suoi centri d'interesse su questioni diverse da quelle cui egli si era dedicato nei decenni in cui aveva svolto il ruolo di araldo della critica biblica per i lettori di lingua inglese, così che la sua reputazione postuma è stata assicurata piuttosto dal suo avere ispirato la fase iniziale dell'opera dei padri rispettivamente della mitologia comparata J.G. Frazer e della sociologia E. Durkheim: negli 1960, grazie soprattutto a T.O. Beidelman, l'antropologia sociale di WRS è stata rivalutata contemporaneamente al forte ridimensionamento dei risultati del suo antico protetto Frazer. Mentre la seconda parte di questo giudizio sarebbe oggi sottoscritta dai protagonisti della stagione più recente degli studi su WRS citati all'inizio,¹⁰ la prima susciterebbe il dissenso di chi negli ultimi anni ha voluto attribuire al semitista scozzese, particolarmente per le sue indagini sui profeti dell'antico Israele, un ruolo non limitato all'affabile divulgazione dei risultati della critica biblica tedesca e olandese.¹¹ Si deve riconoscere che l'intera ricerca di WRS appare sino alla fine pervasa e diretta da una profonda fede religiosa, circostanza che lo differenzia radicalmente dai critici biblici razionalistici – piuttosto storici che teologi – di matrice tanto protestante (Ferdinand Christian Baur, David Friedrich Strauss, lo stesso Wellhausen) quanto cattolica (Ernest

¹⁰ Il lettore italiano troverà un compendio essenziale del contributo di WRS allo studio della funzione sociale della religione in A. Ciattini, *Antropologia delle religioni*, Carocci, Roma 1998, pp. 53-55, 231 e 269.

¹¹ J.W. Rogerson, *Faith and criticism*, cit.; R.A. Jones, "Transaction introduction", in WRS, *The Prophets of Israel and their place in history*, with a new Introduction by Robert Alun Jones, Transaction Publishers, London / New Brunswick 2002, pp. VII-LXX.

Renan, verso il quale traspare radicale antipatia oltre che motivato dissenso scientifico). Ben a ragione M. cita in apertura [vi] la massima biblica che lo studioso scozzese si era scelto a emblema: *Ham-ma'âmîn lô yâhîš* «He that believeth shall not make haste» (KJV, *Is* 28,16).

I ricchi corredi illustrativo [pp. 289-300] e documentario (ampia bibliografia [pp. 301-335] e indice onomastico [pp. 337-341]) hanno consentito a M. anche di perlustrare le tracce di WRS e del suo mondo ancora visibili a Cambridge, Edimburgo e Aberdeen. Tra queste è la presenza nelle collezioni di Cambridge di alcune migliaia di libri appartenuti al nostro studioso: una ricognizione della sua biblioteca potrebbe rappresentare un utile complemento alla ricerca di M.

Un altro aspetto della figura di WRS che sembra meno esplicitamente discusso in questo libro riguarda la qualità del suo lavoro di arabista, in particolare nell'ambito di ricerca nel quale egli stesso, come si è detto, aveva dichiarato di meglio riconoscersi, vale a dire lo studio dell'Arabia preislamica. La dimensione arabistica è stata in effetti soltanto sfiorata nel copioso filone di studi recenti su WRS, quasi esclusivamente sotto la specola del contributo della conoscenza dell'arabo classico all'illustrazione di voci problematiche del lessico ebraico biblico¹²: l'unica eccezione sembra finora rappresentata da un acuto saggio di Malcolm Lyons sulla possibile applicazione del metodo ritualistico di WRS all'epica araba classica¹³. In attesa che un arabista voglia dedicarsi *ex professo* a questa tematica, sembra già possibile indicare alcuni spunti promettenti:

- a) La conoscenza di prima mano di molti paesi arabofoni e il non comune talento di osservatore di WRS gli davano un'esperienza di terreno che mancava a quasi tutti i suoi maestri e colleghi tedeschi più insigni (Lagarde, Nöldeke, Wellhausen), destinatari delle sue preziose lettere dall'Arabia nel 1880, non però all'ammirato amico ungherese Goldziher, che infatti poté fornire indicazioni utili tanto a WRS personalmente quanto ai curatori del suo lascito scientifico¹⁴.
- b) In competenza pratica di arabo parlato, in diverse varietà ma soprattutto nell'egiziana, WRS – a detta di competenti come W. Spitta – superava di gran lunga un celebrato esploratore arabista come Richard Burton, considerato uno dei massimi poliglotti del suo tempo: non a caso la commendatizia fornita da Lagarde a WRS per la Lord Almoner's Chair of Arabic lodava la sua competenza dell'arabo parlato non meno che del letterario¹⁵.
- c) L'attività di insegnante di WRS, professore di arabo a Cambridge per gli ultimi undici anni della sua vita, emerge solo in parte dalle testimonianze dei suoi allievi recuperate da M.: la più informativa è certo quella del ne-

¹² Si vedano i contributi di J.F. Elwolde e W. Johnstone in W. Johnstone (ed.), *William Robertson Smith*, cit.

¹³ M.C. Lyons, *Robertson Smith and Arabic heroic narrative*, in W. Johnstone (ed.), *William Robertson Smith*, cit., pp. 352-367.

¹⁴ Si veda in proposito anche Lawrence Conrad, *Goldziher on archaeology and exploration in nineteenth-century Palestine*, in «JSAL» 33(2007) [pp. 309-342], pp. 329 s.

¹⁵ Testo della *Gutachtung* del 1. dicembre 1882 in J.W. Rogerson, *Faith and criticism*, cit., p. 82 s.

crologio di Norman McLean (1865-1947), futuro semitista e filologo neotestamentario a Cambridge, che ne rievoca la luminosa presentazione ai discepoli di complessi nodi della storia dell'Arabia preislamica [222 s.], ma varrebbe la pena di eseguire una rassegna più completa.

- d) La lettura attenta dei dati di pertinenza arabica delle *LRS* mostra lo sforzo continuo di WRS di tenersi aggiornato quasi *ad diem* sulle novità epigrafiche e archeologiche, sulle informazioni dei viaggiatori in Arabia, sulle nuove interpretazioni o accessioni testuali relative alle fonti classiche, siriane e arabe islamiche sull'Arabia antica: si vedano p. es. la discussione delle dee solari menzionate al plurale nelle iscrizioni sudarabiche antiche; del santuario portatile *'offa* dei beduini dell'Arabia centrale menzionato da Burckhardt, Lady Blunt e Doughty; delle tracce di acque sacre riconoscibili dai toponimi arabi riportati da Guarmani, Huber e altri viaggiatori.¹⁶
- e) Ci si può chiedere, infine, quanto del lavoro di WRS sulla struttura sociale e culturale dell'Arabia preislamica – che egli come è noto considerava la più antica testimonianza della vita religiosa dei Semiti antichi oltre che esempio paradigmatico di religione primitiva – conservi oggi validità. È istruttivo considerare in questa sede *exempli gratia* il caso specifico della discussa poliandria nell'Arabia antica, che WRS riteneva solidamente documentata dalle testimonianze di Strabone (xvi 4,25) di un episodio di poliandria adelfica nello Yemen e di al-Buḥārī (*Nikāh*, *bāb* 36) su un tipo di unione temporanea di più uomini con la stessa donna nel Ḥiḡāz, nonché da una serie di iscrizioni sudarabiche antiche, credendo di potervi riconoscere la traccia dell'originario sistema matrilineare semitico anteriore all'imposizione del sistema patrilineare. Se la chiave interpretativa generale di WRS, mutuata dalle teorie evoluzionistiche di McLennan, appare oggi superata e le fonti da lui addotte hanno ricevuto diverse interpretazioni alternative, negli ultimi decenni dati epigrafici ed etnologici di accessione più recente dallo Yemen hanno indotto vari specialisti a ipotizzare che in Arabia meridionale, diversamente dalla settentrionale, un sistema matrilineare e occasionalmente anche casi di poliandria abbiano avuto effettivamente corso, sia pure in modo marginale: rimane tuttora discussa l'entità di questo ruolo della matrilinearità, che un etnologo come Joseph Chelhod tende per esempio a ritenere originaria nello Yemen, rivalutando in parte la teoria di WRS, naturalmente emendata dei suoi presupposti evoluzionistici e del contesto speculativo¹⁷.

¹⁶ W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, Third edition with an introduction and additional notes by Stanley A. Cook, A.&C. Black, London 1927, rispettivamente alle pp. 94 n. 6, 37 n. 5 e 99 s. n. 2.

¹⁷ Si vedano in proposito almeno W.W. Müller, *Sabäische Texte zur Polyandrie*, in «Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik» 2(1974), pp. 125-138 (testimonianze epigrafiche sudarabiche); J. Chelhod, *L'Arabie du Sud. Histoire et civilisation*, t. III: *Culture et institutions du Yémen*, Paris 1985, pp. 63-123 (sulla libertà sessuale delle ragazze presso i beduini Ḥumūm del Ḥādrāmawt); Padre J. Henninger SVD, *Polyandrie im vorislamischen Arabien*, in «Anthropos» 49(1954), pp. 314-322 (rifuso con importanti aggiornamenti in J.H., *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete* [Orbis Biblicus et Orientalis, 90], Fribourg-Göttingen 1989, pp. 305-338); A. Avanzini, *Remarques*

In conclusione, questa monografia, fondata su un'amplissima ricerca documentaria e molto ben organizzata nell'esposizione, rappresenta un importante progresso nella conoscenza della vita e dell'opera di WRS, nonché una valida aggiunta all'ormai consistente sottogenere delle biografie dei massimi storici delle religioni (tra cui ci limiteremo a ricordare qui i volumi tra loro molto diversi dedicati da Robert Ackerman a J. G. Frazer [1987], da M.L. Ricketts al giovane Mircea Eliade [1988] e da Lourens van den Bosch a Max Müller [2002]). Si può senz'altro auspicare che siano presto fatti oggetto di biografie intellettuali altrettanto accurate alcuni dei semitisti che furono tra i principali corrispondenti di WRS, particolarmente Goldziher, Nöldeke e Wellhausen, per i quali gli ultimi anni ci hanno fornito risorse documentarie senz'altrosufficienti.

Riccardo Contini

Roberto Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, il Mulino, Bologna 2009 (Collana dei dibattiti storici in Parlamento, 3), 891 pp., con cd-rom. ISBN 978-88-15-13280-2.

È il terzo volume della Collana dei dibattiti storici in Parlamento, a cura dell'Archivio storico del Senato della Repubblica. Nella breve *Avvertenza* (pp. 11-12), l'A. dà conto della genesi e degli esiti del progetto: «Alcuni anni fa accettai l'invito della Presidenza del Senato a curare un volume dedicato a *Stato e confessioni religiose in Italia 1929-2004* [...], subentra[ndo] in un progetto destinato al professor Francesco Margiotta Broglio [...]. Inoltrandomi nel lavoro, ho operato alcuni mutamenti nella sua impostazione: innanzitutto ho concentrato la mia attenzione sulla Chiesa cattolica e sui suoi rapporti con lo Stato italiano, perché quello era il problema storico che veramente mi interessava [...] e credo che ogni studioso, per quanto modesto, debba seguire il suo problema. [...] Ho poi compiuto un passo ulteriore, ponendo come termine *ad quem* il 1984, la firma cioè di quello che si suol chiamare il «nuovo Concordato» [...]. Non che, dopo, quella storia non sia continuata e non ponga altri problemi, ma è appunto un'«altra storia»» (p. 11). Benché l'A. rivendichi il proprio punto di vista, non si può negare che il mutamento rispetto al titolo iniziale sia significativo. Risulterebbe ozioso interrogarsi sui motivi di tale scelta, anche se una spiegazione, certamente parziale, è data in quella stessa pagina, laddove si confessa «l'impossibilità di controllare quella materia nei suoi risvolti storici e soprattutto giuridici». Per quanto riguarda l'oggetto datosi, invece, tale rischio sembra del tutto inesistente, anzi, alla ricostruzione giuridico-istituzionale propria dello specialista rigoroso non manca il *pendant* storico-culturale che si conviene al ricercatore desideroso di rivolgersi a un pubblico non solo accademico, più interessato a comprendere i problemi come prodotti della e nella cultura di un'epoca. L'A., senza tralasciare l'analisi delle

sur le 'matriarcat' en Arabie du sud, in C. Robin (ed.), *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions* (= «Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée», 61), Aix-en-Provence 1992, pp. 157-161.

fonti e indulgiando, quando necessario, sull'analisi dei testi, riesce a costruire un equilibrio invidiabile fra queste due necessità, traducendolo inoltre in un racconto piano e continuo per ben 595 pagine. Le seguenti 269 contengono invece una selezione dei dibattiti parlamentari citati nel corso del saggio, alla quale va aggiunto il materiale del cd-rom allegato al libro.

Il libro è diviso in sette capitoli. Si parte con un «prologo risorgimentale» (*Il mondo di ieri*, pp. 13-39), ovvero il dibattito post-unitario. Qui l'A. tiene a sottolineare il lento ma importante «debutto in società» dei cattolici a fronte dell'attenuazione del *non expedit* voluta da Pio X. Le elezioni del 1904 e del 1909 segnano l'entrata in politica dei cattolici, per quanto ancora «in posizione subalterna rispetto al notabilato liberale» (p. 38), e legittimano il cattolicesimo come tratto costitutivo della nazione.

Seguono quindi due più lunghi capitoli dove si ricostruiscono nei dettagli le trattative, non senza tralasciare gli aspetti ideologico-culturali e le moltissime opzioni cui si trovano di fronte i contraenti, che culminano negli accordi del Laterano dell'11 febbraio 1929 (*La svolta della Grande Guerra*, pp. 41-97; *Il «cammino» della Conciliazione*, pp. 99-152). Degno di nota è il riferimento alla variegata schiera dei convertiti al cattolicesimo: questi, fra i quali spicca Papini, sono gli animatori della stagione delle riviste militanti che contraddistingue la storia letteraria italiana dei primi trent'anni del Novecento. Diverso e contraddittorio è il loro rapporto col fascismo, ma non pochi scorgono in esso «un nemico di molti nemici» del cattolicesimo (p. 64). Come giustamente si precisa, però, l'assenza di uno studio approfondito di queste traiettorie personali e del significato storico-politico di tali conversioni paragonabile a quanto fatto in Francia (F. Gugelot) e in Inghilterra (J. Pearce) impedisce di dipanare la matassa dei molti intrecci, alcuni dei quali certamente anche importanti per il rapporto Stato-Chiesa (p. 64).

Il quarto capitolo è invece dedicato alla discussione parlamentare sui disegni di legge che rendono esecutivo l'accordo, non senza un'analisi delle reazioni e degli interventi da parte della Santa Sede (*Una pace armata*, pp. 153-240). Un caso intrigante è quello di Buonaiuti, probabile *ghost-writer* del discorso alla Camera di Mussolini del 13 maggio (p. 189). I due capitoli successivi (*Dopo la caduta*, pp. 241-332; *I patti del Laterano all'Assemblea costituente*, pp. 333-458) sono quelli che maggiormente provano l'abilità dell'A. – a tratti anche in modo avvincente – a restituire l'effervescenza culturale e politica all'alba della repubblica. Nonostante, infatti, la mole e la minuzia della ricostruzione di un settantennio di rapporti Stato-Chiesa, il libro ha anche il pregio di inseguire, per quanto la documentazione lo consenta, quei tentativi – in taluni casi, vagheggiamenti – di revisione dei Patti Lateranensi nell'Assemblea costituente e nel primo Parlamento repubblicano. Al di là dei singoli progetti e dei loro promotori, ciò che emerge è una pagina di storia del Novecento politico italiano ancora relativamente poco studiata, come prova la bibliografia citata non certo recente: il mondo delle riviste politiche, più o meno organiche ai partiti repubblicani. Gli anni Quaranta e Cinquanta costituiscono da questo punto di vista un vero laboratorio politico e un incubatore di idee, alcune delle quali troveranno spazio nell'agenda politica solamente molti decenni dopo. Il libro si chiude col capitolo *Verso il pluralismo confessionale*

(pp. 459-595), dedicato al difficile rapporto fra Concordato e vita repubblicana, conclusosi con gli accordi di Palazzo Madama, siglati il 18 febbraio 1984.

Le competenze di chi scrive e l'opportuna sinteticità di una recensione non consentono un'analisi sistematica della molta materia contenuta in questo libro, ma è opportuno soffermarsi almeno su tre elementi. Il primo, suggerito dal titolo del cap. 7, riguarda il valore storico del pluralismo confessionale italiano. Il secondo, di sempre maggior attualità, attraversa carsicamente l'intero volume e investe direttamente gli interessi di questa rivista: l'insegnamento scolastico della religione. L'ultimo, anch'esso dovuto a un titolo, ma in questo caso del libro, è di natura storiografica, ovvero il rapporto dell'A. coll'omonimo classico di Arturo Carlo Jemolo.

Partiamo dal primo, ovvero dal capitolo più lungo, il settimo, dedicato al primo quarantennio di vita repubblicana. La lunghezza dell'arco cronologico fa sorgere qualche perplessità circa il titolo: in che modo possiamo parlare di pluralismo confessionale nell'Italia degli anni Cinquanta? Come sottolinea l'A., in quegli anni il dibattito se l'Italia possa dirsi o meno uno stato confessionale esiste (p. 463), ma bisognerà attendere la revisione del Concordato per vedere approvate le prime «intese» fra Stato e confessioni religiose non cattoliche. Ad eccezione dell'area azionista, scarsi e isolati sono i politici e gli intellettuali che si interrogano sulla libertà di coscienza e culto in Italia; il solo fra i partiti postfascisti a farne oggetto di dibattito è il Partito d'Azione, in occasione del primo (e unico) congresso del febbraio 1946. Al suo interno, le posizioni sono diverse, ma comune è l'obiettivo: la laicità, ovvero l'aconfessionalità dello stato (p. 341). Tali questioni diventano però d'attualità politica solo negli anni Ottanta, e in conseguenza della revisione del Concordato. Ben diversa è invece la posizione vaticana e di alcune frange del cattolicesimo italiano. Il 31 luglio 1946, il capo provvisorio dello Stato Enrico De Nicola e il Presidente del Consiglio Alcide De Gasperi sono ricevuti in Vaticano da Pio XII: prima, fra le richieste alla neonata repubblica, è la conservazione dei Patti del Laterano, possibilmente con il loro inserimento nella carta costituzionale (p. 379-380). Le cose andranno diversamente, ma la proposta vaticana dà il segno del clima politico. Nonostante ciò, è solo nel 21 febbraio 1984, anno dell'Intesa con la Tavola Valdese, che il pluralismo confessionale prende forma giuridica. Negli anni successivi altre ne seguiranno – ad oggi sono sei – ma tutte seguono la revisione del concordato con la Chiesa cattolica. Perché lo Stato italiano riconosca, in ottemperanza al disposto degli articoli 7 e 8 della Costituzione, il modello pluralistico di società prefigurato dall'Assemblea costituente è necessario attendere il mutamento di rapporto con la Santa Sede. La questione non pare meramente giuridica e avrebbe forse meritato una riflessione, anche perché il pluralismo confessionale porta inevitabilmente con sé il problema del riconoscimento *della* autorità religiosa. Un esempio: il Concordato del 1929 è con lo Stato vaticano, mentre quello del 1984 rinvia a successive intese con la CEI, istituto completamente ignorato dalla legislazione precedente, l'attuazione di alcuni suoi aspetti (p. 593). Qui abbiamo un cambio di interlocutore non di poco conto; l'assenza di un'intesa con i musulmani italiani, ad esempio, è in parte dovuta alla mancata individuazione di un interlocutore sufficientemente rappresentativo per entrambi i contraenti.

Il secondo aspetto è l'insegnamento della religione cattolica. Per quanto non oggetto specifico di indagine, esso emerge con una certa costanza nel libro, mostrandosi tratto saliente della politica scolastica nell'Italia e intimamente connesso al Concordato. Dai documenti preparatori all'accordo (p. 135) alle proposte del ministro Gentile (p. 139), dall'esplicita richiesta di Pio XII ai costituenti di rispettare l'art. 36 del Concordato sull'insegnamento della religione cattolica (p. 383) all'ossequiosa risposta di un giovane Moro in Costituente (p. 393), il dibattito resta acceso. Ma sono gli anni Settanta, quelli della «laicizzazione della vita nazionale» (p. 491) a segnare un punto di svolta importante. L'A. non ne dà conto, ma risale al 1971 una *Nota* della CEI dove si dichiara superata l'ora di religione intesa come catechesi scolastica: la coincidenza non è certamente casuale. Nel 1976 vengono poi resi pubblici i risultati della commissione Gonella per una possibile revisione del Concordato: la religione non viene più considerata «fondamento e coronamento di tutta l'istruzione pubblica», ma solo «parte del patrimonio spirituale e della tradizione storica italiana» (p. 521). Questo materiale verrà parzialmente recepito nella revisione concordataria del 1984, ma è proprio su questo punto che nel 1987, a due anni dal Protocollo addizionale firmato fra il ministro Falcucci (governo Goria) e la CEI, si scatena la polemica sull'opportunità di ribadire l'obbligatorietà dell'insegnamento religioso (p. 592). La questione potrebbe sembrare marginale, ma rimanda, ancora una volta, al problema più generale del pluralismo confessionale. Il caso della Chiesa valdese, ad esempio, è diametralmente opposto: dalla scelta degli insegnanti, dei relativi programmi d'insegnamento, dei libri di testo, dei profili di qualificazione professionali stabiliti dal menzionato protocollo con la CEI, si passa alla richiesta valdese di non svolgere nelle scuole statali pratiche di culto, insegnamento di catechesi o di dottrine religiose, ma di offrire, a quanti interessati, lo studio del "fatto religioso", assumendo i relativi oneri finanziari. Una contestualizzazione dei due approcci sarebbe, anche in questo caso, utile.

Il terzo e ultimo punto è di natura storiografica. L'A. riconosce apertamente il proprio debito a Jemolo, «un classico della storiografia italiana del Novecento» (p. 17, n. 8), e ricorda l'importante ruolo da lui svolto nel dibattito circa la ricezione e l'eventuale modifica dei Patti lateranensi nella cornice repubblicana. Interessante è soprattutto l'accento alla rivista veneziana *Questitalia* diretta da Wladimiro Dorigo, esponente della «dissidenza all'interno dell'Azione Cattolica e della DC» (pp. 502-504). Fra le ultime due sessioni del Vaticano II, nella primavera del 1965 la rivista propone un dibattito sul Concordato, orientandosi, Jemolo in testa, verso il separatismo e l'abrogazione dell'accordo. La concomitanza dei due eventi avrebbe forse meritato maggior attenzione, anche alla luce del discorso al Senato di Craxi del 25 gennaio 1984, dove si annuncia l'imminente firma della revisione del Concordato. Ancora a distanza di vent'anni, è lo spirito del Concilio a essere considerato l'elemento scatenante che ha contribuito a determinare tale importante evento. Viene poi ricordata la chiamata di Jemolo a far parte della Commissione Gonella per la revisione e per questa si adopererà sino alla sua morte, nel 1981 (p. 518). Come però sottolinea l'A., proprio in quell'anno il clima cambia. Alla sua morte, il posto resta vacante e la commissione è di fatto

sciolta. L'orientamento del governo Spadolini, il primo a guida non democristiana nella storia repubblicana, è di trattare direttamente col Vaticano, senza più intermediari (p. 579).

In conclusione, merita ricordare un argomento collaterale alla politica concordataria dello Stato italiano troppo spesso ignorato: il Trattato fra Italia e Vaticano. Nel terzo capitolo, l'A. ricorda che sin dall'inizio delle trattative fra Stato italiano e Santa Sede nel 1926, la pregiudiziale fissata dal papa, e di conseguenza il punto maggiormente controverso della prima fase dei contatti, è il riconoscimento della Santa Sede come soggetto di diritto internazionale: lo Stato pontificio deve avere un proprio territorio dove esercitare la propria sovranità. Nota però l'A. che Pio IX è ben disposto ad accettare uno stato minimo, conscio del fatto che la vera sfida si sarebbe giocata altrove: «un rafforzamento della sua presenza nello Stato al cui interno l'*enclave* vaticana si trovava [...]. Da qui l'importanza crescente che il Concordato assunse nel corso delle trattative e la sua inscindibilità (almeno nella visione vaticana) dagli altri testi che formarono i patti del Laterano. Il perno del nuovo sistema stava infatti nella riaffermazione del carattere *cattolico* dello Stato italiano» (pp. 147-148). La questione, sia pur cursoriamente, è ripresa nel capitolo successivo, dove, citando Passerin d'Entrèves, si sostiene che il Trattato ha eliminato «il problema che maggiormente angustiava i liberali ed i cattolici, e gli italiani tutti, quello della potestà temporale della Chiesa» (p. 353). Un articolo di p. Cappello sulla *Civiltà cattolica* del marzo 1946 testimonia invece una maggior preoccupazione in ambiente vaticano: si arriva persino a negare l'intangibilità del testo concordatario, per quanto inscindibile e inseparabile dal Trattato, mentre si esclude la possibilità di mancanza di «relazioni amichevoli» fra Santa Sede e Stato italiano, «le quali non siano espresse e assicurate da un pubblico e solenne accordo» (p. 370). All'indomani del referendum istituzionale del 1946, è lo stesso De Gasperi a raccomandare al nunzio apostolico Borgongini Duca di non «toccare questo tasto» (p. 373). Ma è Giovanni Battista Montini, all'epoca pro-segretario di Stato, a svelare l'intimo nesso fra Trattato e Concordato: «Poteva sembrare che col Trattato del Laterano la Santa Sede avesse rinunciato alla sovranità territoriale senza contropartita; la contropartita era rappresentata invece appunto dal Concordato: la Chiesa rinunciava al territorio ed acquistava delle anime» (p. 375). Le parole di Montini sono rivelatrici e inequivocabili; saranno riprese e fissate giuridicamente in una serie di articoli di p. Lener pubblicati sulla *Civiltà cattolica* fra il 1947 e il 1951 (pp. 466-467). Stando alla ricostruzione dell'A., non sembra che da parte degli attori politici italiani dell'epoca si sia colta la finissima strategia politica vaticana, cadendo così essi stessi e la neonata repubblica vittime dell'abbaglio giuridico elaborato dalla canonistica ecclesiastica. Sulla scia di Passerin d'Entrèves, la questione pareva risolta e i riflettori restavano puntati sul solo Concordato. Unica voce fuori dal coro, per quanto rintracciabile solo nell'intervento alla Camera di Marco Pannella riportato nell'appendice, è quella del Partito radicale, che ancora nella seduta del 27 gennaio 1984 ricorda a Craxi che «non si può non dire, senza arroganza e protervia intellettuale, nemmeno una parola sul perché non si parla di Trattato dando per acquisito il dogma che deve essere solo Concordato» (pp. 854-855). Quel «dogma» meriterebbe di essere storicamente spiegato, alla luce

anche della riforma del sostentamento ecclesiastico introdotta colla revisione del Concordato, ma forse, facendo mie le parole dell'A., anche questa è un'«altra storia».

Roberto Alciati

Andrei Oișteanu, *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*. Ediția ilustrată (Colecția Plural M). Polirom, Iași 2010, pp. 503. ISBN 978-973-46-1711-1.

Narcotice în cultura română porta a compimento un itinerario che Andrei Oișteanu, ricercatore presso l'Istituto di Storia delle religioni di Bucarest e professore associato presso il Centro di Studi ebraici dell'Università di Bucarest, aveva iniziato a percorrere alla fine degli '80 del secolo appena trascorso. Preceduto da otto estratti anticipati su «Revista 22» (n. 18-25, 29 aprile-23 giugno 2008), il volume si presenta come una vera e propria enciclopedia delle sostanze stupefacenti e psicotrope (nella loro accezione più ampia e comprendenti perciò piante officinali, droghe naturali o sintetizzate, tabacco, alcool, tè, caffè, etc.) usate per scopi terapeutici, religiosi o artistici in Romania a partire dall'Antichità, e rappresenta una miniera di informazioni che non tarderà ad imporsi negli studi storico-religiosi e letterari. Questo nuovo contributo di Oișteanu aggiorna e integra quanto già detto sul tema in precedenza in *Religie, politica și mit* (Polirom, Iași 2007; in part. pp. 57-61 sul movimento hippie degli anni '60-'70, 62-74 su Eliade e l'uso di sostanze stupefacenti, e 111-113, sulle posizioni di Eliade e Culianu riguardo lo sciamanesimo) e in *Il diluvio, il drago e il labirinto. Studi di magia e mitologia europea comparata* (Edizioni Fiorini, Verona 2008; ed. ridotta dell'or. *Ordine și haos. Mit și magie în cultura românescă*, Polirom, Iași 2004). L'eccezionalità dell'opera per il mondo culturale romeno si può meglio comprendere grazie a due coordinate storico-letterarie. La prima, di natura prettamente storica, è così sintetizzata dall'autore: «gli etnologi romeni hanno solitamente evitato [come oggetto delle loro indagini] l'uso delle sostanze stupefacenti nelle società arcaiche e tradizionali», un tabù in parte ereditato dalla propaganda nazionalista pre- e post-comunista. Conformemente a questa visione i geto-daci dovevano essere «uomini giusti, coraggiosi, solerti e morali [...]». Le informazioni documentarie sulle fumigazioni con piante dotate di poteri allucinogeni, sui sacrifici umani, sulle superstizioni pagane e su altri malcostumi o difetti considerati strani dovevano essere occultati o marginalizzati perché [altrimenti] avrebbero guastato il profilo morale degli antenati» (p. 11). La seconda risponde alla necessità di rivedere e correggere l'immagine oleografica codificata nella storia della letteratura nazionale, secondo la quale l'uso e la presenza di sostanze stupefacenti nella vita e nelle opere di artisti e scrittori veniva di solito occultata o minimizzata (p. 12). Da qui la necessità di dividere il volume in due sezioni autonome ma comunicanti, una prima dedicata alla storiografia antica e al folklore (*Sostanze stupefacenti nello spazio carpato-danubiano*, pp. 17-102), la seconda, intitolata *Sostanze stupefacenti e allucinogene nella cultura romena moderna* (pp. 119-408), consacrata ai

protagonisti della letteratura moderna e contemporanea e agli studiosi e storici delle religioni romeni. L'estrema varietà di temi affrontati e la lunghezza del volume non permettono una facile schematizzazione del contenuto; si dà conto perciò di alcuni tra i punti essenziali e di maggiore interesse, senza pretesa di esaurire la ricchezza dell'*opus magnum* oișteaniano.

La prima parte, di interesse storico-religioso, ha come sottotitolo *L'uso delle piante psicotrope a carattere religioso e magico-rituale*, e come incipit ripropone una versione ampliata dell'articolo *Mătrăguna și alte plante psihotrope (La mandragola e altre piante psicotrope)*, inizialmente pubblicato nel 1988. L'uso di cannabis, alcool o allucinogeni con scopi religiosi presso le popolazioni geto-daci o traco-scitiche rappresenta a tutt'oggi una questione ancora aspramente dibattuta; accenniamo in questa sede solamente alla polemica tra lo stesso Oișteanu e Dan Dana, autore del saggio decostruzionista *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade*, Polirom, Iași 2008 (pp. 39-40). Ad ogni modo la controversia assume nel testo un nuovo valore grazie al duplice intreccio di ricerca sulle fonti classiche e sulle interpretazioni archeologico-documentarie che si sono succedute nel tempo. Oișteanu fornisce a riguardo un contributo per l'interpretazione di un passo assai dibattuto dalla storiografia romena appartenente a Strabone (in *Geografia* XVI, 2, 39). Al tempo del regno di Burebista (82-44 a.C.), il sacerdote Dicineo impose il taglio delle piantagioni di vite, proibendo le libagioni a base di vino. Questo passaggio è stato sovente sottoposto a sovrapposizioni anacronistiche tra presente e passato allo scopo di porre in risalto la moralità *ante litteram* del popolo geto-dace. Un percorso a cui, evidentemente, non fu estraneo l'inevitabile processo tardo-ottocentesco di creazione di un mito storiografico sotteso a diffondere convenzioni di comportamento e sistemi di valore nelle neonate comunità nazionali (cfr. *L'invenzione della tradizione*, a cura di E.J. Hobsbawm e T. Ranger, Einaudi, Torino 2002; p. 12). La spiegazione di Oișteanu evita le preoccupazioni morali implicate nei commentatori precedenti e accorda all'episodio una valenza religiosa: Dicineo agì spinto dalla volontà di contrastare la diffusione del culto a Dioniso e riformò l'indirizzo religioso, da dionisiaco (culto d'origine tracia, "democratico", diffusosi in entrambi i sessi) a zalmoxiano (religione orfico-pitagorica ascetica, elitaria, indirizzata ai soli uomini; pp. 49-51). Ci limitiamo ancora a segnalare, tra i tanti possibili argomenti, la discussione riguardante il ruolo delle piante allucinogene a Delfi e nei santuari dedicati ad Asclepio, altra divinità traco-greca (pp. 55 e sgg.). A questo proposito sarebbe interessante riconsiderare il dossier oișteaniano per confrontarlo con i risultati delle analisi geochimiche relative al sito sul quale poggiano i resti del santuario (cfr. L. Piccardi, *Active Faulting at Delphi. Seismotectonic Remarks and a Hypothesis for the Geological Environment of a Myth*, in «Geology» 28, pp. 651-654; bibliografia e aggiornamenti in W.B. Masse, E. Wayland Barber, L. Piccardi e P.T. Barber, *Exploring the Nature of Myth and Its Role in Science*, pp. 9-28, in *Myth and Geology*, a cura di L. Piccardi e W.B. Masse, Geological Society, Special Publications 273, London 2007). La faglia sottostante, potenzialmente soggetta ad aprirsi in condizioni di sismicità, può essere stata causa di esalazioni di gas in tempi storici; è possibile che la riproduzione dell'estasi divinatoria, condotta grazie ad intossicazioni controllate, abbia originariamente

tratto giovamento anche da tali fenomeni, purtroppo non considerati dall'autore. La seconda parte del volume è dedicata all'analisi dei rapporti tra sostanze stupefacenti, letteratura medico-scientifica e narrativa. Oişteanu riesce a trattare con cura ed attenzione il vastissimo campo della letteratura comparata, con i suoi intrecciati rimandi tra fittizio e reale, tra episodio documentato e fantastico, scegliendo come guide ideali Baudelaire e De Quincey per l'Ottocento e Jean Cocteau e Ernst Jünger per il Novecento, autori di testi fondamentali sull'argomento. Lo storico delle religioni ha così decifrato ed analizzato i momenti più significativi che la letteratura romena ha saputo offrire al tema delle sostanze stupefacenti. Il consumo di sostanze psicotrope non è mai solo un semplice "dettaglio biografico". «Di solito», annota l'autore, «gli stupefacenti modificano lo stato neuropsichico dello scrittore e, spesso, ne segnano in modo sostanziale la vita e l'opera» (p. 12). Tutto ciò nella misura in cui in Romania, a partire dalla seconda metà dell'800, al paradigma del modello culturale turco-fanariota dominante si passa a quello franco-tedesco: «il narghilè immobilizza[va] il fumatore», mentre la sigaretta e la pipa hanno segnato il passaggio dall'immobilismo orientale del corpo al dinamismo della società occidentale (pp. 156-157). La parte forse più rilevante per la storiografia della storia delle religioni è riservata a Mircea Eliade e Ioan Petru Culianu, entrambi apprezzati scrittori di racconti e romanzi fantastici e ideali figure di collegamento tra le due parti che compongono il volume. Oişteanu ricostruisce le esperienze di Eliade con le sostanze stupefacenti: dal probabile consumo di oppio nel 1929 in India (pp. 330 e 332, pp. 336-337), alla presenza delle droghe nei suoi diari e romanzi degli anni '30 (pp. 332-338; anche Sorana Țopa, con la quale Eliade intrattenne una *liaison* fino al 1933 prima di fidanzarsi ufficialmente con la sua futura moglie Nina Mareş, era solita fare uso di stupefacenti, come tanti altri appartenenti all'*entourage* artistico-letterario dell'epoca, in questo caso cocaina: p. 340). Nel decennio seguente Eliade si trova in Portogallo e redige un diario che è stato recentemente dato alle stampe senza tagli né interventi dell'autore; si tratta dunque di una testimonianza ideale per continuare a seguire nelle sue opere le tracce dell'uso di sostanze stupefacenti. Nella novella *Un uomo grande*, ideata e scritta in quel periodo, la condizione ontofanica vissuta dal protagonista è subordinata all'uso di droghe e ai suoi effetti sullo scrittore (pp. 341-342). Nel 1943, due anni prima della stesura di *Un uomo grande* e un anno prima di averne immaginato il soggetto, Eliade annota nel diario la sensazione di sentirsi «completamente intossicato» (p. 347; cfr. 11 settembre 1944 in *Diario portoghese*, edizione italiana e prefazione a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 2009, p. 160; all'analisi di Oişteanu relativa a *Un uomo grande* andrebbe aggiunta la possibile suggestione strindberghiana e letteraria ispirata dal movimento ariosofico e dalla teozoologia di Jörg Lanz von Liebenfels/Adolf Josef Lanz che M. De Martino ha proposto per il romanzo *Un'altra giovinezza* in *Mircea Eliade esoterico*, Settimo Sigillo, Roma 2008, pp. 351-354). Tra 1943 e 1945 Eliade si sarebbe curato dalle sue crisi nevrotico-depressive con antidepressivi, tra cui passiflorina (un estratto che non comporta dipendenza e che è utilizzato per le sue virtù di sedativo naturale), e Pervitin, una potente metanfetamina lanciata sul mercato tedesco nel 1938, usata come stimolante antistress dai soldati

tedeschi e distribuita anche sul mercato farmaceutico, salvo poi constatare i gravi effetti collaterali e vietarne l'uso civile pochi anni dopo. Pastiglie di Pervitin, insieme a eroina e oppio, sono presenti anche nella coeva *pièce* eliadiana *Uomini e pietre*, nella quale uno speleologo e un poeta effettuano un iniziatico *descensus ad inferos* durante l'esplorazione di un sito paleoantropologico romeno (pp. 353-355). Anche l'iranologo svedese Stig Wikander attraversò un periodo di forte depressione, lenita grazie all'uso del Maxiton, altro farmaco a base di metanfetamine; come è noto dalla corrispondenza tra i due storici delle religioni, nel marzo 1952 Wikander chiese proprio ad Eliade di procurargli una dozzina di scatole di Maxiton (p. 354). Il rapporto eliadiano con il fenomeno statunitense della cultura hippie e degli allucinogeni durante il periodo degli anni '60-'70 viene analizzato con dovizia di particolari nelle pp. 356-363 (per un diverso punto di vista sulla questione si può vedere *Mircea Eliade esoterico*, cit., pp. 186-188). Nel paragrafo dedicato a Culianu viene discussa l'opinione polemica che Culianu aveva dello «pseudoantropologo» Castaneda (pp. 364-366) e sono presenti due pagine obbligatorie per la comprensione del rapporto Eliade-Culianu in merito allo sciamanesimo (pp. 366-367), ideale proseguimento del paragrafo *Culianu vs Eliade* in *Religie, politică și mit* (cit., pp. 111-113). Vale la pena di ricordare le opinioni di Culianu riguardo le piante con proprietà psicotrope: le allucinazioni causate dal consumo di prodotti di origine vegetale sarebbero all'origine di determinate credenze mitico-religiose e di pratiche magico-rituali (associate ad es. con il "volo magico"). In questo senso Culianu si situerebbe nella scia di studiosi come Stella Kramrisch (conosciuta da Eliade durante il suo soggiorno indiano negli anni '30), Gordon R. Wasson, Carl Rick e Jonathan Ott, sostenitori della teoria secondo la quale l'uso di sostanze stupefacenti avrebbe effetti enteogeni, ossia indurrebbe uno stato di divinizzazione entusiastica («che ha Dio dentro di sé»; pp. 334 e 368).

Della rassegna di scrittori, poeti e studiosi che sfilano senza soluzione di continuità non possiamo che limitarci a citare qualche nome: Tristan Tzara e l'uso della cocaina nell'avanguardia primonovecentesca (pp. 246-254), Andrei Codrescu, *beatnik* amico di Allen Ginsberg che conobbe Eliade a Chicago (pp. 359 e 403-408) e il poeta Ion Barbu, ritratto nei suoi momenti di dipendenza cronica dalle droghe e dall'abuso di caffè, del quale Oişteanu fornisce una splendida interpretazione sciamanico-allucinogena della poesia *Ryga Crypto și Iapona Enigel* (pp. 225-234). Sono presenti anche i numi tutelari della letteratura nazionale, come Dimitrie Cantemir, Mihai Eminescu e Mateiu Caragiale, e non mancano gli autori più recenti e maggiormente noti al pubblico internazionale: Eugène Ionesco e Emil Cioran, entrambi sovente confortati dall'alcool durante le loro crisi depressive (pp. 308-327). Completano il volume settantuno illustrazioni e un corposo apparato di *addenda*, tra i quali la riproposizione di due capitoli estratti da un volume eliadiano non terminato dedicato alla mandragola nel folklore (per una storia del libro mancato si veda l'*Introduzione* di R. Scagno a M. Eliade, *I riti del costruire*, Jaca Book, Milano 1990, p. xvii), un estratto dal romanzo di Culianu intitolato *Tozgreac* e un contributo, inedito anch'esso, dello scrittore Mircea Cărtărescu.

Pur scontando qualche inevitabile lacuna dovuta alla vastità della materia

trattata (ad es. manca, inspiegabilmente, qualunque cenno cursorio alla cinquecentesca *Mandragola* di Machiavelli nella trattazione della pianta come afrodisiaco; cfr. ad es. p. 24), l'interesse per questo testo di «storia della cultura» (p. 13) non si esaurisce negli angusti limiti di un solo ambito disciplinare, né può essere esaurito in questa recensione. Il volume si presenta, in definitiva, come un preciso e aggiornato lavoro di ricerca, una tappa obbligatoria per tutti gli storici delle religioni e gli studiosi interessati ad approfondire il difficile e controverso rapporto tra droghe, storia delle religioni e letteratura.

Leonardo Ambasciano