
Recensioni / Reviews

D. Tripaldi, *Gesù di Nazareth nell'Apocalisse di Giovanni. Spirito, profezia e memoria* (Antico e Nuovo Testamento, 5), Morcelliana, Brescia 2010, pp. 311. ISBN 978-88-372-2420-2.

Va salutata con grande soddisfazione l'uscita di questo volume, esito della dissertazione presentata da Daniele Tripaldi nell'ambito del dottorato di ricerca in «Studi religiosi: scienze sociali e studi storici delle religioni» (curriculum in «Esegesi dei testi proto-cristiani»), Università degli Studi di Bologna (Relatore, prof. Mauro Pesce; co-relatore, prof. dr. Peter Lampe). L'ampia indagine, che si inserisce nell'attuale panorama di studi sulla trasmissione delle parole di Gesù, nella rinnovata interrogazione sistematica sui *logia* nei vangeli canonici, nella fonte Q e in tutti gli scritti protocristiani (su cui si vedano i recenti *status quaestionis* di E. Prinzivalli [ed.], *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Carocci, Roma 2008 e M. Pesce - M. Rescio [eds.], *La trasmissione delle parole di Gesù nei primi tre secoli* [Antico e Nuovo Testamento, 8], Morcelliana, Brescia 2011), appare come un esperimento esegetico, assolutamente riuscito, in cui si coniugano mirabilmente l'approccio di stampo per così dire «classico» – basato essenzialmente sull'indagine storico-filologica – e le nuove prospettive aperte dalle cosiddette scienze sociali, *in primis* l'antropologia culturale, ma anche la sociologia della letteratura e le ricerche sui gruppi religiosi e le loro dinamiche.

Un primo punto dell'analisi compiuta da Tripaldi va subito sottolineato con forza: l'eliminazione dei paletti, che nello studio su uno scritto come l'Apocalisse di Giovanni hanno sempre pesato in maniera eccessiva, finanche in dotte e recenti messe a punto (non solo italiane!), tra materiali cosiddetti «canonici» e «non canonici» al fine della contestualizzazione dell'operetta nel complesso panorama dei movimenti proto-cristiani del I-II secolo d.C. Osservando solo il monumentale indice delle fonti citate (pp. 257-300), si può toccare quasi con mano l'ampiezza di orizzonti in cui Tripaldi inserisce l'analisi dello scritto successivamente accolto nel canone neotestamentario, unitamente al dispiegarsi di un ricchissimo materiale comparativo, proveniente non solo dal proto-cristianesimo, ma dal giudaismo del secondo Tempio e, più generalmente, dal mondo greco-romano, attraverso cui l'Autore riesce ad illuminare taluni discussi elementi propri del testo proto-cristiano.

Un ulteriore elemento di notevole rilevanza, su cui si fonda l'indagine di Tripaldi, è dato dall'assoluta compenetrazione tra dato letterario e storico-sociale, in totale (e salutare) reazione, fors'anche implicita, a quell'ipoteca esclusivamente letteraria che ha pesato in maniera eccessiva, e in certi contesti continua ancora a pesare, sullo studio dell'Apocalisse di Giovanni. La chiave per una simile ope-

SMSR 77 (2/2011) 422-457

razione ermeneutica si trova chiaramente espressa nel primo capitolo che compone lo studio (*Tra visione e testo letterario: fenomenologia di un'esperienza «profetica»*, pp. 29-93), laddove l'Autore rileva come l'esperienza che sta dietro all'attuale testo dell'Apocalisse vada identificata in quei fenomeni che la scienza antropologica definisce «stati alterati di coscienza», sebbene in una continuità «tra processo iniziatico e produzione e fruizione del testo: il supporto materiale su cui Giovanni fissa le visioni e che verrà inviato come lettera prolunga, quasi contenendolo, l'esistenza e le valenze denotative del rotolo ingurgitato [cfr. Ap 10, 9], per esprimere concretamente, nell'atto comunicativo, l'ordine di significato che rappresenta. Non è operazione neutrale ed asettica: tempi, modi, soggetti e contenuti della προφητεία sono articolati e sanciti, autorità di redattore e lettera vengono (ri)costruite dall'interno, l'identità dei seguaci di Gesù formulata e confermata nei termini della conoscenza divina guadagnata, culturalmente legittimata e trasmessa» (p. 93). Stando a un simile approccio, Tripaldi rileva con particolare sagacia l'osmosi, e la continua oscillazione, che il testo ci mette dinanzi, tra «alterazione» e sua codificazione scritta, tra testo e descrizione, tra formula ed esperienza, processo che contribuisce di volta in volta a definire e ridefinire, formulare e riformulare l'autorità del veggente di Patmos, che alla fine emerge sia come attributo oramai consolidato in seno a particolari gruppi di credenti in Cristo, sia come una sorta di *work in progress* a fronte di altre branche presenti nelle medesime comunità.

L'ulteriore presupposto metodologico su cui Tripaldi impianta la sua analisi è il concetto di «memoria culturale», così come formulato da M. Halbwachs (cfr. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1925; *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1950), e ulteriormente ripreso e riadattato, in tempi più recenti, da J. Assmann (*La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997 [orig. ted. 1992]). Nelle prospettive richiamate, il passato costituisce non tanto o non semplicemente la percezione “naturale” del tempo che passa, ma piuttosto «nasce solo nel momento in cui ci si riferisce ad esso», quando, cioè, e nella misura in cui il ricordo lo ricostruisce e lo immagina, in relazione a quadri di significato di un presente dato e all'organizzazione dell'esperienza futura e dell'identità di un gruppo sociale. A livello di classificazione teorica, a una memoria comunicativa basata sull'interazione sociale quotidiana e incentrata sul passato recente si oppone una memoria fondante, o culturale, interessata ai tempi delle origini e frutto di “mnemotecnica specializzata”. Agganciato a figure simboliche in cui il passato si coagula, il ricordo fondante si forma, si trasmette e si attualizza istituzionalmente in rituali, miti, immagini decorative, ornamenti, testi, per opera di delegati al sapere, di specialisti della tradizione, dallo sciamano all'aedo, dal sacerdote al mandarino. Altro importante elemento è la costruzione dell'identità di un gruppo come forma di autopresentazione e auto-rappresentazione. Assmann, più in particolare, attinge gli esempi utili alla sua ricostruzione da civiltà antiche che non solo hanno prodotto una propria memoria culturale, ma hanno anche influito sulla costruzione di identità collettive a loro successive; questo compito è stato assolto dalla Grecia e da Israele – rispetto all'Occidente cristiano e al mondo islamico – attraverso i classici, la Bibbia e gli scritti neotestamentari; l'Egitto e la Mesopotamia sono considerate invece

come luoghi in cui, attraverso la costruzione della memoria culturale, si fonda l'idea di Stato e di diritto. Tripaldi riprende simili acquisizioni e le riformula (cfr. *Esperienza, identità, memoria: riflessioni preliminari*, pp. 5-28), rilevando come il processo mnestico, da un lato, funzioni come strumento costruttore per l'ottenimento e/o il consolidamento dell'autorità profetico-visionaria del veggente in seno ai gruppi cui è rivolta l'Apocalisse – per cui la memoria ricostruisce, rifunzionalizzandola, in e per particolari contesti, l'esperienza “non ordinaria” avuta da Giovanni –, e, dall'altro, ricomponga e ridisponga frammenti discorsivi e immagini di e su Gesù, in aderenza all'esperienza di contatto con l'oltre-mondo vissuta in prima persona, che li ri-presenta e rifunzionalizza, all'interno dell'impalcatura letteraria da lui messa in piedi, in seguito alla comunicazione diretta con il Maestro quale guida e fondamento della sua stessa autorità profetica.

Su tale piattaforma teorica, Tripaldi staglia la sua analisi sulla presenza dei *logia* direttamente e/o tradizionalmente ascrivibili a Gesù all'interno dell'Apocalisse (*Le parole di Gesù nell'Apocalisse*, pp. 95-176), una messa a punto completa di tutti quei detti che il veggente di Patmos sparge, a volte secondo modalità di inclusione abbastanza esplicite, altre volte semplicemente alludendo a (o riecheggiando) frammenti discorsivi circolanti in forma orale – eppure ugualmente attestati in altri testi del cristianesimo antico (sebbene ricondotti, il più delle volte, a esiti del tutto diversificati se non contraddittori, a seconda dei contesti in cui si trovano reimpiegati) –, nella trama della sua lettera-apocalisse (la dizione è preferita da Tripaldi, sulla scorta di M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief: Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* [Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 140], Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986, a quella, più generica e vaga, di “apocalisse”). Non si può non rilevare l'estrema acutezza, per non dire la vera e propria acribia, della trattazione di Tripaldi, che rinnova e amplia l'oramai datato lavoro di L.A. Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, J.H. Kok N.V., Kampen 1965, incompleto perché circoscritto quasi esclusivamente all'analisi dei testi successivamente accolti nel canone neotestamentario. La sezione, dopo aver sgombrato il campo da possibili *impasse* terminologiche e concettuali (il problema delle cosiddette «allusioni» all'interno dell'Apocalisse: pp. 96-98), e dopo aver esposto il modello su cui si fonda l'analisi della trasmissione delle parole di Gesù all'interno dei vari gruppi proto-cristiani (qui, in sostanza, Tripaldi si avvale di quanto rilevato da T.W. Overholt, *Channels of Prophecy. The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Wipf & Stock Publishers, Eugene 1989: il ruolo dei discepoli è determinante al fine della preservazione e della diffusione del messaggio di un “profeta”), concentra la sua attenzione su quei passaggi dell'Apocalisse in cui, in virtù di uno studio incrociato con altri materiali presenti nei vari gruppi proto-cristiani antichi, è possibile riconoscere l'eco, l'allusione, o il richiamo esplicito, a una parola tradizionalmente ascritta a Gesù – la beatitudine dell'udire e del custodire, Ap 1, 3 (pp. 111-113), il compiersi del tempo e del regno, Ap 1, 3 e 22, 10 (pp. 113-115), la parusia del Figlio dell'Uomo e il lutto delle tribù della terra, Ap 1, 7 (pp. 115-118), l'invito all'attenzione, Ap 2, 7 (pp. 118-119), la corona della vita, Ap 2, 10 (pp. 119-122), l'ora, il ladro, la veglia, Ap 3, 2.3, 16, 15 (pp. 122-124), la confessione del nome davanti al Padre e agli angeli, Ap 3, 5 (pp. 124-127), la parabola dei servi vigilanti, Ap 3, 20 (pp. 127-

129), del sedere sul trono, Ap 3, 21 (pp. 129-131), il giorno dell'ira, Ap 6, 15-17 (pp. 132-133), della rinuncia a se stessi, Ap 12, 11 (pp. 153-154), seguire Gesù, Ap 14, 4 (pp. 154-155), la pietra da mola e il mare, Ap 18, 21 (pp. 156-158), il sangue dei giusti, Ap 18, 24 (pp. 158-160), la parabola del banchetto nuziale, Ap 19, 6-9 (pp. 160-163), la parusia ed il giudizio, Ap 22, 12 (pp. 163-166), l'invio dello Spirito e le due testimonianze, Ap 22, 16 (pp. 166-169), la sete e l'acqua della vita, Ap 22, 17 (pp. 169-172). Una sezione a parte viene dedicata alla complessa questione dei rapporti tra Apocalisse e il cosiddetto discorso "escatologico" dei Vangeli (o "apocalisse sinottica") – il calpestamento di Gerusalemme ed il tempo delle genti, Ap 11, 2//Lc 21, 24 (pp. 134-136), la proclamazione del vangelo, Ap 14, 6//Pred. Pietr. fr. 7//Mt 24, 14//Mc 13, 10 (pp. 136-139), la mietitura, Ap 14, 14-16//Mt 24, 30-31//Mc 13, 26-27 (pp. 139-142), i sei sigilli e i segni della fine, Ap 6, 4-14//Lc 21, 9-13.16-17.25-26//Mt 24, 6-7.9.29//Mc 13, 7-8.12-13.24-25 (pp. 142-145), le due bestie, ovvero i falsi messia e i falsi profeti, Ap 13//Mt 24, 10-11.13.24//Did. 16//Asc. Is. 4 (pp. 146-150). Correda il terzo capitolo un'utilissima appendice, «Le parole di Gesù nell'Apocalisse: una tabella comparativa» (pp. 175-176), in cui Tripaldi mette in parallelo i detti così come da lui individuati e studiati con le precedenti analisi compiute da Vos e da G. Segalla (*La memoria simbolica del Gesù terreno nel libro dell'Apocalisse*, in «Liber Annuus» 50[2000], pp. 115-141).

Il quarto capitolo dello studio è espressamente dedicato alle «figure» di Gesù così come emergono dall'Apocalisse (pp. 177-211). Due dati vanno evidenziati: la dizione, «figure», connette immediatamente la trattazione all'impalcatura metodologica messa in piedi da Assmann, indirizzando il lettore verso la dimensione intrinsecamente "culturale" del ricordo quale meccanismo di auto-definizione autoritativo in seno a particolari gruppi sociali, mentre il plurale della stessa allude alla ricchezza di declinazioni e riplasmazioni cui è condotta la figura di Gesù in quel particolare microcosmo socio-letterario che è l'Apocalisse, in osmosi e/o in dialettica con le molteplici rifunzionalizzazioni ugualmente attestata nel più ampio contesto dei gruppi proto-cristiani tra I e II secolo. Vale la pena riportare le premesse da cui Tripaldi muove per la sua indagine: «Finora ci siamo limitati a ricavare e ricomporre l'immagine di Gesù dalla tradizione di parole che Giovanni sembra conoscere come gesuane. L'analisi si fa adesso più diretta, le figure che ne emergeranno più nette ed esplicite, nella misura in cui toccheremo la costituzione progettuale scoperta del discorso su Gesù: gli scarni accenni a episodi singoli o a elementi specifici e decisivi della sua attività rappresentano tasselli di una narrazione e (re)invenzione della sua figura, in cui un ruolo preponderante giocano la nozione di "fatti" o "opere" (ἔργα), che, come vedremo, non è da intendersi in senso propriamente biografico, e le tradizioni convogliate a riassumerne, raccontarne e spiegarne la vicenda. Di qui il sostanziale orientamento del capitolo verso la storia delle tradizioni» (p. 177). Nonostante il proclama, o l'esplicitazione, resta che il capitolo non appare come una trattazione di stampo *traditionsgeschichtlich*, almeno in senso classico. Siamo ben oltre una mera analisi delle tradizioni intese come aderenza a (o anche riscrittura per ragioni kerygmatiche di) segmenti narrativi variamente documentati altrove; il passato emerge, nell'opera di re-invenzione messa in piedi dal veggente di Patmos, come elemento atto a definire «la legittimità e l'autenticità dell'esperienza profetica»

(p. 182) trasmessa dal testo, in un gioco di specchi in cui passato, presente e futuro della comunità si riflettono continuamente – in un processo “mitico” di fondazione in cui «gli elementi “storici” e fattuali di una tradizione che testimoniava e rimandava a Giovanni l’eco dell’esistenza passata di un certo Gesù di Nazareth si coagulano nella figura cui il ricordo si aggancia, traendone significato e impulso trasformativo» (p. 209). «Su questo sfondo [], Gesù è rivelato, nell’*Apocalisse*, il vero profeta, la sua parola diventa riflesso della Parola profetica di Dio e voce della Sapienza. Le sue vicende sono il terreno storico dello scontro finale tra Dio e Satana, e montano alla portata cosmica di un conflitto già segnato univocamente, avviato al trionfo di Dio, proprio con il suo invio e le reazioni a catena che innesca. Mondo e tempo delle comunità ne escono rifondati e sono consegnati al punteggiare di testimonianze profetiche e vittorie dei suoi veri seguaci – i seguaci di Giovanni» (pp. 210-211).

Siamo di fronte a uno studio assolutamente innovativo, questo lo si può ben comprendere anche dalla disamina alquanto cursoria che abbiamo presentato, che mette a frutto i guadagni provenienti dalle più recenti indagini sistemiche volte a definire l’assetto concreto di comunità e/o gruppi di credenti in Cristo in una prospettiva storico-culturale e storico-sociale. In tale contesto, però, lo studio di Tripaldi si segnala anche per una costante attenzione al dato testuale e filologico, inteso come espressione culturale, anche quello, di particolari contesti storico-sociali. Ne risulta una integrazione costante tra piani solitamente separati, il che conduce a considerare (finalmente!) il testo dell’*Apocalisse* come testimonianza, dotata di un suo particolare *ethos* (a sua volta rivelatore di particolari contesti), di concrete dinamiche culturali, in un prisma che permette di dedurre dal testo la storia e dalla storia il testo, e dalla storia, così come dal testo, concreti assetti socio-culturali e antropologici. Non ho particolari osservazioni di merito da fare: lo studio, oltre che ben documentato e, cosa che va sottolineata, ben scritto (Tripaldi mostra di possedere particolari doti autoriali, grazie alle quali è in grado di coniugare, in modo quasi invidiabile, chiarezza di esposizione e complessità argomentativa), sostiene, quasi in ogni punto, tesi perfettamente condivisibili, proprio perché saldamente impiantate sull’attenta lettura del testo e su una conoscenza pressoché completa della bibliografia passata e recente (va altresì segnalata l’estrema attenzione alla letteratura critica di area tedesca, dominata con una sicurezza sempre più rara negli studiosi di nuova generazione).

Voglio, in sede conclusiva, approfittare di questa recensione per rispondere a dei rilievi che Tripaldi muove, in alcuni punti della sua trattazione, al mio studio «*Una donna avvolta nel sole*» (Ap 12, 1). *Le raffigurazioni femminili nell’Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, EMP, Padova 2008, che mi offrono la gradita occasione per esplicitare meglio il mio pensiero in merito ad aspetti – effettivamente troppo vaghi – che qua e là emergono dall’indagine da me condotta in quella sede. Premetto che la lettura del libro di Tripaldi mi ha in molti casi portato a un ripensamento di alcune delle posizioni da me espresse nell’indagine del 2008 (si veda il mio articolo *L’Apocalisse*

di Giovanni nel quadro di alcune dinamiche gruppali proto-cristiane: elementi per una [ri-]contestualizzazione, in stampa in «Annali di storia dell'esegesi» 28/1[2011]). Posso ben dire di accogliere gran parte delle osservazioni presenti nella sua recensione al mio libro (cfr. «Annali di storia dell'esegesi» 27/1[2010], pp. 364-367), sebbene il concetto di "liminalità", così come sviluppato da V. Turner tra gli anni '60 e '80 del secolo ormai scorso (cfr. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 2001², orig. ingl. 1969; *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Morcelliana, Brescia 2001², orig. ingl. 1967; *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna 1986, orig. ingl. 1982; *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, Morcelliana, Brescia 2003), in parte mutuato dalle indagini di A. van Gennep (cfr. *I riti di passaggio*, Bollati e Boringhieri, Torino 1982, orig. franc. 1909), sia oggi al centro di un ampio e critico ripensamento in seno ad alcuni sviluppi teorici della scienza antropologica (a titolo esemplificativo, si veda già il volume, di orientamento cognitivista, curato da E. Thomas Lawson - R.N. McCauley, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, specialmente alle pp. 50 ss.; più recentemente, cfr. G. St John [ed.], *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*, Berghahn Books, New York-Oxford 2008 e il sintetico, ma indicativo, *status quaestionis* di E. Comba, *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 74-76), tanto da apparire come una sorta di *vox media* più che una categoria realmente utilizzabile per chiarire specifici contesti storici e sociologici (si veda il rilievo mosso da Tripaldi a p. 366 della sua recensione al mio studio: «Qualche appunto ritengo si possa muovere a una certa inorganicità ed univocità nella spiegazione della funzione sociale delle raffigurazioni femminili nel mondo mediterraneo antico. Da un lato, infatti, spicca l'assenza di un quadro teorico di riferimento capace di descrivere ed interpretare, in una sintesi coerente, tutte o la maggior parte delle connessioni rilevate, che appaiono così slacciate e dispersive [il concetto di "liminalità" sviluppato da V. Turner sarebbe forse potuto essere d'aiuto]; dall'altro, si nota la concentrazione sull'uso legittimo o illegittimo della sessualità come tratto distintivo dei simboli femminili di volta in volta presi in esame. In tal modo, finisce per essere lasciata in ombra un'accusa frequentemente coordinata all'abuso della sessualità, quella della pratica di arti magiche, che accomuna, ad esempio, *Libro dei Vigilanti* e *Apocalisse* di Giovanni» [ma si vedano le osservazioni alle pp. 119 ss., 161-177 e 262-276 del mio studio! Sul tema, inoltre, è in uscita un articolo specifico: *Are the Women the aition for the Evil in the World? The Greek Versions of 1 Enoch 8:1 – Gizeh Papyrus and George Syncellus' Chronographia Universalis – in Light of Hesiod's Theogony, espec. 570 ff., and Works and Days, espec. 59 ff., in press in «Henoch» 33/2 (2011)] – in relazione all'appunto citato, posso dire che tutta l'introduzione al mio studio (pp. 17-93) è volta a fornire un quadro teorico di riferimento «capace di descrivere ed interpretare [] tutte o la maggior parte delle connessioni rilevate», mettendo però da parte, volutamente e coscientemente, macro-costruzioni o quadri sistematici, per meglio far emergere quelli che una importante indagine ha efficacemente definito i «tratti» tipici di alcune costruzioni culturali ritenute direttamente connesse, almeno all'interno di particolari contesti, al cosiddetto "biologico" (cfr. M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Einaudi, Torino 2008²), per evitare lo spettro*

di una generalizzazione che avrebbe poco chiarito le multiformi riproposizioni osservabili nel giudaismo antico. D'altronde, l'introduzione metodologica presente nella mia indagine, più che al simbolo della donna in sé, appare interessata a chiarire le dinamiche socio-culturali sottese al concetto stesso di "simbolo", a prescindere dalla specifica raffigurazione presa in esame, il cui valore "-emico" va di volta in volta chiarito a seconda dei particolari contesti analizzati.

A p. 25, n. 74, Tripaldi osserva: «Arcari, 2008, pp. 252-320, offre un'ottima ricostruzione del contesto storico e sociale su cui l'autore di *Ap* intende intervenire. Non sarei tuttavia altrettanto reciso e radicale nell'escludere ogni riferimento a Roma e al suo *imperium* dalla rappresentazione della prostituta di *Ap* 17: proprio nella "polimorfa ambiguità" dei simboli apocalittici evocata da Arcari (p. 296) [...] si sviluppa quella continuità e sovrapposizione progressiva fra Gerusalemme e Roma, così bene evidenziata di recente dalla Andrei (2007, pp. 17-23 [= O. Andrei, *Rileggere "Roma" nell'Apocalisse: una riflessione sul rapporto testo-contesto*, Università di Siena, Arezzo 2007]. Dopotutto, agli occhi di Giovanni, gruppi avversari, Israele decaduto e genti di fatto coincidono, come Arcari stesso non manca più volte di notare [...]; è su questa identificazione *tout court* che si crea un gioco di specchi costante fra Roma e Gerusalemme, impero e Israele, i segni che esprimono e rivelano i loro destini. La prostituta di *Ap* 17 sarebbe allora un "tensive symbol", ovvero un simbolo il cui complesso di significati non è né esaurito né adeguatamente espresso da un unico referente. Rientrate sulla scena Roma e la sua espansione politica e culturale, tornano utili, dando profondità all'analisi esegetica, anche le osservazioni di Beneduce, 2006, in particolare, pp. 276-278 e 281-295 [= R. Beneduce, *Trance e possessione in Africa: corpi, mimesi, storia*, Bollati e Boringhieri, Torino 2006²], e Horsley, 2008 [= R.A. Horsley, «My Name is Legion»: *Spirit Possession and Exorcism in Roman Palestine*, in F. Flannery - C. Shantz - R.A. Werline (eds.), *Experientia. 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, SBL Press, Atlanta 2008, pp. 41-57], sul rapporto fra trance/possessione e dominio coloniale».

L'intento principale che mi sono prefisso è stato quello di chiarire la funzione sociale connessa ai vari simboli femminili (anche se – nel caso dell'Apocalisse – preferisco il termine più neutro di "rappresentazioni") che emergono dal testo del veggente di Patmos, cercando di risalire, il più possibile, all'ottica con cui l'autore e i suoi gruppi di riferimento si accostavano ad essi. Assodata la sostanziale dimensione polimorfa implicita in creazioni culturali che pretendono di fondare e/o orientare l'azione di collettività nell'oggi – operazione inscindibilmente legata alla varietà intrinseca a formazioni microsocietali stratificate e per nulla omogenee o monolitiche (le sette lettere di *Ap* 2-3 dimostrano, in modo quasi lapalissiano, le multiformi composizioni gruppali a fronte delle quali Giovanni cerca di fondare, consolidare o opporre la propria *leadership* profetica) – è ugualmente indiscutibile il fatto che simili rappresentazioni dovevano avere, nella mente dei lettori/ascoltatori, un significato immediatamente riconducibile a funzioni condivise da tutti coloro che popolavano quel complesso universo. Ritengo impossibile prescindere, nel tentativo di decifrazione degli stessi, dalla dimensione sostanzialmente ermeneutica dei costrutti simbolico-letterari presenti nell'Apocalisse, fondata com'è su un riutilizzo cosciente e sapiente della tradizione ritenuta autorevole da Giovanni e dalla sua *audience* di riferimento. Ora,

che immagini, o frammenti di immagini, provenienti da quella tradizione su cui Giovanni intende impiantare la propria esperienza di contatto con il non-ordinario, rendendola una sorta di sapienza rivelata volta a dipanare e riformulare esperienze analoghe di un passato autorevole in e per nuovi contesti, contribuiscano a ricreare universi paralleli orientanti, questo implica, di conseguenza, la necessità di risolvere quella sorta di cerchio ermeneutico che è dato dall'immagine "di arrivo" rispetto a quella (o a quelle) "di partenza". Il caso della prostituta del cap. 17 è realmente emblematico, proprio stando alla dimensione circolare del testo visionario e all'aderenza alla reinvenzione della tradizione autorevole su cui tale resoconto si basa. La πόρνη è una realtà distinta rispetto alla bestia su cui siede, tanto che in 17,16 il veggente ci tiene a sottolineare che «Le dieci corna che hai visto e la bestia prenderanno in odio la prostituta, la ridurranno deserta e nuda, ne mangeranno le carni e la bruceranno con il fuoco» (καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες καὶ τὸ θηρίον, οὗτοι μισήσουσιν τὴν πόρνην, καὶ ἡρημωμένην ποιήσουσιν αὐτήν καὶ γυμνήν, καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται, καὶ αὐτήν κατακαύσουσιν ἐν πυρὶ). Questo non implica, come ritengono alcuni, che sia Roma a distruggere sé stessa, con (implicita) allusione alla leggenda di Nerone redivivo che ritorna per annientare Roma alla testa dei Parti, ma che un potere umano-demoniaco, per sua natura idolatra, ha prima corrotto la prostituta, per poi assoggettarla e distruggerla, così come altrove nel testo di Giovanni il giudaismo corrotto con forme di idolatria è inevitabilmente destinato alla distruzione (cfr. 11, 13 e 16, 19; in entrambi i passaggi troviamo un terremoto [che, come osservato da E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, SEI, Torino 1980, p. 452, «non è [...] un flagello qualsiasi, bensì un contrassegno specifico dell'intervento salvifico di Cristo, un'allusione alla sua morte e alla sua risurrezione»]) rade al suolo quella che, con ogni probabilità, è proprio la città di Gerusalemme; questa va intesa come rappresentazione del giudaismo e della sua storia passata – siamo di fronte a ulteriori rappresentazioni di una medesima realtà, l'abbattimento del giudaismo che si è imbastardito con forme di "paganesimo", in contrapposizione al "vero giudaismo", quello di cui si fa portavoce e sostenitore il veggente di Patmos). A ciò si unisca che l'immaginario della prostituta/prostituzione attinge a una ricca tradizione, soprattutto quella espressa da certo profetismo cosiddetto "biblico", laddove essa appare sinonimo di idolatria in riferimento soprattutto a Israele e al suo popolo, proprio per indicare l'altra faccia del rapporto tra YHWH e Israele, la degenerazione di quella relazione privilegiata espressa dal rapporto nuziale, tanto che l'infedeltà – in una visione sostanzialmente androcentrica come quella richiamata – assume i connotati di un vero e proprio adulterio (cfr. Is 1, 21; Ez 16, 15 ss.; Os 2, 1 ss.; 5, 3; ecc.).

A me sembra che l'interpretazione che vede nella prostituta un'allusione *anche* a Roma rischia di proporre una sorta di *escamotage*, fondato per così dire scientificamente ed esegeticamente, tale da offrire, anche implicitamente, un appiglio a quella ricca esegesi – soprattutto patristica (ma non solo!) – secondo cui il testo dell'Apocalisse è stato scritto in risposta a forme di oppressione e/o ingerenza del potere imperiale sulle comunità giudaico-cristiane, per meglio giustificare e contestualizzare, in questo modo, quel tipo di afflato, potentemente e violentemente avverso a qualsiasi forma di collaborazione con il potere mondano, che emerge dal testo visionario (per uno *status quaestionis* recente,

cfr. G. Macaskill, *Critiquing Rome's Economy: Revelation and Its Reception in the Apostolic Fathers*, in B.W. Logenecker - K.D. Liebengood [eds.], *Engaging Economics. New Testament Scenarios and Early Christian Reception*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2009, pp. 243-259; si veda anche C. Spuntarelli, *Apocalisse* [La Bibbia commentata dai Padri/Nuovo Testamento, 12], Città Nuova, Roma 2008). Ciò che più ho voluto sottolineare nella mia indagine del 2008 è che una simile interpretazione, in chiave sostanzialmente teologico-politica, rischia di smaterializzare, per così dire, un testo come quello del veggente di Patmos, facendolo virare verso letture spiritualizzanti da trattato politico-religioso, piuttosto che rivalutarne la dimensione di documento vivo prodotto in seno a comunità vive, legate a particolari e specifiche istanze, *in primis* dinamiche gruppali interne, sebbene a loro volta influenzate da più ampie questioni "macro-sociali". Il termine *imperium*, utilizzato dallo stesso Tripaldi nel rilievo mosso alla mia analisi, rischia di astrarre eccessivamente (ma lo studio che qui si presenta poi evita del tutto un simile spettro, concentrandosi proprio sulle dinamiche *intra-* ed *extra-group* soggiacenti alla nostra Apocalisse!) la polemica portata avanti da Giovanni, a fronte della sostanziale particolarità implicita nel testo, per cui se il veggente attacca Roma, lo fa sempre nella sua veste più immediatamente riconducibile al contesto micro-sociale di riferimento dello scritto, ovvero a quelle forme di convivenza, ritenute inaccettabili, tra giudaismo e "paganesimo". È questa la "Roma" che l'Autore dell'Apocalisse prende di mira, non certo l'impero *tout court* o le forme rappresentative del potere imperiale, o l'imperatore stesso in quanto essere divinizzato, intese come entità del tutto scisse dalle urgenze che più sembrano stargli a cuore, soprattutto la polemica contro quei fenomeni da lui ritenuti devianti rispetto all'ordine culturale che intende instaurare e/o consolidare in seno a particolari formazioni gruppali dell'Asia Minore alla fine del I secolo.

Un elemento del mio volume del 2008 che più ha ricevuto critiche, e che lo stesso Tripaldi mostra di non condividere (cfr. p. 188, n. 55; si vedano anche le recensioni di E. Valeriani in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 75/2[2009] e D. Pevarello in *Henoch* 32/1[2010]), è quello legato alla cosiddetta "interpretazione mariologica" di Ap 12, 1 ss., interpretazione che sembrerebbe avallata dalla lunga analisi da me condotta in merito a quel capitolo così complesso del testo del veggente di Patmos. Devo subito dire che l'aggettivo "mariologico", sebbene non esplicitamente chiamato in causa, ma sostanzialmente presupposto nelle critiche richiamate, mi convince poco o nulla. L'aggettivo implica, quand'anche non direttamente tirato in ballo, una necessaria connessione dottrinale tra testi sorti in differenti contesti e per differenti funzioni, come se la "mariologia" (ammesso che ne esista una!) dei racconti dell'infanzia debba necessariamente ricollegarsi ad altre memorie sulla nascita di Gesù attestate nei gruppi proto-cristiani, anche quando queste non mostrano alcun reale collegamento con (o quanto meno conoscenza di) quei racconti. Uno studio di E. Norelli (*Marie des Apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Labor et Fides, Genève-Lausanne 2009) ha mostrato quanto multiformi e variegati fossero le rifunzionalizzazioni di tradizioni, o le memorie, su Maria nel mondo cristiano antico, sebbene sia piuttosto difficile, in molti casi, dimostrare un'aderenza, diretta o anche indiretta, a quei testi che compongono gli attuali

“racconti dell’infanzia”. Certamente l’interpretazione del cap. 12 di Apocalisse rappresenta una sorta di *crux interpretum* difficilmente superabile, ma proprio per questo il confronto con quella raffigurazione tanto enigmatica e densa non deve e non può scartare, almeno a livello di principio, nessuna via di accesso utile alla sua decifrazione (che risulterà, alla fine, sempre e comunque parziale). L’accenno sulla maternità, per quanto concerne la raffigurazione di Ap 12, 1 ss., non è una mia deduzione o un’arbitraria inferenza, ma appartiene al testo del veggente di Patmos, che in alcuni punti della sua visione sottolinea con forza che la donna «avvolta nel sole» (γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον) è madre, vista nell’atto di generare un figlio (cfr. 12, 4-5). Troviamo una serie di termini dal valore quasi “tecnico”, che poco spazio lasciano a speculazioni su presunti significati esclusivamente metaforici e/o allegorici: καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα e καὶ βασανιζομένη τεκεῖν (Ap 12, 2), τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, τέκη τὸ τέκνον αὐτῆς, καὶ ἔτεκεν υἱόν (Ap 12, 4-5). L’intento della mia analisi è stato quello di chiarire simili attributi nel complesso della visione descritta dal veggente di Patmos, attributi che vanno, una volta per tutte, sottratti a un’ipoteca esclusivamente allegorico-metaforica; l’interpretazione cosiddetta “mariologica” del cap. 12 di Apocalisse, così come da me portata avanti nella sezione del mio volume del 2008, va inserita nella trattazione globale di quella sezione del testo, dove il significato collettivo – da Israele, un Israele rappresentato nella sua dimensione sacerdotale, proviene l’agente positivo di salvezza, inteso con fattezze davidiche (cfr. Ap 12, 5, con ripresa quasi letterale di Sal 2, 9, passo richiamato, in funzione davidica, anche in *Sal. Salom.* 17, 24: καὶ ἔτεκεν υἱόν, ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ) – assume un ruolo decisamente preponderante. Non credo di aver premuto troppo sull’aspetto della maternità della donna che genera l’agente escatologico di salvezza; ma è pur vero che un’inferenza collettiva della rappresentazione – cosa d’altronde sottolineata dallo stesso veggente di Patmos – non può eludere la connessione con la maternità, dato osservabile in numerose testimonianze provenienti dal Mediterraneo antico (si veda, per l’ambito giudaico-ellenistico, il passo di Filone, *opif.* 1, 133). Il riferimento collettivo è sostanziato e, per così dire, quasi spiegato nell’associazione con la maternità – la terra è per i suoi abitanti come la madre è per i suoi figli. La raffigurazione di un Israele sacerdotale, per sua definizione santo, puro, proprio in virtù dell’associazione con il suo sacerdozio – è quanto ho cercato di sottolineare nell’associazione tra la donna di Ap 12, 1 ss. e la madre del Messia, almeno in una sua particolare declinazione –, si sostanzia ulteriormente sulla scorta della visione, tipicamente e propriamente androcentrica, del femminile quale emerge da alcune testimonianze del giudaismo del periodo ellenistico-romano, laddove questo è chiamato in causa sempre nella sua dimensione di strumento (culturale, giustificato però a livello, per così dire, “biologico”) funzionale al perpetuarsi della purezza della stirpe sacerdotale “vera”, “legittima”. Questo ragionamento, condotto sulla base delle fonti giudaiche precedenti o coeve al testo del veggente di Patmos, ha inevitabilmente posto la questione del rapporto della donna di Ap 12,1 ss. con quella figura che altre fonti del cristianesimo delle origini unanimemente riconoscono come la madre di Gesù, Maria. Ovviamente, non era possibile pensare di contestualizzare il racconto, dalla forte coloritura “mitica”, del testo del veggente di Patmos (ho sem-

pre ritenuto l'articolo di H.D. Saffrey, *Relire l'Apocalypse a Patmos*, in «Revue Biblique» 82[1975], pp. 385-417 uno ottimo esempio del metodo comparativo, cosiddetto storico-religioso, applicato al testo di Apocalisse, metodo che varrebbe la pena di scandagliare ulteriormente ai fini dell'analisi dell'opera proto-cristiana) alla luce dei racconti evangelici sulla nascita e sull'infanzia di Gesù – dove Maria assolve a funzioni tutto sommato marginali o di accompagnamento all'unico vero asse attorno a cui ruotano le diverse narrazioni, Gesù di Nazareth; eppure il confronto con testi come il *Proto-Evangelo di Giacomo* (cfr. 10, 1; 11, 1; 12, 1-2; si veda anche Eus., *Hist. eccl.* II, 23, 20) ha mostrato come altri gruppi proto-cristiani fossero interessati a speculazioni su una presunta ascendenza sacerdotale di Maria, elemento capace di ricostruire nuove e ulteriori memorie di e su Gesù di Nazareth.

L'inferenza collettivo-sacerdotale della visione di Ap 12, 1 ss., in virtù dell'associazione con la madre di Gesù nella sua declinazione di strumento funzionale alla purezza sacerdotale della discendenza dal *verus Israel*, alla luce di altre (sparute) testimonianze provenienti dal cristianesimo antico in cui Maria è vista (ma sarebbe meglio dire “costruita”) nella medesima ottica, è certamente l'elemento preponderante dell'analisi da me condotta nella monografia del 2008. L'inferenza della γυνή περιβεβλημένη τὸν ἥλιον con la madre di Gesù non è dato separabile dal contesto della sezione, ma ulteriore supporto a quella lettura, per così dire, “collettiva” della stessa. La contrapposizione tra lettura “collettiva” e quella cosiddetta “mariologica” (termine che, ripeto, trovo piuttosto inadeguato ai fini dell'analisi da me condotta), per parafrasare un rilievo di Tripaldi presente nella sua (ampia) recensione al mio studio, sembra far entrare in gioco «preoccupazioni, non strettamente esegetiche, esterne al testo ed al suo autore» (p. 367). Una stretta connessione tra l'inferenza collettivo-gruppale e una simbologia materna è dato volutamente sottolineato dall'autore dell'Apocalisse, per cui sarebbe più costruttivo e proficuo – a prescindere dall'analisi da me condotta nel 2008, che certamente presenta i suoi punti deboli – cercare di capire le motivazioni per cui il veggente di Patmos integra i due elementi, piuttosto che scartare a-priori un elemento in funzione del pregiudizio che occuparsi di Apocalisse equivale ad avere a che fare, sempre e comunque, con *simboli* dal valore cosmico che nulla o poco hanno a che vedere con le tradizioni più propriamente “storiche” su Gesù di Nazareth (sebbene declinate secondo una particolare “memoria”).

Ma su questo problema, tanto dibattuto e complesso, proprio il volume di Tripaldi oggi mette dinanzi agli studiosi tutto un complesso materiale su cui riflettere, il che rappresenta, finalmente, un indubbio e indiscutibile passo in avanti non solo per lo specifico studio di un testo difficile come pochi altri, ma per incominciare a chiarire le complesse “traiettorie memoriali” attive nei gruppi proto-cristiani tra I e II secolo.

Luca Arcari

J. Azize - N. Weeks (eds.), *Gilgameš and the World of Assyria. Proceedings of the Conference held at Mandelbaum House, The University of Sydney, 21-23 July 2004* (Ancient Near Eastern Studies, Supplement 21), Peeters, Leuven 2007, pp. VIII+240. ISBN 978-90-429-1802-3.

Il filone di studi sul poema di Gilgamesh è assai fecondo e la bibliografia sull'argomento è estremamente vasta, spaziando dagli studi prettamente filologici a quelli di analisi letteraria, dagli approcci di tipo antropologico fino agli studi di genere¹. All'interno di questa ampia panoramica di studi si inserisce questo volume che raccoglie quattordici contributi presentati nell'ambito di un convegno internazionale tenutosi all'Università di Sydney nel luglio 2004 al quale hanno preso parte, oltre a studiosi dell'università di Sydney, studiosi non australiani esperti in Assiriologia (A.H. George, V.A. Hurowitz), in studi mesopotamici (J.D. Forest) e in studi biblici (G.A. Rendsburg). Il titolo del volume «Gilgameš and the World of Assyria» – che ripropone il titolo del convegno – può risultare fuorviante in quanto gli interventi, tranne pochissime eccezioni, non sono incentrati sull'analisi del rapporto tra il racconto mitico e il mondo assiro, ma si occupano del “poema di Gilgamesh” secondo diverse prospettive e in rapporto a differenti aree culturali. I contributi sono stati suddivisi in tre sessioni, con lo scopo, non perfettamente centrato, di fornire una coerenza tematica agli argomenti trattati; inoltre tale suddivisione è indicata nell'indice ma non è segnalata né nel testo né nell'introduzione da parte dei due curatori del volume.

La prima parte, *Gilgameš and the World of Assyria*, dovrebbe essere quella più pertinente al tema, anche se in realtà soltanto il primo contributo è strettamente aderente all'argomento, mentre gli altri si occupano di alcuni aspetti del poema senza far riferimento, se non marginalmente, alla connessione con il mondo assiro, oppure, come nel caso dell'ultimo intervento che indaga un tema specifico di ambito assiro, senza far cenno a Gilgamesh. Il primo contributo è quello di Tracy Davenport (*An Anti-Imperialist Twist to The Gilgameš Epic*, pp. 1-23) nel quale viene proposta una lettura “politica” della Versione Standard del racconto di Gilgamesh in chiave anti-imperialista e anti-assira. Lo studio si focalizza sull'analisi di tre episodi del racconto nei quali l'Autrice individua, adottando un approccio di tipo strutturalista, elementi letterari funzionali a presentare Gilgamesh come l'immagine del re anti-eroico che abusa dei suoi sudditi (p. 9) e conduce una violenta spedizione nella Foresta dei Cedri che assume i tratti di un'azione antieroica (p. 14); anche l'episodio dello scontro tra Gilgamesh ed Ishtar sarebbe, per Davenport, funzionale a creare un parallelo tra il comportamento non corretto della dea e quello di Gilgamesh (p. 16). La studiosa propone una interpretazione critica del testo che presenta degli elementi di analisi interessanti anche se adotta un metodo di analisi dei testi non sempre pienamente condivisibile. L'Autrice spesso estrapola alcuni passi del racconto mettendoli a

¹ Rimando all'esautivo lavoro di A.R. George, *The Babylonian Gilgameš Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford University Press, Oxford 2003 per la raccolta bibliografica aggiornata fino al 2003 e cito l'ultimo volume pubblicato sul testo di Gilgameš: D.E. Fleming - S.J. Mildstein, *The Buried Foundation of the Gilgameš Epic. The Akkadian Huwawa Narrative*, Brill, Leiden 2010.

confronto con passi di altre versioni (versione paleobabilonese e racconti sumerici) o con testi di differente matrice (*Advice to a Prince* e *Letter of Gilgamesh*), senza tener conto della diversa cronologia dei testi e soprattutto delle differenti culture (sumerica-paleobabilonese-neoassira) che li hanno elaborati e che hanno un determinato modo di concepire non soltanto la regalità, ma anche il rapporto divino-umano e la modalità di trattare l'argomento mitico². Nonostante chi scrive abbia qualche riserva su certe argomentazioni e soprattutto sulla metodologia applicata, alcune osservazioni della studiosa, come quelle riguardanti l'interpretazione dei sogni di Gilgamesh oppure la visione non negativa della figura di Khumbaba, sono comunque stimolanti per future ricerche e approfondimenti.

Il secondo contributo di J.-D. Forest (*L'Épopée de Gilgameš, ses origines et sa postérité*, pp. 25-36) è, come enunciato dallo stesso Autore, una versione sintetica di un lavoro più ampio già pubblicato (J.-D. Forest, *L'Épopée de Gilgameš et sa postérité – Introduction au langage symbolique*, Paris-Méditerranée, Paris 2002). La "suggestiva" tesi sostenuta da Forest è la possibilità di leggere il racconto di Gilgamesh come testo che riflette «une sorte d'histoire archétypale, de nature théologique, qui évoque les principes intangibles de la vie et de la mort, de la création et de la destruction» (p. 26). Sostanzialmente l'Autore cerca di stabilire una corrispondenza tra i dodici episodi che, a suo parere, compongono il racconto e le dodici fasi (segni) zodiacali. Nella parte introduttiva Gilgamesh viene presentato come un «eroe solare» e le sue gesta vengono interpretate come un percorso di tipo iniziatico strettamente connesso al percorso del sole³. La parte iniziale del racconto corrisponderebbe al solstizio d'inverno che darebbe inizio alla fase del Capricorno, simboleggiante il principio creativo maschile come dimostrerebbe la creazione di Enkidu (p. 28). L'episodio del Toro Celeste sarebbe da connettere, invece, alla fase del Toro, mentre il racconto della malattia, della morte e del funerale di Enkidu esemplificherebbe il passaggio dalla fase del Cancro a quella della Vergine. Continuando nell'analisi del testo l'Autore lega ogni episodio ad un determinato segno zodiacale affermando che questa struttura ciclica avvicinerrebbe il racconto di Gilgamesh ad altri testi nei quali sarebbe rintracciabile un medesimo schema, dai racconti mesopotamici, alle storie egiziane, dall'Antico Testamento ai Vangeli, dai racconti di re Artù alle favole russe fino ad arrivare a *Candido* (p. 35). Da quanto sopra esposto risulta chiaro che tale studio sia stato portato avanti senza alcun metodo storico-religioso, raggruppando episodi secondo una teoria prestabilita che viene motivata sulla base di corrispondenze a carattere "universale". Molte delle corrispondenze tra testo e schema ciclico, infatti, vengono effettuate portando delle argomentazioni che non hanno alcuna rispondenza nella concezione religiosa mesopotamica, come ad esempio l'asserzione che gli animali con le corna simboleggino la società, mentre i pesci la fase embrionale (p. 28), oppure che la menzione della «coscia»

² A titolo informativo rimando al puntuale articolo di Capomacchia dove si mette in luce la diversa concezione alla base della tradizione mitica sumerica e accadica. A.M.G. Capomacchia, *Religione sumerica e cultura accadica. Conservazione e uso di una tradizione*, in N. Spineto (ed.), *La religione come fattore di integrazione. Modelli di convivenza e di scambio religioso nel mondo antico*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 15-26.

³ Questo argomento è stato ampiamente trattato. Si veda ad esempio G.S. Hawkins, *Mindstep to the Cosmos*, Harper & Row, New York 1983.

sia una connessione alla sfera sessuale (p. 30). Tali affermazioni vengono presentate senza fornire argomentazioni né rimandare ad una bibliografia specifica. Inoltre Forest fonda il suo studio sulla possibile corrispondenza tra testo e segni zodiacali senza tener conto che l'astrologia genetliaca e l'oroscopo compaiono molto tardi in Mesopotamia e probabilmente per influsso ellenistico⁴.

A.R. George (*The Epic of Gilgameš: Thoughts on Genre and Meaning*, pp. 37-65) propone un corposo contributo, diverso da quello presentato al convegno, analizzando in maniera molto interessante ed estremamente accurata il tema della funzione originaria e della tassonomia del testo di Gilgamesh. L'Autore imposta il suo studio soffermandosi preliminarmente sul problema della definizione sia di genere letterario sia di racconto mitico in Mesopotamia. Riguardo al genere letterario, George espone una sintesi della storia degli studi di critica letteraria incentrati sull'area mesopotamica (Longman, Vanstiphout, Michalowski, Wassermann) senza però trascurare gli studi teorici (Bascom, Ben-Amos, Bynum, Fowler, Kirk) per poi sottolineare la difficoltà di stabilire ed identificare nella documentazione mesopotamica una distinzione tra generi letterari, in quanto tale classificazione non è propria di questa cultura. In realtà un criterio di catalogazione esiste nella tradizione mesopotamica ed è basato non sul genere letterario, secondo i moderni criteri di selezione, ma sulla modalità con cui questi componimenti venivano recitati o sul differente accompagnamento musicale. Passando alla funzione del testo George sottolinea come, ad eccezione dell'*Enuma elish*, testo recitato durante la festa del nuovo anno a Babilonia, per il resto della letteratura mesopotamica è possibile rintracciare soltanto la funzione secondaria come "materiale pedagogico", ossia come testi usati nelle scuole scribali. George, nel suo ben articolato studio, affronta la questione del mito limitandosi, a mio parere, ad enunciare le differenti scuole di pensiero sulla definizione di mito e sulla distinzione tra mito, epica e leggenda presentando un'ottima storia degli studi che permette di conoscere quali siano gli approcci storico-religiosi alla base degli studi mesopotamici di matrice anglosassone (Csapo, Doniger, Doty, Dundes). Le conclusioni a cui l'Autore giunge sono che «in the Babylonian corpus the distinction between myth and legend is not always simple» e che «the poem is a literary construct ... including myth, legend and folktale» (p. 51). George sottolinea come all'interno del racconto di Gilgamesh sia possibile individuare differenti generi letterari, dall'inno, alla lamentazione, alla preghiera, al racconto "epico" tanto che formula la definizione di "anthology of genre" (p. 52). Per l'Autore questi generi letterari si modificano nel tempo, integrandosi e assumendo connotazioni differenti nelle diverse redazioni del testo. Nella versione più recente, la Standard Babylonian Version il testo assume «the new mood and actively didactic tone of the poem» divenendo un «vehicle for wisdom» (p. 57). A mio parere, invece, proprio questa funzione "secondaria" permette di individuare la funzione originaria e la valenza di questo materiale come parte del patrimonio tradizionale e mitico che, proprio in quanto tale, veniva conservato, trasmesso, trascritto attraverso i secoli e le culture dell'area mesopotamica e rielaborato per adattarlo alle esigenze culturali di ogni specifica epoca.

⁴ Su questo tema si rimanda a F. Rochberg, *Babylonian Horoscopes*, in «Transactions of the American Philosophical Society» 88(1998), pp. 1-164.

L'argomento del contributo di Victor A.B. Hurowitz (*Finding New Life in Old Words: Word Play in the Gilgamesh Epic*, pp. 67-78) è lo studio dell'inserimento intenzionale di "giochi di parole" nell'Epica di Gilgamesh teso a conferire ulteriori significati a questo testo. L'intervento di Hurowitz è interessante e ben argomentato attraverso una serie di esempi perfettamente contestualizzati. Egli fa notare come nel racconto si faccia ricorso a varie figure retoriche che concorrono a conferire un particolare significato al personaggio identificato attraverso uno specifico nome (pp. 69-70) oppure all'azione che si sta compiendo (pp. 73-74) o, tramite l'utilizzo di un termine in forme diverse ed in contesti differenti, a creare un filo conduttore all'interno dell'opera. Il termine individuato da Hurowitz è *napištu* ("vita") che si trova all'inizio del poema, nel nome dell'eroe del diluvio (Ut-napishtim), nella prova che Gilgamesh deve affrontare per ottenere l'immortalità, nell'episodio del serpente che mangia la pianta dell'eterna giovinezza ed infine nella parte finale che riprende le parole del prologo. Questa ricerca si pone all'interno di un filone di studi condotti a vario livello da importanti studiosi come Cooper, Kilmer, Millard, Noegel.

Questa sessione termina con l'intervento di Noel K. Weeks (*Assyrian Imperialism and the Walls of Uruk*, pp. 79-90) che si propone «to indicate an interesting overlap between the epic and the world of Assyrian royalty» (p. 79), ma che in realtà risulta essere debolmente legato al tema del convegno in quanto incentrato essenzialmente sulla funzione delle iscrizioni reali neo-assire⁵. Per Weeks gli Annali sono un racconto delle conquiste e delle imprese edilizie eseguite da un determinato re e contengono indicazioni di situazioni e motivazioni attraverso le quali è possibile ricostruire la personalità del singolo sovrano. Lungi da essere testi di propaganda politica, come asserito da numerosi studiosi tra cui Garelli e Liverani, per Weeks questi testi sono redatti per una specifica funzione, ossia per la gloria del sovrano e quindi sono diretti ai re futuri e non ad un uditorio contemporaneo (p. 82). Le argomentazioni a sostegno di questa teoria, sebbene stimolanti e provocatorie, non sono però condivisibili dal punto di vista di analisi storica e storico-religiosa. A titolo esemplificativo farò riferimento soltanto a uno dei punti trattati dall'Autore che mi trovano in disaccordo. Affrontando il tema della giustificazione del diritto del sovrano a governare, l'Autore sottolinea il ruolo di Ninurta che diviene preminente nei testi regali. Questa presenza del dio nelle iscrizioni non trova, però, corrispondenza nella diffusione del nome divino nell'onomastica assira, elemento che, secondo Weeks, dimostra come la funzione propagandistica di questi testi non sia reale (p. 83). In questo caso l'Autore confonde propaganda con religione. Nell'onomastica di solito sono attestati in grande numero i nomi delle divinità il cui culto è diffuso a livello locale e popolare; la non ampia ricorrenza di Ninurta si spiega con il fatto che la divinità è strettamente connessa all'istituto regale, la sua benevolenza è diretta specificamente ai re ed infatti è dai sovrani giustamente richiamata attraverso l'assunzione di un teonimo (nel periodo medio-assiro, infatti, vari nomi celebrativi di re contengono il nome Ninurta). Altro elemento a riprova della propaganda (teorizzato da Liverani nel suo contributo al convegno *Power and Propaganda*) è la visione del

⁵ A tale proposito si rimanda all'interessante articolo di E. Frahm, *Nabu-zuqup-kenu, das Gilgames-Epos und der Tod Sargons II*, in «Journal of Cuneiform Studies» 51(1999), pp. 73-90.

territorio esterno come luogo caotico in contrapposizione con la realtà assira che ha lo scopo di mettere in risalto il ruolo del sovrano come baluardo e salvaguardia dell'ordine minacciato dal caos. Secondo l'Autore i testi non mettono in luce questo binomio e soprattutto non enfatizzano il pericolo del nemico, ma anzi lo minimizzano. Su questo punto sono totalmente in disaccordo con Weeks in quanto proprio l'esaltazione delle gesta del sovrano è costruita sulla contrapposizione tra contesto culturale e ambiente periferico che si fonda sull'opposizione, nel tempo del mito, tra mondo ordinato e sfera caotica⁶.

I contributi raccolti nella seconda parte sono strettamente aderenti al tema della sessione, "*Gilgameš and the Hebrew Bible*", analizzando, da punti di vista differenti e soprattutto con approcci metodologici diversificati, il problematico rapporto tra testo biblico e patrimonio tradizionale mesopotamico. Una parte consistente degli interventi (tre su sei) è incentrata sul rapporto tra il racconto del diluvio presente nel testo di Gilgamesh e quello contenuto in *Genesi*, confronto attuato applicando diverse metodologie ed esaminando i testi da differenti angolazioni.

J-D. Forest è autore di un secondo contributo (*L'Épopée de Gilgameš et la Genèse*, pp. 91-105), nel quale, partendo dalle considerazioni esposte nel precedente intervento, sostiene come il racconto biblico sia stato profondamente influenzato dalla tradizione mesopotamica ed in particolare dall'Epopea di Gilgamesh. Lo studioso sostiene che anche per *Genesi* sia possibile individuare una struttura ciclica, esaminando in dettaglio, con tutte le sue simbologie, il ciclo riscontrabile in *Genesi* 30-36. Forest ritiene che, contrariamente alla norma, ovviamente basata sulla sua teoria, il racconto biblico inizi con la creazione dell'uomo che simboleggia il solstizio d'estate. Non mi soffermo oltre su questo contributo, in quanto le critiche mosse all'approccio metodologico, alla decontestualizzazione delle fonti ed al criterio di comparazione astorico portato avanti dall'Autore sono le medesime avanzate per il contributo precedente. È forse opportuno rilevare in questa sede come entrambi gli articoli presentino una bibliografia lacunosa, basata quasi esclusivamente su studi francesi e soprattutto non aggiornata. Solo a titolo esemplificativo mi limito a fare due annotazioni: la prima è come Forest non citi, in nessuno dei due interventi, il corposo lavoro di George del 2003, che ormai costituisce un caposaldo per tutti coloro che intendono affrontare uno studio su Gilgamesh; la seconda è che l'Autore, per i passi analizzati, rimanda a pubblicazioni nelle quali il testo di Gilgamesh è riportato solo in traduzione, senza il testo originale a fronte.

David R. Jackson's (*Demonising Gilgameš*, pp. 107-114) analizza in maniera efficace l'attestazione del nome di Gilgamesh in due frammenti di testi aramaici trovati a Qumran, identificati come appartenenti a due copie di un'opera conosciuta come il *Libro dei Giganti*. In questo testo Gilgamesh è identificato come uno dei Giganti, nati dall'unione tra angeli e donne mortali, sulla base di una serie di elementi: è figlio di una dea e di un mortale; regna poco dopo il diluvio; dopo la morte diviene re dei morti, una divinità alla quale ci si può rivolgere

⁶ A.M.G. Capomacchia - M. Rivaroli, *The Knowledge of Tradition: a Textual and Iconographic Interpretation*, in R.D. Biggs et alii (eds.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale, held at The Oriental Institute of the University of Chicago July 18-22, 2005*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2008, pp. 247-262.

per chiedere aiuto contro le forze demoniache e magiche. In questo contesto Gilgamesh «is a demonic Gentile force» e «an agent of forbidden knowledge and wisdom» (p. 112). Per l'Autore il riferimento a Gilgamesh fa parte di quella tecnica "antilanguage" che attribuisce agli esseri demoniaci nomi di altri contesti culturali, così da connotare, in maniera allusiva, quella specifica cultura come demoniaca. Secondo Jackson proprio la presenza del nome di Gilgamesh nel *Libro dei Giganti* potrebbe provare come il testo sia stato scritto nel contesto delle lotte tra Tolomei e Seleucidi per il controllo della Palestina, oppure durante il periodo dei Maccabei. La connessione con la Babilonia seleucide potrebbe essere sufficiente a motivare la presenza di Gilgamesh nella letteratura enochica per demonizzare la cultura seleucide ed il regime, attraverso l'impiego di personaggi appartenenti a contesti culturali antichi.

Gary A. Rendsburg (*The Biblical Flood Story on the Light of the Gilgameš Flood Account*, pp. 115-127), nel suo non pienamente condivisibile contributo, pone l'accento sulle difficoltà che si riscontrano nell'esegesi del testo biblico quando si mettono a confronto il racconto del diluvio in *Genesi* 6-8 e quello nel testo di Gilgamesh. Lo studioso sottolinea come soltanto nella versione canonica di *Genesi* il racconto risulti perfettamente parallelo a quello della XI tavoletta di Gilgamesh, sia per sequenza della narrazione che per motivi tematici (p. 116). La presenza di alcuni elementi nel testo biblico, ma assenti in quello mesopotamico (segnalati nella tabella a p. 126) sono, per l'Autore, connessi al particolare tipo di religione: nel testo biblico, sia la punizione degli uomini, sia la salvezza di Noè sono legati al tema immoralità/moralità, elemento assente invece nel racconto mesopotamico. Altro tema non attestato nella documentazione mesopotamica è l'accordo che Dio stipula con Noè e la sua discendenza. La proposta di Rendsburg è che il racconto biblico sia «a single text created by a single writer» che ha attinto al testo di Gilgamesh aggiungendo «those elements which gave expression to Israelite theology» (p. 126), non fornendo però nessuna spiegazione sulla presenza di discordanze e anomalie presenti nel racconto biblico. Alla fine conclude che il suo articolo è una «review of the material» già esaminato da Sarna nel 1966 e da Wenham nel 1978.

M.A. Shields (*To Seek but not to Find: Old Meanings for Qohelet and Gilgameš*, pp.129-146) presenta un bel contributo nel quale mette a confronto le vicende di Gilgamesh e del saggio Qohelet, focalizzandosi soprattutto sulla questione di come queste storie fossero recepite dal pubblico antico. Partendo dalla constatazione che è possibile individuare un parallelo nel comportamento di Gilgamesh e Qohelet – entrambi esortano a vivere la vita e ad accettare la morte –, Shields individua un altro elemento in comune nelle due storie e, a suo parere, non messo finora nel giusto risalto: il motivo del fallimento come metodo di trasmissione di un messaggio. L'Autore analizza il significato del fallimento nei due racconti e come questo possa essere stato recepito all'interno dello specifico contesto culturale, argomentando le sue proposte interpretative e supportandole con un buon apparato bibliografico. In entrambi i racconti il tema centrale è il tentativo di contrastare la morte e la sua inevitabile accettazione in seguito proprio al fallimento, che quindi non è fine a se stesso, ma in funzione di un insegnamento. Il fallimento di Qohelet, per l'Autore, rivela che «the morally ordered world which wisdom presupposed ... did not exist» (p. 132) mentre

quello di Gilgamesh, nell'ottenere l'immortalità, è finalizzato a mitigare la paura di entrare nell'altro mondo mostrando un Gilgamesh solidale con i mortali, che conosce la sofferenza e che quindi svolgerà il suo ruolo di giudice dei morti in maniera più saggia (p. 138).

R. Todd Stanton (*Asking Questions of the Divine Announcement in the Flood Stories from Ancient Mesopotamia and Israel*, pp. 147-172) mette a confronto le differenti modalità con cui viene dato l'annuncio dell'imminente diluvio a Noè e a Ziusudra/Atra-hasis/Utanapishtim nelle fonti mesopotamiche. Mentre nel testo biblico non viene riportato *come* Noè riceva il messaggio divino ma solo la formula "Dio disse", nei testi mesopotamici le modalità di ricezione del messaggio sono differenti: nella versione sumerica l'eroe del diluvio viene avvertito attraverso una "visione estatica", mentre nelle versioni babilonesi attraverso un sogno. L'Autore giustamente si interroga sulla differente modalità di rivelazione nelle due culture mesopotamiche e se questa discordanza possa riflettere una diversa forma di comunicazione con il mondo extra-umano, oppure un cambiamento del ruolo e della funzione dell'eroe. Allo stesso modo si domanda come mai nel racconto biblico non venga rivelata la modalità di ricezione del messaggio. Una possibile spiegazione, avanzata da molti studiosi, ma da Stanton ritenuta troppo semplicistica, è che in *Genesi* sia omessa la menzione della modalità di rivelazione per sottolineare la differenza di Dio rispetto agli dèi mesopotamici (p. 155). Stanton offre un ottimo inquadramento delle problematiche metodologiche e si pone preliminarmente una serie di questioni interessanti, ma che purtroppo non affronta nel corso dello studio arrivando a conclusioni talvolta sbrigative che difettano di una vera e propria analisi sistematica, probabilmente da attribuire ai limiti di tempo imposti dalle linee guida di un convegno. In questo contributo, infatti, Stanton non approfondisce il tema in ambito mesopotamico ma si dedica soltanto all'analisi del testo biblico. L'Autore osserva come nella Bibbia la rivelazione non avvenga sempre nello stesso modo, ma sia possibile individuare un filo conduttore, connesso al tema del patto con Dio, che permette di unire le figure di Adamo, Noè, Abramo e Mosè. Per Stanton tutti questi personaggi, che l'autore del Pentateuco ha voluto collegare connettendoli attraverso concetti e termini, ricevono la rivelazione direttamente da Dio per mezzo di una teofania (p. 165).

I.M. Young, nell'ultimo contributo della sessione (*Textual Stability in Gilgamesh and the Dead Sea Scrolls*, pp. 173-184), si propone di indagare in quale periodo sia avvenuto il processo di canonizzazione del testo biblico, analizzando il materiale documentario mesopotamico ed in particolare la Versione Standard di Gilgamesh definita, dagli studiosi di area mesopotamica, a "stabilized" text. Young si propone di commentare questa "stabilità" in base a quella del testo biblico, applicando al testo di Gilgamesh, o meglio alle sue varie redazioni, il metodo della critica testuale utilizzato per la Bibbia ebraica. Lo studio si concentra sulla XI tavoletta (quella meglio attestata in termini di numero di "manoscritti") comparando gli otto "manoscritti" in quelle parti che sono comuni e rintracciandone le varianti come correttamente riportato nella tabella 1 (p. 178). Le conclusioni a cui arriva l'Autore sono che la canonizzazione del testo di Gilgamesh non può essere paragonata a quella del testo biblico, affermazione alla quale sarebbe potuto tranquillamente arrivare attraverso una maggiore conoscenza delle caratteristiche formali della scrittura cuneiforme. A questo punto Young si chiede se la

canonizzazione dei testi ebraici sia stata effettuata sotto l'influenza greca, oppure sia da considerare un fenomeno interno alla cultura ebraica. Non voglio entrare nel merito dell'utilizzo di analisi statistiche su un testo antico, ma non posso non avanzare dubbi sull'efficacia di uno studio simile quando vengono conteggiate come varianti (con lo stesso valore) congiunzioni, parole aggiunte, parole differenti, varianti ortografiche, ordine di parole o linee differenti. Ritengo, però, che prima di affrontare uno studio di questo genere l'Autore avrebbe dovuto indagare sulla reale possibilità di condurre una simile indagine, mettendo a confronto documenti che per tipologia di scrittura e differente modalità di trasmissione del testo sono in realtà non confrontabili applicando questo genere di analisi del testo.

L'ultima sessione, *Phoenician and Assyrian Studies*, si può considerare un'aggiunta a margine, trattando di temi che hanno poca attinenza con l'argomento del convegno. Si tratta di contributi non legati tra loro né tematicamente, né stilisticamente, dei quali, per completezza, riporterò qui una breve sintesi dei contenuti. Il primo contributo di J.J. Azize (*Was There Regular Child Sacrifice in Phoenicia and Carthage?*, pp. 185-205) tratta del sacrificio infantile nel mondo fenicio-punico, tema molto dibattuto in seno alla comunità scientifica. Azize, in una preliminare e sintetica storia degli studi, espone criticamente le precedenti interpretazioni formulate da vari studiosi (Stager, Brown, Cross, Krahmalkov), che ritengono, sulla base delle informazioni ricavabili dalle fonti classiche, si tratti di veri e propri sacrifici. L'Autore avanza dei legittimi e ben argomentati dubbi sull'attendibilità dei dati testuali, mettendo in dubbio la possibilità che i sacrifici infantili siano realmente avvenuti. A suo parere le fonti classiche non possono essere prese come testimonianze attendibili, ma dovrebbero essere lette tenendo conto del loro intento polemico e denigratorio. A sostegno di questo riporta l'esempio del "children overboard affair" avvenuto in Australia nel 2001 quando si accusarono i musulmani di usare i loro figli per ottenere lo *status* di rifugiato. Mi sento di dover obiettare su questo punto in quanto, a differenza di quanto avvenuto in Australia, ossia una vera e propria campagna denigratoria costruita su una falsa notizia, gli autori antichi costruiscono le loro argomentazioni basandosi su un dato di fatto incontrovertibile, ossia la presenza di aree di sepolture infantili nei contesti punici. Azize infine espone una sua possibile interpretazione mettendo a confronto i dati archeologici ed epigrafici fenicio-punici con un passo contenuto nel racconto ugaritico che narra le vicende mitiche di Krt trovando delle "puntuali" connessioni tanto da affermare che «it appears to me that the *mlk 'dm* may refer to a "sacrifice of reddening", as in the Krt poem» (p. 201). Azize, sulla base della sua teoria, opera una rilettura dell'intera documentazione sostenendo che molti dei testi utilizzati dagli studiosi come prove della pratica del sacrificio infantile in realtà parlano di un sacrificio *per* i bambini e non *di* bambini. Pur trovando stimolante la proposta interpretativa vi sono dei punti non sufficientemente chiariti dall'Autore stesso. Azize propone un'associazione tra testo ugaritico e documentazione fenicio-punica non solo mettendo a confronto fonti di epoca e funzione diversa, ma portando come prova soltanto gli elementi che permettono una concordanza e tralasciando, invece, le questioni problematiche che dovrebbero essere ben argomentate. Alla fine del contributo resta aperta, a mio parere, una questione: come si concorda la tesi secondo la quale «the totality of evidence points not to sacrifice of children, but sacrifice for

children, for their birth and for their well-being» (p. 202), con la presenza di deposizioni infantili in uno spazio comunemente chiamato *tofet*, ma che per Azize dovrebbe essere invece denominato *crematorium*?⁷

S. Jackson nel suo contributo (*Phoenicians and Assyrians versus the Roving Nomad: Western Imperialism, Western Scholarship and Modern Identity*, pp. 207-223) presenta uno studio storiografico sulle prime indagini archeologiche nell'area vicino-orientale della seconda metà dell'Ottocento e sui risvolti politici ed ideologici che questi studi hanno avuto. Jackson esplora un tema di storia moderna ossia il tentativo delle comunità cristiane in Libano e in Iraq di connotarsi come discendenti di antiche popolazioni per legittimare il loro ruolo e la loro posizione. Gli studi di Renan (1862) sui Fenici crearono un legame di discendenza tra gli antichi Fenici e i Maroniti, legame che venne subito adottato dai Maroniti stessi come elemento sul quale costruire la propria identità e motivare le proprie aspirazioni di indipendenza. Allo stesso modo gli studi di Layard nell'area dell'Alta Mesopotamia portarono all'identificazione dei Nestoriani come discendenti degli antichi Assiri e quindi legittimi eredi di quel territorio in contrasto con i Turchi. È all'archeologo Rassam che si deve il primo utilizzo del termine "assiro" per identificare i Nestoriani, identificazione sostenuta anche in questo periodo da eminenti studiosi della cultura assira come Parpola e Frye.

Conclude il volume l'intervento di L.R. Sidall (*A Re-examination of the Title ša reši in the Neo-Assyrian Period*, pp. 225-240) che affronta criticamente la questione del termine *ša reši* interpretato dalla maggior parte degli Assiriologi come un titolo strettamente associato, nel periodo medio e neo-assiro, ad una determinata categoria di funzionari della corte assira, ossia gli eunuchi. L'Autore riesamina il significato e il ruolo del *ša reši* nel periodo neo-assiro sostenendo che le fonti del periodo precedente non confermano questa associazione ruolo-categoria, ma suggeriscono soltanto una carica di corte. Siddall, basandosi sulla documentazione iconografica e argomentando ogni elemento con riferimenti puntuali e con una ricca bibliografia, sostiene che non tutte le raffigurazioni di uomini senza barba possono e devono essere identificate come immagini del *ša reši*. Soltanto nel periodo persiano coloro che ricoprono questa carica sono sicuramente eunuchi e la menzione di questi personaggi nelle fonti bibliche (Gen 40, 7; Is 56, 3-5), nelle quali sono chiaramente definiti eunuchi, deve essere datata proprio al periodo persiano. Basandosi su uno studio di Parpola, l'Autore propone di identificare il *ša reši* come un funzionario reale connesso al culto della dea Ishtar. Per Siddall l'ambiguità di questo personaggio e il suo carattere femminile sono da connettere all'associazione con il culto della dea Ishtar, divinità connessa alla liminalità e alla congiunzione degli opposti (p. 235).

Gli atti del convegno contengono un'ampia ma non pienamente coerente serie di contributi che soltanto in parte analizzano l'epica di Gilgamesh da varie angolazioni. Nella pubblicazione viene operata una divisione in tre sessioni: all'interno di queste sessioni però c'è poca interazione tra i contributi e soprattutto manca una coerenza tematica e metodologica. La particolarità di questo

⁷ Su questo tema molto dibattuto e sulla recente bibliografia rimando a P. Xella, *Del "buon uso" di Angelo Brelich: sacrifici umani e uccisioni rituali*, in I. Baglioni (ed.), *Storia delle Religioni e Archeologia. Discipline a confronto*, Alpes, Roma 2010, pp. 303-309.

volume consiste nella sua atipicità, essendo essenzialmente costituito da contributi di studiosi australiani che si avvicinano al tema in maniera “nuova”, ossia analizzando specifici aspetti del testo e del personaggio Gilgamesh in modo originale ed autonomo, senza aderire a filoni di studi. In questo risiede l’elemento innovativo, ma anche il limite di questo volume: alcune volte, infatti, i contributi presentati rivelano una non perfetta conoscenza della storia degli studi presentando delle proposte come interpretazioni innovative, ma in realtà proponendo ipotesi già precedentemente avanzate, criticate e riformulate nel più ampio consesso internazionale.

Marta Rivaroli

M. Giorda - A. Saggiaro, *La materia invisibile. Storia delle religioni a scuola. Una proposta*, EMI, Bologna 2011, pp. 240. ISBN 978-88-307-1959-0.

«Questo libro si rivolge a tutti coloro che ritengono [...] che la questione religione/religioni sia centrale nella realtà contemporanea [...] Coloro che sono disposti a capire che la nostra vita di tutti i giorni, ormai, è fatta di contatto con tradizioni culturali e religiose differenti. Coloro che pensano che solo la conoscenza possa contribuire a costruire dinamiche serie e radicate di convivenza» (p. 16). È con questa dichiarazione che Mariachiara Giorda e Alessandro Saggiaro consegnano ai lettori *La materia invisibile. Storia delle religioni a scuola. Una proposta*. Scritto «in perfetta sintonia, condividendo discussioni e posizioni» (p. 24), il testo vuole essere un utile strumento di lavoro e di informazione per tutti coloro – intellettuali, associazioni, genitori, insegnanti – che «a fasi alterne» hanno sollevato «il tema dell’ora di religione e dell’ora delle religioni» (p. 11) e per chi – politici e governanti – è impegnato «a tradurre in progetti legislativi le istanze sociali diffuse» (p. 17). Coerentemente con tali premesse, la «proposta», cui si accenna nel sottotitolo, è presentata dagli stessi autori come una «proposta politica»: introdurre nelle scuole di ogni ordine e grado un’«ora di Storia delle religioni», che non sia in alternativa o in contrasto con l’ora di religione, ma che completi la formazione dello studente, integrando l’approccio fideistico-confessionale dell’insegnamento della religione cattolica con un approccio storico-scientifico, in cui lo studio delle religioni sia educazione alla conoscenza dell’altro e al rispetto delle differenze.

Il problema della collocazione dell’ora di Storia delle religioni in relazione all’ora di religione (quella cristiana cattolica) appare centrale sin dal primo capitolo del libro (*Religione e religioni a scuola: il contesto storico e gli sviluppi legislativi*, pp. 25-59), in cui gli autori ricostruiscono le principali tappe storiche che, a partire dalla formazione dello Stato unitario, hanno segnato l’evoluzione legislativa dei rapporti tra scuola italiana e insegnamento della religione/delle religioni. I Patti Lateranensi del 1929, il primo Concordato tra lo Stato italiano e la Chiesa di Roma, e la revisione del Concordato del 1984 emergono come i fondamentali protocolli di intesa da cui deriva l’attuale configurazione dell’Irc (Insegnamento religione cattolica) all’interno del panorama scolastico nazionale: un’ora non obbligatoria di religione cristiana cattolica, di stampo confessionale

ma non catechetico, finalizzata alla conoscenza del cattolicesimo in conformità alla dottrina della Chiesa. Gli autori notano come la facoltà di non avvalersi dell'Irc e di optare in alternativa per differenti «attività culturali e formative» apra una sorta di «vuoto» didattico, coperto da un'offerta spesso inadeguata: tanto più inadeguata, se si considera che la contemporanea trasformazione in senso multietnico e multireligioso della società italiana suggerisce un legittimo ripensamento della normativa risalente agli anni Ottanta ed una auspicabile riconfigurazione dell'alternativa all'Irc nel senso di un'educazione ai valori del pluralismo e dell'interculturalità.

La necessità di un ripensamento delle attività sostitutive dell'Irc sposta il discorso su una delle opportunità più concrete in un Paese come l'Italia, che vanta una lunga e autorevole tradizione di studi universitari in materia di Storia delle religioni. Gli autori ripercorrono l'articolata e complessa vicenda accademica della disciplina dalla chiusura delle facoltà teologiche nell'Italia post-unitaria (1873) all'istituzione presso «La Sapienza» di Roma della prima cattedra universitaria di Storia delle religioni, affidata nell'anno accademico 1923-1924 a Raffaele Pettazzoni, per arrivare infine alla riforma del 1999 (D.M. 509) e alla nascita di una specifica classe di laurea specialistica (ora magistrale) in Scienze delle religioni (*Le scienze storico-religiose dall'università alla scuola*, pp. 60-87). Alla ricostruzione della vicenda accademica segue la storia della definizione dei contenuti disciplinari e della prassi metodologica della Storia delle religioni. In una suggestiva, per quanto sintetica, galleria di immagini, il lettore vede passare dinanzi ai suoi occhi la religione comparata di Müller, la teoria evoluzionista di Tylor, la scuola storico-culturale di Schmidt e quella sociologica di Durkheim, la fenomenologia della religione di van der Leeuw, il comparativismo storico di Pettazzoni e Brelich, che rappresenta l'approccio «tipicamente» italiano alla disciplina (*Teoria, storia e concetti della Storia delle religioni*, pp. 88-114).

Nei due capitoli successivi, l'analisi abbandona l'ambito dell'università per concentrarsi su quello della scuola. La riflessione verte rispettivamente su problemi di metodo e obiettivi formativi legati all'insegnamento della Storia delle religioni (*L'insegnamento delle religioni*, pp. 115-141) e sull'eventuale programmazione didattica della materia una volta inserita nei programmi scolastici (*Per una didattica della Storia delle religioni*, pp. 142-161). Il comparativismo storico ritorna al centro dell'analisi nella veste di grande «occasione mancata» per una corretta e fruttuosa osmosi tra scuola e università. Incline alla comparazione differenziante, all'analisi e alla comprensione del particolare attraverso il confronto tra situazioni culturali interpretabili *sub specie religionis*, il metodo brelichiano sembra rispondere perfettamente all'esigenza di un'educazione votata al riconoscimento e al rispetto delle differenze, alla conoscenza degli altri e dell'altro, alla costruzione di un senso civico di solidarietà e tolleranza. La felice convergenza tra l'approccio accademico alla disciplina e gli obiettivi formativi della scuola di ogni ordine e grado consentirebbe di procedere con relativa facilità (o quantomeno con il vantaggio di non dover cominciare *ex novo*) alla stesura di programmi e unità didattiche: «Inserita nel solco di una solida tradizione accademica, la storia delle religioni a scuola potrebbe insegnare le tradizioni religiose, la loro nascita e i loro sviluppi, attraverso il metodo storico-critico e la comparazione» (p. 148). In tal senso, la nuova materia potrebbe entrare «in un dialogo vivo con l'ambito

dell'educazione alla cittadinanza, per la contiguità delle competenze cognitive, etiche e sociali che le due discipline devono sviluppare, nei loro tentativi di generare valori civili in contesti laici e pluralisti» (p. 151).

Il tema della didattica storico-religiosa ritorna nel capitolo 6 (*Idee, esperienze, scenari*, pp. 162-200), proiettato all'interno di tre diversi scenari: politiche europee, in cui le diversità religiose emergono come una componente di primaria importanza dell'educazione interculturale; situazione italiana, con la graduale trasformazione dell'ora di religione da catechesi scolastica a «servizio educativo», rivolto a «formare» piuttosto che a «informare»; forme di dialogo interreligioso e di educazione alla cittadinanza, in cui «la conoscenza storica delle dinamiche religiose» appare – per parafrasare il titolo di un noto lavoro di Edgar Morin – come «ottavo sapere necessario all'educazione del futuro» o – per riprendere un'espressione tratta dall'ambito dell'ecologia – come strumento e garanzia di una politica di «sostenibilità culturale», incentrata sui valori della pace e del dialogo. Il capitolo si chiude con la citazione integrale del testo di due importanti documenti: il *Messaggio di Collaborazione tra le diverse religioni*, redatto dal Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso in occasione del Grande Giubileo dell'anno 2000, e il *Decalogo di Assisi per la pace*, scaturito dalla giornata di preghiera per la pace nel mondo del 24 gennaio 2002. Entrambi i documenti raccolgono e testimoniano un bisogno condiviso di una nuova educazione interreligiosa, la cui diffusione non può non riguardare da vicino le finalità formative dell'istruzione scolastica.

Il percorso tracciato dagli autori è chiaro, anzi geometrico: «Con una sorta di curva parabolica potremmo dire che dalla teoria bisogna girare sulla pratica e capire che cosa si sta, in effetti, facendo o si è fatto, e che cosa si può fare» (p. 200). Il settimo e ultimo capitolo (*Progetti*, pp. 201-234) chiude il cerchio, presentando sul duplice piano nazionale ed europeo una serie di «applicazioni didattiche sperimentali», in cui la Storia delle religioni fa la sua comparsa in ambito scolastico sotto forma di «lezioni integrative rispetto alle ore di materie storico-letterarie», di «lezioni che si svolgono all'interno dell'ora di religione», o di «proposte nell'ambito dell'alternativa» (p. 203). Tra i casi citati meritano particolare attenzione: il progetto di introduzione e diffusione della Storia delle religioni nelle scuole superiori (in particolare licei classici) realizzato a partire dal 1978 dalla cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università di Roma «La Sapienza» con una serie di lezioni integrative incentrate sullo studio storico-religioso della tragedia greca ma anche significative incursioni nell'ora di religione; l'insegnamento curricolare di Storia delle religioni (un'ora settimanale obbligatoria) tenuto a partire dal 2008 da Mariachiara Giorda presso il Liceo Sociale dei padri gesuiti di Torino; il progetto francese di un insegnamento autonomo di cultura religiosa, rivolto a tutti gli studenti del secondo ciclo del liceo con la collaborazione di insegnanti ed educatori della scuola; la realizzazione del *Syllabus* di Bradford, un pratico manuale di *Religious Education*, che mira a sollecitare attraverso questionari, domande, percorsi di ricerca, l'interesse degli studenti per la conoscenza e la comprensione del fatto religioso, in modo tale che i giovani «dovrebbero essere aiutati, al tempo stesso, a imparare *sulle* e a imparare *dalle* religioni».

L'analisi del "già fatto" prepara il terreno alla proposizione del "da farsi" (*Riepilogando. La proposta di un'ora di storia delle religioni per la scuola italiana*, pp. 235-239). Quest'ultima ottiene senso e riconoscimento all'interno del quadro delineato con chiarezza e lucidità dagli autori. Per circa un decennio, i corsi di laurea in scienze storico-religiose, avviati in gran parte del territorio nazionale, hanno prodotto potenziali docenti di una materia, la Storia delle religioni, assente dalla scuola italiana: una «materia invisibile», di cui si inizia ad avvertire in misura crescente il bisogno. Lo testimoniano la concentrazione di esperimenti didattici all'interno dell'ora di religione; l'imbarazzo degli educatori di fronte a una «contemporaneità sempre più difficile da interpretare con le categorie e con le modalità di formazione scolastica tradizionali»; l'esigenza di aggiornamento professionale avvertita dagli stessi insegnanti di religione cattolica in concomitanza con l'accentuarsi del grado di differenziazione etnica e religiosa degli studenti; la conseguente crescita di iniziative volte a sviluppare nuovi modelli educativi, come il Master universitario di primo livello in «Religioni e mediazione culturale» organizzato presso La Sapienza. È all'interno di tale contesto, per sua natura instabile e aperto al rinnovamento, che si situa «la proposta di un'ora di Storia delle religioni curricolare per le scuole di ogni ordine e grado», che affiancherebbe l'ora di religione e le altre materie scolastiche con la possibilità di creare proficui nessi interdisciplinari.

Gli autori suggeriscono che, all'interno del panorama scolastico attuale, l'ora di Storia delle religioni potrebbe colmare il vuoto didattico aperto dalla non obbligatorietà dell'ora di religione, approfondendo i linguaggi della «mediazione culturale» e consentendo l'impiego dei tanti e motivati laureati in scienze storico-religiose ancora in attesa di uno sbocco professionale praticabile. A dispetto delle indubbie difficoltà economiche ed organizzative (cui si potrebbe ovviare percorrendo la strada dei bandi pubblici con particolare attenzione al tema dell'intercultura), la proposta appare oculata e affascinante, in quanto risponde contemporaneamente all'esigenza generalizzata di costruzione di una società pluralista e tollerante e alla necessità altrettanto condivisa di creare un collegamento più diretto tra università e mondo del lavoro. Esigenze che vengono «dal basso», ma di cui si fa significativamente carico l'ambiente accademico. È questa la novità fondamentale del bel volume di Mariachiara Giorda e Alessandro Saggioro: la riscoperta del «ruolo pubblico» dell'insegnamento universitario nella consapevolezza che «una disciplina – a maggior ragione una disciplina umanistica – non può non avere il coraggio e la forza di mettersi in gioco e di promuovere una propria ricaduta significativa, diffusa, partecipata su tutta la società [...] a partire dalla costruzione di un rapporto proficuo e reciproco con il mondo della formazione scolastica» (p. 239). Una dichiarazione da sottoscrivere.

Carminè Pisano

S. Limón Olvera, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos incas y mexica*, 2ª edición, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2009, pp. 179. ISBN 9786070215827.

El texto que nos presenta Silvia Limón Olvera es una reedición revisada, ampliada y ajustada de su libro publicado en 1990, fruto de la tesis de licenciatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. De esta forma, el trabajo analiza dos pueblos americanos que alcanzaron su hegemonía en distintas y distantes regiones de América: los incas en el área andina y los mexicas en Mesoamérica y que compartieron, entre otras cosas, el haber sido a la llegada de los españoles en estas regiones los grupos dominantes. Es por ello, que contamos con una gran variedad de fuentes documentales que registran sus organizaciones políticas, económicas, sociales y fundamentalmente religiosas. Así, este libro de carácter comparativo pone en evidencia, siguiendo la línea inaugurada unas décadas atrás por Paul Kirchoff, la necesidad de comparar dos áreas de estudio, por un lado, la de los Andes y, por otro, Mesoamérica. El análisis comparativo revela que para su correcto desarrollo será necesaria la aplicación de rigurosidad y conocimiento profundo de ambas sociedades americanas en cuestión.

De manera precisa, el estudio de Limón Olvera demuestra que el método comparativo exige una mirada cuidadosa y exhaustiva por parte del investigador así como una metodología de trabajo clara a la hora de su aplicación. Así, se evidencia en las ciento setenta y nueve páginas que componen el volumen una evaluación precisa al momento de pensar qué comparar y cómo hacerlo, sin perder de vista en el análisis las particularidades y tradiciones regionales y/o locales. Tal como lo detectó la autora, las semejanzas sobre algunas concepciones acerca de la naturaleza y los dioses relacionados con ésta son notorias entre ambas áreas. Por ejemplo: el mito de origen, los lugares de dónde estos grupos surgen (la cueva de Chicomoztoc para los mexicas y la cueva de Tampu Tocco para los incas), la promesa de grandeza emitidas por sus respectivos dioses patronos y las diversas vivencias e incidentes en sus migraciones para alcanzar el lugar sagrado indicado por sus deidades para fundar sus capitales: Cusco y Tenochtitlan.

Como crítica del volumen, propongo establecer la lectura desde un pacto que requiere tres claves: la primera, es la que muestra el abordaje del mito a través de una perspectiva teórica y presenta las diferentes discusiones al respecto que llevan a Limón Olvera a marcar su posicionamiento y definición frente a los mitos de origen andinos y mesoamericanos, con especificidad en los casos inca y mexica. La segunda, se presenta en capítulos diferentes, y está en relación con los mitos de orígenes y sus respectivas narraciones variantes en los incas y mexicas. La tercera, está conformada por la aplicación de estos mitos en la organización social de estas dos sociedades. Así, podemos percibir en la lectura de esta última clave, los elementos que nos permiten observar puntos de coincidencia, como por ejemplo, es el caso de sus deidades protectoras, Viracocha y Huitzilopochtli.

Este ordenamiento propuesto, permite al lector avezado (sin ser esta una condición *sine qua non*), observar la complejidad del análisis, no sólo a partir de los distintos ámbitos geográficos, sino por medio de los puntos en común que nos exigen una lectura detenida, como por ejemplo el origen de estas sociedades

en ámbitos lacustres y sus salidas míticas de cuevas. Por ello, se agradecen los cuadros comparativos de las fuentes que estudia la autora para estos temas, y que no sólo permiten observar las diferentes variantes narrativas sino que garantizan cada detalle brindado el *corpus* documental seleccionado.

En relación con las fuentes analizadas, la riqueza de esta selección, que acompaña de manera indisoluble el análisis, es sobresaliente. Así, tanto las crónicas andinas como las mesoamericanas del siglo XVI y XVII son abordadas de manera crítica y problemática, destacando las narraciones con sus particularidades regionales. Por ello, este libro también podría ser leído desde su carácter historiográfico, campo en el cual la autora ha trabajado de manera destacada. Asimismo, debo destacar la preocupación que Limón Olvera demostró a lo largo de sus páginas para que el lector pueda comprender algunos conceptos claves andinos, como, por ejemplo, *acllas*, *mamaconas*, *huacas*, entre otros. A la vez, las imágenes que acompañan el texto permiten entablar un diálogo fluido con la problemática abordada en sus respectivos capítulos.

Silvia Limón Olvera presenta una obra por medio de la cual exhibe un aporte significativo para el conocimiento de los Andes y Mesoamérica al tratar de explicar y comprender una parte de la visión y percepción que tenían del mundo así como demostrar la importancia del estudio comparativo y los riesgos que ello conlleva. Para ello, traza de forma atrapante comparaciones entre temas comunes: el mito de origen y el lugar destacado que tienen las cuevas en estos grupos, teniendo presente la reformulación simbólica operada en los Andes y Mesoamérica, en la cual la representación del parto de la tierra adquiere una connotación sobrenatural. Por ejemplo, el capítulo dos de este libro se inicia con el análisis del mito de origen de los hermanos Ayar siguiendo el relato de la crónica de Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los incas*, ya que fue quien describió más a detalle este complejo mito. Así la autora nos demuestra los distintos grupos de las versiones que tenemos sobre esta narración de origen, enfatizando los dos polos de localización: Pacarec tampu y el lago Titicaca. Tal como lo indica Limón Olvera estos dos lugares y los sucesos que ocurren en ellos marcan un nuevo ciclo y orden en los Andes centrales, a partir de la salida de las entrañas de la diosa madre terrestre a través de una cueva, Tampo tocco, de la cual emergen cuatro u ocho pares de hermanos, según la versión, que inician el recorrido hacia el lugar prometido de asentamiento por parte de Viracocha, dios creador. Debemos señalar que estos hermanos están asociados con comunidades y en el mito, cada uno de ellos va a ser eliminado de distintas formas, quedando Manco Capac y su hermana Mama Ocllo como únicos sobrevivientes que logran llegar al valle de Cusco, fundar una ciudad e inaugurar el linaje inca. De esta forma, Silvia demuestra con claridad las secuencias que están presentes en los mitos revisados y profundiza las posibles significaciones que tienen. Esto permite pensar en torno a las oposiciones que hallamos en los discursos andinos, y específicamente en estos mitos, oposiciones basadas en ciertas actitudes corporales que se describen sobre estos hermanos: caminar, o permanecer en reposo vs. movimiento, lógica que nos permitiría significar un categoría relacionada con la noción de orden. De esta forma, se podría plantear – en base a la propuesta de Limón – que la etapa inicial estaría caracterizada por el desorden o la destrucción, que tiene lugar mientras los hermanos están caminando o en movimiento. Se podría postular,

entonces, una asociación: caminar es igual a desorden o destrucción y sólo se ordena el mundo o un aspecto de él, después de sentarse o descansar, es decir, cuando Manco Capac y Mama Ocllo se asientan en el Cusco. Así, Limón Olvera comprueba la íntima relación que existe entre el origen del mundo y la creación de los incas, que fue realizada directamente por la deidad Viracocha, mejor conocido como el “Hacedor” o Tonapa.

En el caso mexicana, este grupo sale de Chicomoztoc-Aztlan-Teoculhuacan a partir de la orden emitida por su deidad Tetzauhtéotl Huitzilopochtli quien los guió por su peregrinación, la cual estuvo signada por distintos y simbólicos acontecimientos de diversa índole. Como se observa en el capítulo tres, al comparar las distintas versiones que tenemos de estos hechos surgen estructuras narrativas que brindan y permiten asociar distintos elementos simbólicos para los estudios mesoamericanos. De este modo, el libro nos lleva a recorrer un laberinto de opciones y elecciones, de encuentros y bifurcaciones, de continuidades y rupturas, que la autora ha podido conectar en base a un cúmulo de evidencias de diversa índole y relevancia. Quien se acerca a esta obra dispone de una prolija exposición y análisis de diferentes relatos que explican el origen de los grupos incas y mexicas y su utilidad es en verdad grande, pues el lector puede entrar en contacto con una serie de elementos constitutivos de la antigua realidad desaparecida con la Conquista española en estos territorios. Es indudable que este libro vino a enriquecer los estudios andinos y mesoamericanos a la par de todas sus virtudes historiográficas, ya que propone una lectura comparativa entre ambas sociedades pero que contempla, al mismo tiempo sus particularidades. Por último el libro propone analizar la relación que tuvo la política y la sociedad con la religión y la forma como ésta incidió en el desarrollo histórico de los incas y mexicas. Y al finalizar su lectura, no podemos sino quedar a la espera de las próximas publicaciones de la Dra. Silvia Limón Olvera.

Clementina Battcock

C. Bonnet - C. Ossola - J. Scheid (eds.), *Rome et ses religions. Culte, morale, spiritualité. En relisant Lux perpetua de Franz Cumont*, in «Mythos. Rivista di Storia delle Religioni» suppl. 1 n.s. (2010), pp. 145. ISBN 978-88-8241-355-2.

La rivista di Storia delle Religioni dell'Università di Palermo, Mythos, per inaugurare una nuova serie di supplementi accoglie gli atti della *Journée d'étude* tenuta il 31 marzo 2010 al *Collège de France* e intitolata “Franz Cumont revient au Collège de France. Rome et ses religions: culte, morale, spiritualité”⁸. Questa giornata di studio è stata organizzata in occasione della riedizione di *Lux perpetua*, a cura di André Motte e Bruno Rochette (Bibliotheca Cumontiana, Opera maiora 2 / Nino Aragno Editore, Torino 2010). In effetti, in questi ultimi anni, i

⁸ Il titolo della giornata di studio «Franz Cumont revient au Collège de France», è dovuto al fatto che Cumont è stato due volte al *Collège*: una prima volta nel novembre del 1905 per una serie di conferenze su *Les religions orientales dans le paganisme*, che sarà in seguito pubblicata, e una seconda volta nel marzo del 1943 per presentare le sue ricerche relative alle idee romane circa la vita dopo la morte.

progressi degli studi storiografici, generati particolarmente dalla squadra messa in opera da Corinne Bonnet, ci permettono di riscoprire l'importanza dei lavori di Franz Cumont ma anche di esplorare, su basi rinnovate, i campi di studio messi in luce dallo studioso belga.

Questa "riscoperta" degli studi cumontiani si svolge intorno a due assi. Un primo asse, di grande rilievo, è appunto la riedizione completa delle opere del *maestro*, nella collezione Bibliotheca Cumontiana pubblicata dall'Accademia Belgica e dall'editore Nino Aragno di Torino, in collaborazione con l'Istituto Storico Belga di Roma. Così, nel 2006, è stato stampato il primo volume, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, a cura di Corinne Bonnet e Françoise Van Haepere, cui ha fatto seguito, nel 2010, l'ultimo libro scritto da Cumont, *Lux perpetua*, pubblicato postumo nel 1949 da Geuthner. Parallelamente a questo lavoro di ampio respiro, gli studiosi riflettono sull'importanza, il contenuto e la portata delle opere cumontiane, dando, o ridando, vitalità a un campo scientifico di grande rilievo. Così, nel 2006-2007, sono stati organizzati tre grandi convegni sui culti orientali nel mondo greco e romano⁹ e, nello stesso modo, questo supplemento a *Mythos* contiene le conclusioni della giornata di studio dedicata a Cumont e ai suoi lavori sulla concezione della morte e dell'aldilà nell'antichità. Queste iniziative consentono di ravvivare l'interesse per questo monumento di scienza e di letteratura, così, nell'introduzione, John Scheid ricorda l'importanza della figura di Franz Cumont e lo definisce come «l'un des grands savants et esprits de la première moitié du xx^e siècle».

Walter Geerts (p. 1-8), direttore dell'Accademia Belgica, ritorna sulla storia del istituto belga e sulla sua creazione, che fu possibile grazie a un *triumvirat* composto da Franz Cumont, Henri Pirenne, specialista del Medioevo, e del ministro ed ex governatore del Congo belga, Maurice Lippens. Ricordare che l'Accademia belga fu inaugurata il 7 maggio 1947, poco prima della morte di Cumont e senza la sua presenza, ha senso solo se abbiamo in mente il ruolo fondamentale dello studioso belga. In effetti, prima di morire, egli fece dono della sua biblioteca personale all'Accademia. Come sottolinea Walter Geerts, non è questione di una semplice donazione, ma di un vero e proprio "testament d'érudit". Infatti, il grande specialista dell'aldilà porta lo sguardo sul suo *afterlife*. I suoi volumi costituiscono in qualche modo un "catalogo" di vita ed il riflesso dell'evoluzione di un pensiero. Si tratta allora di una vera e propria riflessione, alla soglia della sua morte, sulla sopravvivenza della biblioteca e del suo contenuto scientifico. La vendita all'asta, alla sua morte, della biblioteca non garantiva la sopravvivenza

⁹ Le relazioni di questi convegni sono state pubblicate in tre volumi: C. Bonnet - J. Rüpke - P. Scarpi, *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Franz Seiner Verlag, Stuttgart 2006; *Les "religions orientales": approches historiographiques / Die "orientalischen Religionen" im Lichte der Forschungsgeschichte*, in «Archiv für Religionsgeschichte» 8(2006), pp. 151-271; C. Bonnet - S. Ribichini - D. Stuernagel, *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico: modalità di diffusione e processi di interferenza: atti del 3° colloquio su "Le religioni orientali nel mondo greco e romano" Lovenjo di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006* (Mediterranea IV), Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2007; C. Bonnet - V. Pirenne-Delforge - D. Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Belgisch Historisch Instituut, Brussel-Rome 2009.

za materiale dei libri. Il dono sembra allora la migliore soluzione per assicurare una lunga vita a quelli e al lavoro di tutta una vita. Offrendo alla posterità i suoi libri, Cumont si assicura in qualche modo l'immortalità. Così, ripubblicare le sue opere significa prima di tutto offrire omaggio ad un grande uomo di scienza, ma anche seguire il suo testamento alla lettera e dare un senso alla sua eredità scientifica e spirituale.

Bruno Rochette (p. 9-20), uno dei curatori della riedizione di *Lux perpetua*, presenta, all'inizio del suo articolo, lo stato d'animo di Cumont mentre scriveva la sua ultima opera. Successivamente lo studioso espone il contenuto dell'opera e le tesi difese dell'autore, nonché le obiezioni che gli furono mosse per mettere in luce l'importanza della riedizione di *Lux perpetua*. Bruno Rochette sottolinea giustamente che non si tratta di pubblicare un "Cumont revu et corrigé" ma un "Cumont en lui-même".

Sarah Rey (p. 21-32) si interessa alle cancellature di tre lettere inedite di Franz Cumont, scritte nel 1905 alla vigilia della serie di corsi dati al *Collège de France* sui culti orientali. Queste cancellature mettono in rilievo le domande che si poneva lo studioso belga di fronte a questo argomento, da lui affrontato dopo le sue ricerche su Mithra¹⁰. Grazie alla lettura di queste lettere, possiamo seguire lo sviluppo dell'idea di Cumont e man mano vedere il piano di *Les religions orientales dans le paganisme romain* prendere forma nella sua mente. Inoltre queste lettere sottolineano il lavoro permanente di rielaborazione dell'autore, sempre attento ai termini che usa e spesso pronto a riformularli, dimostrando la sua preoccupazione per la terminologia. È allora rilevante notare che da un'edizione all'altra i termini "mystère" o "mystères" non sono mai cancellati, mettendo così in luce l'importanza della categoria dei misteri nell'opera cumontiana: nella prima lettera, Cumont preferisce il termine "mystère" a "culte".

Michel Tardieu (p. 33-48) esamina la controversia nata fra Franz Cumont e lo studioso tedesco Albrecht Dieterich dopo la pubblicazione nel 1903 del libro di quest'ultimo, *Eine Mithrasliturgie*, cioè cinque anni dopo il famoso *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* dello studioso belga, a proposito del papiro magico di Parigi proveniente da Tebe in Egitto. Michel Tardieu ripercorre la polemica fra i due uomini di scienza relativa all'identificazione di Dieterich del papiro come documento liturgico mitraico. La corrispondenza scientifica di Cumont e l'insieme dei suoi lavori mostrano che il suo punto di vista rimarrà immutato: rifiuta categoricamente la teoria del collega tedesco, per poi ripetere che la presunta liturgia mitraica è né liturgia né mitraica. Come al solito, la presa di posizione di Cumont sulla *Mithrasliturgie* infiammerà i dibattiti fra studiosi e dividerà in due la comunità scientifica. Il motivo per cui Michel Tardieu ritorna a questa controversia in occasione della riedizione di *Lux perpetua* è dato dal fatto che l'ultima opera di Cumont può apparire come un anti-*Mithrasliturgie* o meglio come la risposta a due opere di Dieterich, *Nekyia* e *Mithrasliturgie*.

¹⁰ Già al inizio del secolo, Franz Cumont si fece conoscere come grande specialista del dio persiano grazie alle sue due opere dedicate a quest'ultimo: *Textes et monuments figurés relatifs au culte de Mithra* (1896-1899) e *Les mystères de Mithra* (1900).

Françoise Van Haepereen (p. 49-62) si interessa ai “médecins de l’âme”, cioè ai sacerdoti dei culti “orientali”, figure tanto care a Franz Cumont. Egli attribuiva il successo delle “religioni orientali” nel paganesimo romano alla loro superiorità morale e spirituale di fronte alla “froide religion des Romains”. In questo schema, i sacerdoti “orientali”, definiti da Cumont come dei veri e propri predicatori, «des médecins de l’âme» che propongono «des remèdes spirituels»¹¹, giocavano un ruolo fondamentale. Françoise Van Haepereen ricorda, basandosi su alcuni passi delle *Religions orientales*, le caratteristiche e le funzioni presentate dal *maestro* per giustificare l’esclusività del sacerdozio “orientale” e le loro grandi differenze con i ministri di culto della religione romana. In seguito, la studiosa si concentra sui sacerdoti della *Magna Mater*, dei quali Cumont fa un ritratto diverso dai sacerdoti “orientali” in generale. In effetti, egli si interessa di più alla dottrina trasmessa dai sacerdoti e alla loro moralità che alle loro funzioni. In seguito, la studiosa cerca di mettere in luce i contributi e le aporie delle ricerche cumontiane sui sacerdoti della *Magna Mater* alla luce dei lavori recenti. Lo studioso belga ha ben evidenziato la natura ufficiale del culto di Cibele e il carattere pubblico del suo “clero”. Tuttavia, nell’organizzazione sacerdotale del culto, ritroviamo lo schema della struttura gerarchica cattolica, sotto l’influsso degli scritti apologetici, con l’archigallo posto in cima alla piramide sacerdotale e le restanti figure sacre a lui subordinate. Alla luce degli studi cumontiani, la studiosa nota la difficoltà dello storico nel definire lo *status* dei galli nel culto romano della *Magna Mater* e nell’identificarli. Françoise Van Haepereen, basandosi sulla documentazione epigrafica e iconografica, sottolinea la complementarità degli attori del culto, che giocano ciascuno una funzione specifica durante le feste, e propone di ritornare all’identificazione di questi ritratti nei galli e di vedervi delle rappresentazioni delle sacerdotesse della *Magna Mater*.

Annelies Lannoy (p. 63-81) tratta della percezione cumontiana degli attori della vita religiosa in *Lux Perpetua*. In effetti, secondo Cumont, ogni trasformazione dell’idea romana di immortalità equivale ad una fase religiosa e morale più elevata di quella precedente. Questa evoluzione porta all’avvento del cristianesimo. Parallelamente a questo scivolamento della concezione dell’oltretomba, Cumont nota la sopravvivenza di certe credenze. In questi movimenti “religiosi”, egli distingue differenti attori: “les intelligences élevées”, vettori di questa progressione, e “les masses vulgaires” responsabili della persistenza di alcune credenze anteriori. Annelies Lannoy propone di studiare questi gruppi socio-intellettuali per comprendere al meglio il modo in cui Cumont concepiva i processi di evoluzione religiosa e cerca di mettere in rilievo i problemi posti da questa schematizzazione nel libro e nello studio della religione romana. Per strutturare l’idea complessa dell’oltretomba, Cumont fa, consciamente o inconsciamente, uso di schemi preconetti. La studiosa dimostra che lo schema proposto da Cumont “est déterminé par l’esprit chrétien de son temps et par ses propres racines socio-intellectuelles”. In effetti, il vocabolario usato dall’autore per qualificare il popolo, quindi “les masses vulgaires”, è piuttosto deterioro e tende invece a promuovere la classe intellettuale. Nasce allora una dicotomia

¹¹ F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, volume édité par C. Bonnet - F. Van Haepereen avec la collaboration de B. Toune, Aragno, Torino 2006⁵, p. 64.

fra “les sentiments instinctifs” del popolo, che spiega il loro conservativismo, e la razionalità dell’élite. Nello stesso modo, l’orizzonte cristiano del suo tempo influenza la percezione di Cumont della religione romana in termini di “fede” e di “credenze”. Tuttavia, lo studioso belga, secondo Lannoy, è cosciente che la dicotomia fra folla e intellettuali, tradizione e evoluzione, emotività e razionalità, non è sempre applicabile alla realtà romana; come dimostrano le osservazioni mosse dallo stesso Cumont nelle sue opere, talvolta fino al punto di contraddirsi.

Robin Lane Fox (p. 83-96) considera il capitolo 7 di *Lux perpetua: L’Astrologie et les morts prématurées* come “un des passages les plus approfondis du livre”, secondo la definizione legittimamente proposta dagli stessi curatori della nuova edizione dell’opera. L’autore si concentra sull’“illogisme flagrant” e la “doctrine aberrante”, temi connessi con l’astrologia e molto cari a Franz Cumont. Secondo lo studioso anglosassone, l’interpretazione di Cumont è stata distorta dall’influsso del cristianesimo: come alcuni dei primi cristiani, infatti, lo studioso belga avrebbe interpretato la visione virgiliana della realtà *infera* (*Eneide*, vi, 735-751) in base alle suggestioni provenienti dalla nozione di Purgatorio. Successivamente, Robin Lane Fox approfondisce il concetto di “illogisme”, concludendo che Cumont scrisse sì di “illogisme flagrant”, ma il termine serviva ad ammorbidire l’impatto dalla “doctrine aberrante”, di cui egli aveva evidenziato la portata nel capitolo 7 di *Lux perpetua*.

Danny Praet (p. 97-110) esamina il legame fra filosofia e religione in alcuni articoli, gli *Scripta Minora*, e mette in rilievo, nel pensiero evoluzionistico della religione sviluppato dallo studioso, il doppio ruolo, positivo e negativo, della filosofia, esposto chiaramente nei diversi capitoli di *Lux Perpetua*. Lo studioso analizza la tensione dialettica, nell’opera del *maestro*, fra la filosofia razionalista, che distrugge le tradizioni religiose, e la filosofia innovatrice, piuttosto idealistica e propagatrice di un misticismo ponderato, comparando il suo primo lavoro pubblicato, su *Alexandre d’Abonotichos, un épisode de l’histoire du paganisme au deuxième siècle de notre ère*, ai suoi scritti posteriori. In questo modo, si delinea chiaramente l’evoluzione del pensiero di Cumont, con l’individuazione di un legame fra filosofia e culti misterici. Così, l’influenza dei neo-pitagorici e degli stoici si ritrova in un gran numero di pubblicazioni di Cumont. In una seconda parte del suo articolo, Danny Praet ritorna sulla corrispondenza fra Cumont e Loisy per mettere in rilievo che lo studioso belga non si è mai pronunciato sulle questioni metodologiche. Infine, l’autore ribadisce l’importanza della figura di Cumont e del lavoro di riedizione delle sue opere.

Nell’articolo seguente, Carlo Lévy (p. 111-124) si interessa anche lui di filosofia, e soprattutto di scetticismo, epicureismo e stoicismo negli scritti di Cumont, dimostrando alcune faglie nella visione cumontiana di alcune scuole filosofiche.

Corinne Bonnet (p. 125-141), in conclusione del libro, considera *Lux perpetua* come un “testament spirituel”, cioè un’opera riepilogativa del lavoro di tutta una vita. In effetti, in un primo tempo, la storica ritraccia il percorso scientifico e intellettuale di Franz Cumont per evidenziare il “fil rouge” delle concezioni funerarie ed escatologiche che si dipana lungo le sue diverse opere. *Lux perpetua* appare dunque come l’esito di un lungo cammino. Le “vibrazioni” di questo tema, sempre presente ma mai trattato nello stesso modo, sono percepibili nei

diversi lavori dello studioso e sono già state sottolineate dai due curatori della riedizione di *Lux perpetua*, André Motte e Bruno Rochette. Insomma, Cumont ha sempre di mira un unico scopo: comprendere il passaggio dal paganesimo al cristianesimo. Inoltre, sulla preoccupazione dell'aldilà regna lo spettro delle due guerre mondiali con la loro parte di atrocità e di morte. Così, nell'introduzione di *Lux perpetua*, scritto negli anni '40, Cumont riprende le parole che aveva usato in inglese nell'*Afterlife in Roman Paganism* pubblicato nel 1922: «Jamais peut-être l'idée de la mort ne fut aussi présente à l'humanité que durant les années que nous avons vécues». Infine, Corinne Bonnet porta una nota critica sulla prefazione scritta da Louis Canet, dopo la morte del *maestro*, per mettere in luce alcuni controsensi sulla sua personalità come viene presentata da Canet. Come Walter Geerts, che definiva il dono della sua biblioteca come un "testament d'érudit", Corinne Bonnet, dopo una serie di considerazioni sull'autore, può concludere che *Lux perpetua* è davvero un "testament spirituel".

Gli atti della giornata organizzata in occasione della riedizione di *Lux perpetua* offrono al lettore una visione d'insieme del lavoro di Cumont, del contesto in cui ha scritto le sue opere, in particolare di *Lux perpetua*, e degli influssi esterni sulle sue ricerche. Gli studiosi hanno saputo rendere omaggio al *maestro*, con grande acume critico e spirito di osservazione, ma soprattutto hanno rispettato il suo testamento alla lettera, dando lunga vita ai suoi lavori. I diversi articoli raccolti in questo volume sono di grande aiuto per chi si interessa da vicino o da lontano a Franz Cumont e alla sua opera.

Marion Casaux

J.-C. Lacam, *Variations rituelles: les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la deuxième guerre punique* (Collection de l'Ecole française de Rome, 430), Ecole française de Rome, Roma 2010, pp. ix-400. ISBN 9782728308286.

Thanks to the contemporary testimony of Q. Fabius Pictor and L. Cincius Alimentus, it becomes possible to write the history of Rome in effective terms as of the Second Punic War. That conflict marked the turning-point in the evolution of Roman imperialism. Accordingly, the religious practices then current throughout the Italian peninsula possess especial interest for the student of Roman society and politics. Lacam has perceptively realised the importance of this period and his book aims to clarify the relationship of the Second Punic War to the trends that characterise religion throughout central and southern Italy in the middle Republic. To that end, he has written a book that makes extensive use of the literary, epigraphic, and archaeological evidence. The book is divided into three parts. Consisting of five chapters, the first part deals with the issue of continuity in Roman religious ritual. In Chapter I, «Une religion en crise?» (pp. 21-28), Lacam calls into question the modern historiographical view that the Second Punic War provoked a fundamental crisis within Roman religious practice. In Chapter II, «Des pratiques toujours très ritualistes» (pp. 29-98), he argues from the literary evidence that there was no discontinuity at this period

in the observance of ritual in religious practice at Rome. In Chapter III, «Des pratiques toujours communautaires» (pp. 99-115), he seeks to disprove that the political and military crisis of the Second Punic War gave rise to a new religiosity, but does recognise a tendency towards hyperbolic expressions at the communal level. In Chapter IV, «Des pratiques plus théâtrales» (pp. 117-139), he documents the quantitative and qualitative increase in spectacles of a religious nature in Rome of the middle Republic. In Chapter V, «Une nouvelle conception des dieux» (pp. 141-167), he lists the evidence for gods worshipped at Rome during the Second Punic War and argues for continuity in terms of religious *mentalité* even while recognising the introduction of many new deities. Dedicated to an examination of the evidence for Italic religious ritual, the second part consists of three chapters. With Chapter VI, «Un identique ritualisme» (pp. 173-232), Lacam reviews the epigraphic and archaeological evidence for Italic ritual and concludes that there is much overlap, but that there also exist significant differences in detail. Through Chapter VII, «Un identique communautarisme?» (pp. 233-247), he examines the evidence for the social structure of Italic religious practices, finding that here too there is much in common with what is documented for Rome in the middle Republic. By Chapter VIII, «Un identique polythéisme?» (pp. 249-260) he highlights striking similarities between the Oscan-Umbrian deities and those of the Roman pantheon, arguing that both theological systems were structurally complex and open. The third and last section consists of two chapters dedicated to the related, but distinct, issues of Romanisation and Hellenisation. In Chapter IX «La religion romaine devient-elle un modèle?» (pp. 265-294), Lacam brings the various threads together in an attempt to demonstrate that the various Italic communities yet maintained their own, distinct identities in terms of religion well into the second century BCE. In Chapter X «Une hellénisation irrésistible?» (pp. 295-328), in analogous fashion, he attempts to refute the standard view that Hellenisation had progressed considerably by the late third century BCE and that there had occurred a progressive loss of individual Italic identity in the realm of religious ritual. There follow seven pages of plates, a conclusion (pp. 329-334) in which he briefly reviews the theses of this work, a well-structured bibliography (pp. 335-375), and a very useful series of indices (pp. 377-394). The maps, plans, and reconstructions that accompany this volume are attractive and helpful, as are the painstakingly executed tables setting forth the evidence for ritual and deities (pp. 31-36, 37, 39-41, 79-83, 119-122, 125-128, 130-136, 145-156, 175-180). A revised version of the doctoral thesis defended at l'Université de Paris I in 2001, this work will be of immense interest to anyone working upon Roman religion.

There are, however, problems of content, organisation, and argumentation. These render the book problematic notwithstanding both the author's valid identification of an issue meriting treatment and the detailed analytical tables that accompany discussion. While willing to accept that the "crisis" identified by most scholars of the twentieth century is largely a modern invention, the reviewer is not persuaded by Lacam's revisionist theses that there was neither a crisis nor substantial Hellenic influence upon the nature of Roman religion at the time of the Second Punic War.

Content perhaps furnishes the greatest number of problems. First and foremost is the failure to make use of the historiographical work of Q. Fabius Pictor,

a Roman and a senator who was sent to consult the oracle at Delphi early in the Second Punic War and actually wrote a history of Rome in Greek (cf. p. 69 n. 287, which displays an undue scepticism regarding this identification). The *interpretatio Graeca* that Fabius Pictor gave to the *ludi plebei* in a work that was in all likelihood written for dissemination within the Hellenic world at the height of the Second Punic War (FHR 1 F 20 = Dion. Hal. *Ant. Rom.* 7, 71-73; M. Gelzer, *Kleine Schriften*, Steiner, Wiesbaden 1964, 3.104-110 [“Nochmals über den Anfang der römischen Geschichtsschreibung”], here 107 n. 28) is of no little consequence for the overarching thesis that Lacam seeks to demonstrate. Naturally, in view of this *lacuna*, there is no use made of the fundamental contributions to Roman historiography that were published by Chassignet¹² in French and Beck and Walter¹³ in German early in the last decade. Bibliographical shortcomings are not limited to ancient authors and modern collections of their fragments. Even though Lacam has included and made use of E.S. Gruen’s book of essays that appeared in 1990, he has failed to remark the equally important sequel that was published in 1992¹⁴. In the later volume, Gruen has provided detailed and convincing evidence for the increasing Hellenisation of Roman society that transpired over the course of the third and second centuries¹⁵. Equally serious is the failure to remark R.M. Errington’s 1988 publication dealing with the epigraphic evidence for Romans participating in Hellenic culture in the East. The fact that Romans were allowed to witness or even participate in Panhellenic games and be initiated into the Eleusinian Mysteries is of especial moment when seeking to comprehend the Hellenisation of religious practices in Italy in the late third century BCE. In short, the omissions are numerous and grave.

Organisation of material is possibly the most subjective part of the historian’s task, pregnant with consequences for the eventual findings of research. Hence, reviewers are rightly enjoined not to castigate authors for not having written the books that they themselves would have written. Yet, it seems worth remarking that the three-fold organisation of the present book creates more problems than it resolves. The attempt to deal with serially with Roman, Italic, and Hellenic is not altogether felicitous. Despite the possible risks of circular argumentation, there is much to be said for a direct comparison of the literary testimony of Livy with that of the Iguvine Tables as regards prayer and ritual. At the same time that a direct comparison of Roman with Italic and Hellenic was furnished, an attempt might have been made to provide a chronologically ordered survey of developments at Rome. Alternatively, according greater weight to the title’s reference to «central and southern Italy», the attention devoted to Rome might have been scaled back and more notice taken of long-standing Hellenic practices within cities such as

¹² M. Chassignet (ed.), *L’annalistique romaine*, 3 vols., Les Belles Lettres, Paris 1996-2004.

¹³ H. Beck - U. Walter (eds.), *Die frühenrömischen Historiker*, 2 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.

¹⁴ E.S. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Cornell University Press, Ithaca 1992.

¹⁵ R.M. Errington, *Aspects of Roman Acculturation in the East under the Republic*, in P. Kneissel - V. Losemann (eds.), *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für K. Christ zum 65. Geburtstag*, Darmstadt 1988, pp. 140-157.

Tarentum, which had been established as a Spartan colony in the Archaic period. As things stand, there is a Romano-centric cast to the book despite its avowed task of dealing with the peoples of central and southern Italy.

Argumentation suffers from vague definitions and often verges on the sophistic. Fundamental is a clear definition of the period and subject under study. In spite of the precision of the book's title, Lacam manifests a disconcerting tendency to equate the period of the Second Punic War with the third and second centuries *tout court*. For the historian such an analytical strategy is indefensible. Different decades possess different characteristics, and any study devoted to variations in religious practice cannot be based upon broad categories. The affair of the Bacchanals (186 BCE) says little about Rome in the aftermath of Cannae (216 BCE). Turning from definitions to means of arguing, the reviewer finds descriptions such as "très complexe" (p. 295) of little use. We must agree with Lacam that it is laudable that in recent years scholars have begun to appreciate that acculturation is not a unilateral phenomenon. However, Lacam's attempts to downplay the Hellenisation of the Italian peninsula at the time of the Second Punic War run counter to the evidence that he himself cites and seem overly subtle. Items such as the introduction of the *ludi Apollinares* in 212 BCE (p. 314), the decision taken in 205 BCE to establish the *ludi Megalenses* (p. 163; cf. p. 304), and the Orphic-Demetriac nature of the triad of Persephone-Demeter-Hades in the Table of Agnone (p. 325) are indicative of the increasing presence of Hellenic ideas within the religions of Rome and other Italian communities at the time of the Second Punic War. Even if heterogeneity is manifest in items such as the temple of San Leucio at Canosa (p. 312), the rhetorical strategy of downplaying the significance of Hellenic influence in the monuments such as the temple-complex of Pietrabbondante (p. 297, with fig. 11) and the sanctuary of Juno at Gabii (p. 305, with figs. 13-14) seems counter-productive. Created subsequent to the Roman destruction of the kingdom of Macedon in 168 BCE, these monuments are the tangible consequences of the Roman military presence in the Aegean. The Italian allies who had made Roman victories possible themselves engaged in emulation of Hellenic culture (P.A. Brunt, *Italian Manpower, 225B.C.–A.D. 14*, Oxford University Press, Oxford 1971, for the considerable Italian component of Roman armies in this period). Most damaging of all perhaps is Lacam's failure to appreciate that continuity is more discernible in terms of the material record because of the simple fact that the two religious systems involved (Hellenic and Roman/Italic) were accommodating, rather than exclusive as is the case with Christianity or Judaism.

Perhaps a closing word or two should be dedicated to one of the sources used by Lacam. Contrary to what might have been thought, the Iguvine Tables are not a standard element in the reading-list for graduate students, much less for undergraduates. This neglect is reflected in their omission from the standard anthologies of sources for the history of ancient Rome. Space is given to citations from Cato the Elder's *De Agricultura* and Augustine of Hippo's reworking of material found in Varro's *Antiquitates*, but there is not a hint of the existence of this important epigraphic collection¹⁶. Details matter, and it is true that Oscan/

¹⁶ E.g. J.A. Shelton, *As The Romans Did: A Sourcebook in Roman Social History*, Oxford

Umbrian is not the same category as Roman/Latin. Nonetheless, it is impossible to read the Iguvine Tables and not be struck by the fact that they accord well with the exiguous hints of archaic Roman religion to be found scattered in the Latin literary tradition. The impression to be had from reading these epigraphic documents is that of visiting a remote village in northern Québec or a Hutterite colony in South Dakota. Everything is subject to change, but in these communities, thanks to what has been defined by modern linguists as the “law of the margin”, we can hear a language very similar to that spoken centuries ago. Going so far as to indicate explicitly what formulae are to be pronounced, the Iguvine Tables allow us to hear the language being spoken in Rome in the third century BCE, or something very similar. Medius Fidius and Mater Matuta of the late Republic or early Principate are the relatively unchanged survivors of archaic Roman religion, whereas the generic pantheon of Jupiter, Mars and the like is the result of acculturation under Hellenic influence. As in Hellas, so in Rome the deities lost their particular, local identities as an attempt was made to recognise their identification with deities elsewhere in the Graeco-Roman world. This was no small revolution in terms of *mentalités*, and it is a pity that Lacam’s focus upon detail obfuscates this occurrence. The phenomenon seems comparable to what occurred when the Spanish sought to make sense of the religious systems of the Amerindians in the sixteenth and seventeenth centuries. Discussing various aspects in detail but failing to cite more than individual words or snippets of phrases, Lacam’s book nonetheless provides a useful starting-point for further reflection upon the Iguvine Tables as evidence for this phenomenon.

To conclude, Lacam has produced a monograph that boldly attempts to rewrite the history of religion in central and southern Italy in the middle Republic. Although frequently far from convincing in his treatment of the evidence and conclusions that follow therefrom, he provides what is a stimulating and useful review of the problem. For that reason we are in his debt and look forward to his finishing a new edition of the Iguvine Tables in the not-too-distant future as well as making substantive contributions to the ongoing inventory of the cultic sites of ancient Italy.

Richard Westall

University Press, Oxford 1988; M. Reinhold - N. Lewis (eds.), *Roman Civilization: Selected Readings. The Republic and the Augustan Age*, Columbia University Press, New York 1990³; cf. M. Beard - J.A. North - S.R.F. Price (eds.), *Religions of Rome: A sourcebook*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 9-10, where an excerpt is prefaced by the warning that the translation may be vitiated by knowledge of Roman ritual.