

RECENSIONI

Alessandra Rolle, *Dall'Oriente a Roma. Cibele, Iside e Serapide nell'opera di Varrone*, ETS, Pisa 2017, pp. 255.

Alessandra Rolle amplia in questo volume il tema oggetto della sua tesi di dottorato, che si fermava all'analisi delle modalità di rappresentazione del divino nelle *Menippeae* di Varrone. Negli anni successivi, la studiosa ha dedicato numerosi altri studi a temi di storia della religione romana¹ e in questo libro, che nasce da un lato come completamento della tesi, ma che è anche una *summa* e un approfondimento dei temi trattati nei precedenti contributi, sceglie di concentrare il suo interesse sulla ricezione dei culti orientali a Roma, e in particolare sui frammenti varroniani. Pertanto l'esame viene esteso anche alle *Antiquitates rerum divinarum*, al *De lingua Latina*, al *De gente populi romani* e al *De vita sua* che fanno riferimento alle divinità di Cibele, Iside e Serapide, cercando in tal modo di ricostruire l'atteggiamento varroniano nei confronti di questi culti.

Il periodo tormentato nel quale si muoveva Varrone era quello dell'ultimo secolo della repubblica, caratterizzato da guerre civili e da un'inevitabile, consequenziale crisi identitaria della popolazione. In un contesto di questo tipo «l'opera erudita e antiquaria di Varrone avrebbe reso ai Romani, che vagavano come stranieri nella loro patria, piena coscienza di se stessi, fornendo loro l'identità culturale perduta» (pp. 16-17). Varrone era visto fin dai contemporanei come “sistematore” del patrimonio divino², e rappresenta per noi la più importante fonte letteraria sull'introduzione dei culti orientali a Roma, almeno per quanto riguarda l'età repubblicana. In questo senso dunque l'opera di A. Rolle si pone come un contributo, fortemente innovativo, alla definizione del panorama culturale romano del I secolo a.C. Prima di lei pochi avevano compiuto studi su questi temi³, ma nessuno si era anco-

¹ Cfr. *Il motivo del culto cibeleico nelle Eumenides di Varrone*, «Maia» 61 (2009), pp. 545-563; *Il fr. 191 B. delle Menippeae di Varrone. Una testimonianza tardo-repubblicana del culto di Iside a Roma?*, «Prometheus» 38 (2012), pp. 133-144; *Testam sumit homo Samiam sibi. Una proposta di lettura in chiave cibeleica di alcuni frammenti del VII libro delle Satire di Lucilio*, «Mus. Helv.» 70/2 (2013), pp. 214-219; *Due frammenti menippeei di parodia filosofico-religiosa. I fr. 582a-b e 583 B.*, «Philologus» 157 (2013), pp. 283-290; *Ritmi frigi e sensibilità romana. Un connubio impossibile?*, in I. Baglioni (a cura di), *Ascoltare gli Dei / Divos audire. Costruzione e percezione della dimensione sonora nelle Religioni del Mediterraneo antico*, Roma 2015, pp. 153-161; *Ego medicina Serapi utor. Les Ménippées de Varron et le culte de Sérapis dans la Rome tardo-républicaine*, in B. Amiri (ed.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon 2016, pp. 29-40.

² Sul ruolo di Varrone nella sistemazione del sapere tradizionale si suggerisce, oltre al rimando proposto dall'autrice a B. Cardauns, *Marcus Terentius Varro. Einführung in sein Werk*, Heidelberg 2001, anche un confronto con M. Salvatore, *La riscrittura dei saperi. Ragione e spirito critico a Roma alla fine della repubblica*, «Medit. Ant.» 2 (1999), pp. 419-427.

³ Cfr. ad esempio D. Romano, *Varrone e Cibele*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, 2, Rieti 1976, pp. 495-506, in cui si analizzano 12 frammenti della satira varroniana *Eumenides* relativi al culto di Cibele, o M. Leigh, *Varro and the Coming of the Magna Mater* (*De lingua latina VI 15*),

ra posto come obiettivo un'analisi sistematica di tutti i frammenti varroniani in quest'ottica e una riflessione sull'opinione di una figura poliedrica come quella di Varrone riguardo alla diffusione dei culti orientali nel mondo occidentale. Apprezzabile è l'organizzazione capillare del volume, strutturato in due parti simmetriche che affrontano rispettivamente il culto di Cibele e quello di Iside e Serapide. Ognuna di queste parti, dopo una premessa che introduce le tappe principali della diffusione del culto delle tre divinità a Roma, propone un esame dei singoli frammenti e un capitolo a ogni opera varroniana⁴, e si conclude con un'efficace sintesi che evidenzia i punti salienti della trattazione e il pensiero dell'autrice circa le questioni più spinose. La formazione filologica di A. Rolle emerge dal criterio empirico con cui si muove, partendo sempre, prima di lasciarsi andare a considerazioni di carattere più generale, dal testo varroniano, tradotto e spesso corredato di un apparato critico, che viene vagliato attentamente approfondendo le congetture più interessanti e i problemi filologici più rilevanti ai fini dell'analisi condotta⁵. Essendo la produzione varroniana per gran parte di tradizione indiretta e giunta fino a noi in uno stato gravemente frammentario, è fondamentale il tentativo operato da A. Rolle di ricostruire il contesto all'interno del quale i frammenti dovevano essere inseriti. Di ogni frammento è inoltre indicata la provenienza: 25 ci sono giunti dal *De compendiosa doctrina* di Nonio Marcello⁶, fonte per le *Saturae Menippeae*, 7 dal *De civitate Dei* di Agostino⁷, uno dal commento all'Eneide di Servio Danielino⁸, due dall'*Ad nationes* di Tertulliano⁹, e uno anche dall'*Ars grammatica* di Carisio¹⁰.

La prima parte (pp. 25-122) è dunque dedicata a Cibele, o meglio alla *Magna Mater* (o *Mater deum*), per usare i termini latini con cui Varrone sempre si riferisce a lei (cfr. p. 21). Era il 204 a.C. quando a Roma, grazie a un responso dei libri Sibillini, venne ufficializzato il suo culto, mentre si dovette aspettare la piena età imperiale per l'ufficializzazione del culto del paretro della dea, Attis, probabilmente già presente a Roma, ma venerato solo in forma privata. L'ufficializzazione di un culto di origine orientale portava con sé il problema dell'accettazione di una cultura che a Roma era vista da molti come estranea, distante dalla latinità e simbolo di un mondo che non tutti erano pronti ad accettare. La diffidenza nei confronti dei culti orientali si inserisce, dunque, nel più ampio quadro del dibattito che vedeva contrappo-

«Maia» 56 (2004), pp. 9-15, dove si compie un'analisi critico-esegetica del controverso passo in cui Varrone parla dell'introduzione della *Magna Mater* nel mondo romano, o ancora, in parte, A. Arena, *La figura di Serapide nelle testimonianze degli autori latini e greci d'età romana*, «Latomus» 59 (2001), pp. 57-60.

⁴ L'ordine con cui si affrontano le opere varroniane è cronologico, e viene spiegato dettagliatamente a p. 22: *Saturae Menippeae*, *Antiquitates rerum divinarum*, *De lingua Latina*, *De gente populi Romani*, *De vita sua*.

⁵ L'apparato critico, come specificato nell'*Introduzione* al volume (pp. 11-23), riproduce in parte quelli delle edizioni critiche di riferimento, ma opera spesso scelte testuali differenti, rendendone conto nel commento.

⁶ Fr. 143, 149, 150, 132, 131, 151, 119, 140, 130, 120, 121, 155, 133 B (relativi a Cibele nella satira *Eumenides*); fr. 364, 540, 79, 275 B (relativi a Cibele in altre *Saturae Menippeae*); fr. 191, 152, 138, 139, 128, 129 B (relativi a Iside e Serapide nelle *Eumenides*); fr. 438, 439 B (relativi a Serapide nello *Pseudolus Apollo*).

⁷ Fr. 267, 268 C (relativi a Cibele nelle *Antiquitates rerum divinarum*); fr. 12a, 12b, 12c, 12d, 14 Fr (relativi a Iside e Serapide nel *De gente populi romani*). Sul modo con cui Agostino polemizza con gli scritti di Varrone sulla religione romana si può considerare lo studio di G.J.P. O'Daly, *Augustine's Critique of Varro on Roman Religion. Religion and Superstition in Latin Literature*, «Nott. Class. Lit. Stud.» 3 (1996), pp. 65-75.

⁸ Fr. 269 C, relativo a Cibele nelle *Antiquitates rerum divinarum*.

⁹ Fr. 46a, 46b C, relativi a Iside e Serapide nelle *Antiquitates rerum divinarum*.

¹⁰ Fr. 1 Peter, relativo a Iside e Serapide nel *De vita sua*.

sti ellenismo e romanità, e che permeava molti aspetti della società romana nell'ultimo secolo della repubblica, forse proprio a causa dell'infuriare delle guerre civili. Questo dualismo, che la studiosa evidenzia tanto nel sottolineare la presenza a Roma di due culti differenti per onorare Cibele, uno frigio e uno romano, quanto nell'intitolare il capitolo di sintesi *Cibele mater magna. Tra rifiuto e integrazione* (pp. 117-122), si rifletteva nello stesso Varrone, che provava probabilmente un misto di attrazione e repulsione nei confronti dei culti orientali¹¹.

Il capitolo iniziale di questa prima parte, *Cibele nelle Saturae Menippeae. I due volti di una dea* (pp. 31-91) è dedicato all'analisi dei 17 frammenti di quest'opera varroniana all'interno dei quali si può riscontrare un riferimento, più o meno esplicito, alla dea. La parte più consistente dei frammenti, 13 dei 17 totali¹², è individuata all'interno della satira *Eumenides*, cui è dedicato un lungo paragrafo (*Megalesie e riti di marzo nelle Eumenides*, pp. 31-71) volto a evidenziare la preferenza varroniana per il culto romano della dea, e la sua ironia pungente nei confronti di quello invece *more Phrygio*, descritto dall'autore come esempio di dissolutezza e barbarie, di quella *insanitas* che costituiva probabilmente il tema portante della satira. Il culto romano a base aristocratica, quello espresso nei giochi annuali *Megalesia*¹³, era invece quello cui si sarebbero dovuti rivolgere i «*boni cives Romani* fedeli al *mos maiorum* che, al pari suo, dovevano guardare con apprensione alla pratica dei rituali *furiosi* dei Galli nel cuore della loro città» (p. 67). Un aspetto che mi pare importante sottolineare è l'idea di impostare l'analisi da un punto di vista, per così dire, sensoriale: dopo il primo frammento, estraneo alla vicenda ma importante per ricostruirne la cornice introduttiva (fr. 143 B), il protagonista della satira è attratto dalla musica del rituale che si svolge nel tempio (fr. 149 B)¹⁴, e riferiti all'udito sono anche i fr. 150, 132, e 131 B, tasselli sonori che vengono aggiunti al mosaico, per usare le parole dell'autrice (p. 48). Dal fr. 151 B la terminologia varroniana, e di conseguenza anche quella di A. Rolle, cambia; si passa a descrivere visivamente ciò che circonda l'"eroe" e a utilizzare verbi e sostantivi strettamente connessi alla sfera del vedere, fino ad arrivare a coinvolgere il protagonista in prima persona nel 153 B, in cui è descritto il suo travestimento. Mi pare importante segnalare l'ipotesi avanzata dalla studiosa riguardo all'interpretazione del fr. 151 B: richiamandosi alla pratica dell'evirazione, che probabilmente si compiva durante il *dies sanguinis*, propone di interpretare la scena fornendo l'icastica immagine dei sacerdoti che tentavano di strappare dall'altare un neo-Gallo che, dopo il sacrificio della propria virilità, era probabilmente rimasto paralizzato dal dolore. «Si tratterebbe evidentemente», scrive A. Rolle, «di una rappresentazione totalmente fantasiosa e paradossale del rituale del *dies sanguinis*, consona allo spirito menippeo», di una rappresentazione grottesca che ben si concilia con l'immagine di follia che Varrone voleva trasmettere. Questa ipotesi, a sostegno della quale sono riportate le citazioni di alcuni passi di Lattanzio e di Plutarco¹⁵, spiegherebbe anche il cambiamento di soggetto, lo scarto

¹¹ A. Rolle rimanda, per una trattazione esauriente su questo tema, a Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles 1997, pp. 242-259; si sottolinea in particolare il fascino esercitato dalle divinità di Iside e Serapide, adatte a soddisfare i bisogni spirituali dei concittadini.

¹² Vengono esclusi dall'analisi il frammento 456 B e quelli appartenenti alla menippea *Mysteria*, perché privi, a parere dell'autrice, di elementi che li possano riconnettere con certezza alle divinità oggetto del suo studio, cfr. p. 17. Il considerare anche il fr. 143 B rappresenta, rispetto ad esempio all'opera di Romano (cfr. *supra*, nota 3), una novità: si tratta infatti di un frammento diverso dagli altri, appartenente con ogni probabilità alla cornice introduttiva del cosiddetto "episodio di Cibele".

¹³ Cfr. M.V. Cerutti, *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi*, Milano 2014, p. 237.

¹⁴ Sul ruolo della musica nel culto delle divinità di Cibele e Attis cfr. C. Pavolini, *La musica e il culto di Cibele nell'Occidente Romano*, «Arch. class.» 66 (2015), pp. 345-375.

¹⁵ Lact. *epit.* 18.4; Plut. *Nic.* 13.3, cfr. pp. 51-52.

dalla prima alla terza persona plurale che spesso ha creato problemi nell'interpretazione del fr. 132 B¹⁶. Degna di nota è la precisa analisi lessicale proposta in particolare nei fr. 119, 140, 130 e 120 B, grazie alla quale si evidenziano termini di conio varroniano, come *gallentes* o *pruditem*, e il modo in cui l'impreziosirsi del lessico sarebbe volto a un elogio antifrastico e sarcastico dei Galli. Nella conclusione di questo paragrafo, sicuramente il più ricco del volume, è ricostruito il quadro complessivo dell'intera vicenda narrata, all'interno del quale vanno inseriti i singoli frammenti e si istituisce, con un richiamo a M. Fucecchi¹⁷, l'interessante paragone con le *Eumenidi* eschilee, che ben spiega la duplicità della dea e del culto a lei dedicato, nonché l'evoluzione della figura di Cibele stessa dopo la sua introduzione a Roma. Per quanto riguarda i frammenti che non appartengono alle *Eumenides*, sono presentate nel paragrafo *Il culto cibeleo negli altri frammenti menippeei* (pp. 71-87) quattro testimonianze, relative alle satire Ὀνος λύρας, *Testamentum*, *Cycnos* e *Marcipor*, molto frammentarie, ma inserite all'interno della trattazione con valide argomentazioni da A. Rolle¹⁸, che non trascurava di interrogarsi sul ruolo che esse avrebbero potuto rivestire all'interno delle rispettive satire. Conclude il capitolo un confronto fra *Le Menippeae* e *l'Attis di Catullo* (pp. 87-91), in cui sono evidenziati, in particolare, punti di contatto tra il carne 63 catulliano e i frammenti menippeei 79, 131, 133 e 275 B. Viene proposto un confronto sistematico dei passi, il cui richiamo reciproco era già stato sottolineato nel commento dei singoli frammenti e si tenta di stabilire una cronologia, peraltro resa complessa dall'incerta datazione di entrambe le opere¹⁹.

Il secondo capitolo è dedicato a *Cibele nelle Antiquitates rerum divinarum*. «*Tellurem dicunt Matrem Magnam*» (pp. 93-104) e vi sono analizzati i tre frammenti, attribuibili al libro XVI, in cui si fa riferimento alla dea come *Tellus* o come *domina*. Riguardo all'identificazione con la Terra, probabilmente nata a livello popolare e molto diffusa negli ultimi anni della repubblica, A. Rolle propone un confronto con Lucrezio e Servio²⁰, che insieme a Varrone avevano affrontato questa sovrapposizione tra le figure con spiegazioni allegoriche probabilmente volte a giustificare «anche agli occhi degli strati più alti e dotti della società, la presenza nell'augusto pantheon romano di una divinità dai caratteri irriducibilmente barbari» (p. 95)²¹. La singolarità dell'interpretazione varroniana è costituita dalla spiegazione etimologica che ne fornisce nel fr. 268 C, che per la prima volta «spezza l'appellativo romano di Cibele» (p. 102): la Terra è «Madre, perché genera cibo; Grande, perché genera mol-

¹⁶ Tra gli studiosi che si sono occupati della questione vengono segnalati in particolare K. Lachmann e J.P. Cèbe.

¹⁷ M. Fucecchi, *Venere e Cibele nel libro IV dei Fasti. Tra "ospitalità" e integrazione*, in G. La Bua (a cura di), *Vates operose dierum. Studi sui Fasti di Ovidio*, Pisa 2010, pp. 65-92.

¹⁸ Particolarmente interessante risulta quella con cui interpreta il fr. 540 B, che pur essendo in gallici (metro generalmente connesso con il culto cibeleo) non presenta nessun esplicito riferimento a Cibele, come il secondo termine di un paragone che sarebbe stato istituito tra Attis e Adone. Acquisterebbe dunque senso, all'interno del paragrafo, la citazione di questo frammento come possibile lamento funebre per Attis, inserito nell'ambito delle morti premature e dunque per definizione prive di testamento.

¹⁹ L'ipotesi avanzata propone di considerare *l'Attis* come precedente ad almeno una parte delle *Menippeae*, supponendo che sarebbe stato più semplice per Varrone, nelle sue numerose satire, ispirarsi a un unico carne di Catullo, piuttosto che il contrario.

²⁰ Lucr. II 600-604 e Serv. *ad Aen.* III 113; Lucr. II 604-605 e Serv. *ad Aen.* III 113; Lucr. II 640-643 e Serv. *ad Aen.* III 113; Lucr. II 606-607 e Serv. *ad Aen.* III 113.

²¹ Nel volume si rimanda, a questo proposito, agli studi più approfonditi compiuti da J. Perret, *Le "Mythe de Cybèle"* (*Lucrece, II, 600/660*), «*Rev. Etud. Lat.*» 13(1935), pp. 352-356 e, più recentemente, da C. Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigia in De rerum natura II 598/600*, Bari 2000.

tissimo». Anche in questo caso, la congettura di Swoboda che viene scelta per l'interpretazione del passo è suffragata da riferimenti letterari a Lucrezio in primo luogo, ma anche a Cicerone, e non si trascurava di puntualizzare la diversa concezione religiosa di Lucrezio e Varrone, né il diverso motivo per il quale ricorrono all'interpretazione etimologica.

Il terzo capitolo analizza infine *Cibele nel De lingua Latina. Megalesia. Un'etimologia* (pp. 105-116). Sulle basi di un singolo frammento, il fr. 15, appartenente al VI libro del *De lingua Latina*, l'autrice tratta dettagliatamente e con chiarezza la controversa questione della sua esegesi, spiegando la necessità di ricondurre l'etimologia di *Megalesia* al nome del tempio di Cibele a Pergamo, il *Megalesion*. La particolare attenzione a questo passo è giustificata dal fatto che si tratta della testimonianza più antica relativa all'introduzione a Roma del culto della Grande Madre. Nonostante sia in contraddizione con la vulgata che sostiene l'origine pessinuntiana del *sacer lapis*, la studiosa sostiene validamente la sua teoria dal punto di vista sia filologico sia letterario. Senza omettere di analizzare altre ipotesi interpretative e filologiche, e pur riconoscendo valide proposte come quelle di Benedetto Marzullo²², A. Rolle giunge a sostenere una provenienza del *sacer lapis* da Pergamo e non da Pessinunte o dall'Ida Troiano. Conciliando tuttavia le due posizioni, non si esclude che «il *sacer lapis* fosse, in ultima analisi, di (lontana?) origine frigia, pur se derivato a Roma da Pergamo» (p. 115). L'impegno di Varrone nel rifiutare i rituali *more Phrygio* si rivelerebbe, seguendo questa interpretazione, ancora una volta coerente.

Al termine del già citato capitolo conclusivo vengono ripercorsi sinteticamente i frammenti delle diverse opere ed estrapolati gli elementi che tradiscono l'oscillazione varroniana «tra rifiuto e integrazione nei confronti della Grande Madre» (p. 119)²³. Inizia, quindi, la seconda parte del volume (pp. 125-222), che prende in considerazione le altre due divinità oggetto d'analisi, cioè Iside e Serapide, trattate insieme perché «si tratta di divinità che nel mondo greco-romano sono tradizionalmente associate tanto nel culto quanto nella rappresentazione iconografica e letteraria» (p. 21). Una breve introduzione propone la storia dei culti egizi a Roma²⁴. Il culto della cosiddetta *gens Isiaca*, rafforzatosi a Roma nel I secolo a.C., attecchì in particolare tra i ceti mercantili e popolari, aspetto questo che favorì la sua destinazione a strumento di lotta politica: sottraendosi al controllo statale, in breve tempo giunse a rappresentare un mezzo di emancipazione dall'*élite* senatoria. Nel primo capitolo della seconda parte, *Iside e Serapide nelle Saturae Menippeae* (pp. 129-176), si evidenzia come in realtà soltanto Serapide compaia con un riferimento esplicito in cinque dei sei frammenti presi in esame e come, per questo motivo, sia diffusa l'opinione che non «siano a noi noti frammenti menippeei relativi al culto isiaco» (p. 129). A. Rolle, in proposito, segue

²² In un suggerimento orale citato in nota da G. Giardina, *Note a Varrone*, «Mus. Crit.» 10-12 (1977), pp. 205-209, Marzullo proponeva la sostituzione del greco Μεγάλη Μήτηρ, che avrebbe potuto non essere stato compreso da un copista e omesso.

²³ Su questo duplice accostamento al culto cibeleico non si trascurava di considerare il valore simbolico degli appellativi della dea, tanto nelle epigrafi quanto in altri autori latini. Su questo argomento un utile confronto potrebbe essere offerto anche da G. Morelli, *I nomi di Cibele nella tradizione antica*, «Riv. Filol. Istr. Class.» 142 (2014), pp. 257-293, e da C. Guittard, *The Name of Cybele in Latin Poetry and Literature. Cybela, Cybebe or Cybele/Cybelle?*, in A. Mastrocinque - C. Giuffrè Scibona (eds.), *Demeter, Isis, Vesta and Cybele, Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart 2012, pp. 213-220, citato dalla studiosa.

²⁴ L'autrice si basa soprattutto su M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden 1972, pp. 362-377; M.J. Versluys, *Isis Capitolina and the Egyptian Clus in the Late Republican Rome*, in L. Bricault (ed.), *Actes du II^{ème} colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16-17 may 2002*, Boston 2004, pp. 421-448; Id., *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris 2013.

e innova l'ipotesi ottocentesca di L. Müller, secondo la quale il fr. 191 B è relativo a Iside, e argomenta questa supposizione, gettando innanzitutto uno sguardo generale anche agli altri 18 frammenti della satira Γερωντοδιδάσκαλος, cui appartiene il frammento in questione, per ricostruirne il contesto. Passa poi a un confronto con il libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio²⁵, che testimonierebbero non solo un culto notturno della dea (che invece non si adatterebbe alla divinità di Cerere, da alcuni studiosi interpretata come possibile destinataria del rito descritto in questo frammento), ma anche l'effettivo uso di fiaccole durante i misteri isiaci (Apul. met. XI 23). L'assenza del termine *initia* riferito al culto di Iside verrebbe spiegata, inoltre, considerando il termine *initia* in Varrone come corrispondente a *teleta* in Apuleio. Alla satira *Eumenides*, e dunque probabilmente ascrivibili alla medesima cornice narrativa dei frammenti su Cibele esaminati nella prima parte, appartengono invece le cinque testimonianze relative all'"episodio di Serapide" (fr. 128, 129, 138, 139 e 152 B). Anche in questo caso, delle ipotesi interpretative avanzate, mi limito a segnalare quella relativa al fr. 129 B in cui la studiosa, seguendo in parte la proposta avanzata da J.P. Cèbe, che già correggeva il tradito *de me* con un *deum meum* che fornirebbe l'accusativo necessario alla *concinntas* del verso, se ne distacca espungendo invece *de eodem*, che si spiegherebbe come una glossa volta a chiarire il legame con il fr. 128 B, e riconducendo quindi il passo a un'armonia sintattica con interventi minimi. Al medesimo capitolo appartiene il paragrafo *Serapide o lo Pseudulus Apollo?* (pp. 165-176), nel quale sono presentati i fr. 438 e 439 B, gli unici due superstiti di una satira che si suppone, riprendendo un'ipotesi ottocentesca di F. Bücheler, «si strutturasse come un confronto tra Apollo e il suo indegno doppio egiziano», Serapide. Gli elementi che consentirebbero questa identificazione sono molteplici (dalla capacità oracolare alle doti mediche e al fatto di essere entrambi delle divinità solari) e i frammenti sono dunque catalogati secondo quest'ottica, trovando in essi un'ulteriore conferma del confronto: farebbero infatti riferimento a due pratiche rituali «adotte come esempio della sostanziale differenza tra il culto di questi due dei» (p. 176)²⁶.

Il capitolo dedicato a *Iside e Serapide nelle Antiquitates rerum divinarum*. *Cronaca di una cacciata dal Campidoglio* (pp. 177-185) esamina le due testimonianze tramandateci da Tertulliano, relative in realtà al frammento di Varrone, 46a-b C. Una precisa analisi consente di individuare il primo dei due, tramandato dal I libro dell'*Ad nationes*, come il più fedele al testo varroniano, mentre il secondo sarebbe una mera ripresa dello stesso nell'*Apologeticum*. Si tratta in effetti di un frammento spesso citato, poiché costituisce «la più antica testimonianza di misure repressive adottate ufficialmente a Roma contro gli dei egizi» (p. 179), ma non per questo esente da problemi esegetici. A. Rolle descrive, in queste pagine, il principale ostacolo interpretativo, ovvero quello del rapporto temporale tra le due parti del frammento, senza dimenticare che esso dovesse probabilmente essere inserito, in un contesto come quello delle *Antiquitates rerum divinarum*, in un dibattito sul ruolo del senato nell'introduzione di culti pubblici a Roma.

Il terzo capitolo, *Iside e Serapide nel De lingua Latina. I principes dei d'Egitto* (pp. 187-192), sottolinea come, partendo dall'etimologia di Cielo e Terra, Varrone vi associ le divinità di Iside e Serapide. Si tratterebbe, escludendo un breve passo di Servio²⁷, dell'unico esplicito accostamento nella latinità tra le due divinità orientali e gli dei primordiali.

²⁵ Tra gli studi compiuti sul culto isiaci in Apuleio si suggerisce S. La Barbera, *Il "Dankgebet" di Lucio* (Apul. Met. II, 25), «Mat. Disc. An. testi Clas.» 71 (2013), pp. 214-239.

²⁶ Il considerare il fr. 438 B come relativo a una cerimonia in onore di Serapide permetterebbe di risolvere anche l'aporia data dal verbo *vago(r)* che, privo di senso se riferito a una cerimonia in onore di Apollo, ben si adatterebbe invece a un coro di invasati che venerano un "falso Apollo".

²⁷ Serv. ad Aen. VIII 696 *Isis autem lingua Aegyptiorum est terra, quam Isin volunt esse*.

Il confronto proposto con un passo delle *Antiquitates rerum divinarum* dove invece viene ommesso, in un contesto analogo, un esplicito riferimento a Iside e Serapide, è spiegato dalla studiosa in ragione del fatto che, non essendo il culto delle due divinità ufficializzato, esse non potessero esistere «ai fini della grande opera di sistematizzazione del divino rappresentata dalle *Antiquitates rerum divinarum*» (p. 190).

A differenza della *Magna Mater*, riferimenti a Iside e Serapide sono presenti anche in altre due opere varroniane, oggetto di analisi negli ultimi due capitoli. Nel quarto capitolo, *Iside e Serapide nel De gente populi Romani. Un'interpretazione evermeristica* (pp. 193-208), A. Rolle studia i quattro passi relativi a Iside, e poi l'unico riferito a Serapide. Dei primi quattro (fr. 12a, 12b, 12c, 12d) uno solo, il 12b, si riferisce esplicitamente alla divinità, e da quello si possono ricondurre a Varrone anche gli altri tre, poiché Agostino sembrerebbe aver tratto proprio dallo studioso reatino l'informazione che sia stata Iside a insegnare la scrittura al popolo egiziano. Particolare attenzione è tuttavia rivolta al fr. 12a, in riferimento al quale non si esclude a priori la possibilità che Agostino abbia ricavato da Varrone anche l'identificazione tra Io e Iside. Questa identificazione sarebbe stata però citata allo scopo di confutarla per preferire l'interpretazione che voleva Iside una regina Etiope, benefattrice e divinizzata. Conferma questa ipotesi il fr. 14, relativo a Serapide, nel quale è chiaramente esplicitato come lo stesso Varrone interpretasse il dito sulle labbra delle statue in onore di Iside e Serapide come indicazione del fatto che la loro origine umana dovesse rimanere celata. I frammenti sono in questa sezione accompagnati da una considerazione di carattere generale sullo scopo che essi avrebbero avuto in un'opera di carattere erudito come era il *De gente populi Romani*²⁸.

Il quinto e ultimo capitolo, *Iside e Serapide nel De vita sua - Una traccia degli dei egizi nell'autobiografia* (pp. 209-212) presenta infine il fr. 1 di Carisio, un passo di carattere tecnico che si concentra sulla declinazione dei due nomi greci e non permette di ricostruire il contesto all'interno del quale questi passi dovevano essere inseriti, ma solo di ricondurre al *De vita sua* un riferimento alle due divinità. A. Rolle ipotizza, in quest'opera dal contenuto incerto, che nel ripercorrere le tappe della sua carriera politica Varrone abbia inserito un riferimento alla sua partecipazione alle azioni del senato contro il culto delle divinità egizie.

Il capitolo conclusivo, corrispondente alla sintesi operata al termine della prima parte: *Iside e Serapide. Un'ostilità politica?* (pp. 213-222), contiene un riepilogo dei frammenti della seconda parte, volto a sottolineare l'atteggiamento di Varrone: critico e sarcastico nelle *Menippeae*²⁹, polemico nelle *Antiquitates*, ma finalizzato a elogiare l'azione del senato, erudito nel *De lingua Latina*, caratterizzato da una visione evermeristica nel *De gente populi Romani* e, probabilmente, ancora polemico nel *De vita sua*. Quello che emerge è sicuramente la connotazione politica delle due divinità e la «valutazione della loro alterità come inconciliabile rispetto all'identità religiosa romana» (p. 220). Un ulteriore paragrafo propone un confronto con Cibele e sottolinea come l'ambivalenza registratasi per la dea non si possa invece individuare per Iside e Serapide che, pur essendo diventati parte integrante della realtà religiosa dell'epoca, non sono annoverabili nella religione ufficiale romana.

²⁸ In particolare si sottolinea come il tema della divinizzazione di regnanti benefattori potesse «essere interpretato in relazione al dibattito sull'apoteosi di Cesare che deve avere avuto un grande rilievo a Roma nel periodo di composizione di quest'opera», cfr. p. 204, non concordando però con T. Baier, *Myth and Politics in Varro's Historical Writings*, «Ech. Mond. Class.» 43 (1999), p. 366, e con chi in generale vede in questi passi una critica di Varrone alla divinizzazione. Il considerare l'origine umana delle maggiori divinità egizie potrebbe al massimo essere considerato, a parere dell'autrice, nell'ottica di un loro ridimensionamento.

²⁹ Soprattutto «nei confronti di una strumentalizzazione politica di queste divinità», cfr. p. 215.

Concludono il volume l'indice dei passi citati, pratico anche per un rapido riepilogo dei frammenti varroniani, l'indice delle fonti epigrafiche e papiracee, che non sono state trascurate all'interno del volume, fornendo spesso un prezioso confronto³⁰, e l'indice dei nomi e delle cose notevoli, che insieme agli utili e frequenti rimandi interni consente di muoversi facilmente tra le pagine del saggio. La ricca bibliografia è ben organizzata con un'utile suddivisione tra le edizioni, i commenti delle opere di Varrone, tra i quali si segnala l'edizione di J.P. Cèbe, Varron, *Satires Ménippées*, édition, traduction et commentaire, Roma 1972-1999, a cui l'autrice fa spesso riferimento nelle sue argomentazioni, e gli studi citati, sia classici sia recenti, come lo studio di F. Van Haepere, *Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'empire*, in St. Benoist - A. Daguet-Gagey - Ch. Hoët-van Cauwenberghes (eds), *Figures d'Empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (II^e s. av. n.è.-VI^e s. de n.è.)*, Lille 2011, pp. 467-484, o quello di L. Bricault, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris 2013. A parte sono segnalati i repertori generali e viene fornito lo scioglimento delle sigle. A. Rolle offre, dunque, un'immagine completa della diffusione dei culti orientali a Roma dal punto di vista varroniano (e non solo), raggiungendo l'obiettivo di contribuire alla definizione del quadro culturale della Roma del I secolo a.C., e insieme di fornire un utile strumento per l'interpretazione delle testimonianze varroniane sulle divinità orientali. Il volume, accurato sotto ogni aspetto³¹, presenta una stesura chiara ed esauriente, in cui nessuna informazione è data per scontata e propone interessanti spunti di approfondimento.

LISA LONGONI

(Università degli Studi di Genova)

Guglielmo Cavallo, *Escribir, leer, conservar. Tipologías y prácticas de lo escrito, de la Antigüedad al Medioevo*, Ampersand, Buenos Aires 2017.

El presente volumen es la traducción al castellano, realizada por Lucio Burucúa del inédito trabajo más reciente del paleógrafo italiano Guglielmo Cavallo, coautor junto con Roger Chartier del clásico *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*. Se trata de una publicación presentada por primera vez en castellano para el sello Ampersand dentro de la colección «Scripta Manent», dedicada a la difusión de obras clave para el estudio de la historia social de la cultura escrita.

El estudio recupera el espíritu de la *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*. Abordando el arco cronológico tradicional, desde la Grecia arcaica hasta el Medioevo, estudia los modos en los cuales se configura la práctica lectora como consecuencia de los particulares contextos en los cuales tiene lugar. Desde este enfoque materialista, se propone demostrar que el concepto de «alfabetización» no debe en ningún caso ser extrapolado desde el sentido que guarda a la actualidad, puesto que de hacerlo se invisibilizan los múltiples modos de circulación y de apropiación de lo escrito en tanto respuestas particulares a diferentes necesidades no exclusivamente comunicativas. En este sentido, estudia a lo largo de los diferentes períodos cómo las fuentes documentales, literarias e iconográficas disponibles dan cuenta de los diferentes cruces entre los campos de la cultura y del poder.

³⁰ Si veda per esempio il caso dell'epigrafe classificata nel RICIS 202/0101, che viene citata a sostegno dell'ipotesi di affinità tra Serapide e Apollo, e che dimostrerebbe anche «una possibile rivalità tra i loro culti nel mondo greco-romano», cfr. p. 166.

³¹ In vista di una futura riedizione si segnala l'unico refuso individuato a p. 118, r. 22: «varroniane».

El análisis directo de tales fuentes no margina, sin embargo, la referencia a bibliografía especializada previa, aunque su cita en el cuerpo del texto se reduce a lo indispensable.

El recorrido llevado a cabo en *Leer, escribir, conservar* se organiza en seis capítulos delimitados por un criterio historiográfico: el estudio de la Grecia clásica es seguido por el del mundo helenístico y la Roma republicana e imperial, para terminar con el examen de la Antigüedad tardía y sus continuidades en el Occidente medieval. El último capítulo suspende el criterio cronológico que articula a los precedentes y presenta una reflexión final acerca del alfabetismo y las prácticas de lectura en Occidente y en Bizancio, en la cual compara los modos en los que ambos fenómenos se dieron en uno y otro espacio. El volumen cuenta con un índice inicial de contenidos y dos analíticos de clausura, de nombres antiguos y medievales el primero, y de papiros y manuscritos el segundo. La bibliografía es comentada, y se presenta del mismo modo en que se organiza la exposición, en capítulos y apartados. Desde el momento en que la evidencia iconográfica constituye una fuente privilegiada de información en el curso de la exposición, el texto está acompañado por reproducciones en blanco y negro de dichas fuentes. Se anexa por último un cuadernillo en papel ilustración con reproducciones a color de una selección de estas imágenes, todas las cuales a su vez se acompañan de su correspondiente descripción tanto al pie como en la lista de ilustraciones que precede al texto.

La pregunta que motiva el capítulo inicial, *Escribir y leer libros, documentos e inscripciones en la Atenas de la Edad Clásica*, es cuál fue la relación entre la difusión del alfabetismo y la presencia del libro en la Atenas clásica, en una sociedad atravesada por la cultura oral. Y argumenta que la difusión escrita de leyes y documentos relativos a los actos de la democracia tenía por fin imponerse como símbolo del poder del *demos* y de la transparencia en su accionar, más que ofrecerse realmente como medios de difusión masiva de información, motivo por el cual concluye que en la Atenas clásica se daba un recorrido desde la escritura a la oralidad.

En el segundo capítulo, *Libros, bibliotecas y prácticas eruditas en Alejandría y el mundo helenístico*, se propone desnaturalizar creencias arraigadas acerca de la intelectualidad helenística. Cavallo argumenta que el interés real por el cultivo de la literatura y las letras tiene más que ver con la consolidación de una identidad, y por ende de un poder helénico, que con un interés genuino en las letras en sí. Esto explicaría no sólo el afán recopilador, acumulador y clasificador de saberes en forma de libros y bibliotecas, sino también la tendencia de los monarcas helenísticos a no desarrollar programas de difusión de la cultura más allá de los límites del palacio. Este fenómeno habría llevado en última instancia al eclipsamiento de estos centros del saber y a su posterior desaparición.

En el mundo de la romanidad, el estudio se divide en dos grandes partes: período republicano e imperial por un lado, y Antigüedad tardía por el otro. Cavallo comienza el tercer capítulo estudiando los modos de circulación del saber desde los escasos testimonios que quedan del período arcaico, para así explicar la pervivencia y posterior triunfo del código sobre el rollo de papiro. Tras revisar los diferentes soportes de la escritura vigentes hasta fines del Imperio, argumenta que la pervivencia de la tablilla en la escritura doméstica y cotidiana, por ende al margen del campo del poder, fue la causa de que el cristianismo adoptara este formato para la difusión de su doctrina, y de que, siglos más tarde, se impusiera el código de pergamino por sobre el rollo de papiro como forma única de conservación de la letra escrita. En este recorrido, Cavallo estudia los múltiples y diversos soportes coexistentes en tiempos de la República y del Impero, testimonio a su vez de la masificación de la alfabetización y de la existencia de un público lector heterogéneo que, sin embargo, desapareció progresivamente a la par del avance de la deterioración del sistema escolar entre los siglos IV y VI. El capítulo reconstruye, en suma, la relación entre el campo de la cultura y el campo del poder,

y en el proceso revisa las causas de ciertos fenómenos, como la función realmente pública de las bibliotecas respecto de sus modelos helenísticos y los movimientos literarios ligados a la corte. Finalmente, explica que esta imposición del códice por sobre el rollo es la causa del gran cambio en los modos de leer y del surgimiento de la lectura silenciosa y meditativa que dará lugar en siglos posteriores a la típica lectura interpretativa del cristianismo.

De especial mención es el recorrido que realiza a lo largo del estudio por la historia de la relación de la mujer con el mundo de la letra escrita. En cada uno de los capítulos arriba reseñados, dedica un apartado a la revisión de posiciones aceptadas, a las que relativiza y discute sobre la base de las fuentes primarias con las cuales trabaja. En este punto en particular queda especialmente en evidencia el doble carácter del estudio, tanto divulgador como polemizador con la bibliografía previa.

El cuarto capítulo, *Bibliotecas y Libros en la Antigüedad Tardía* estudia las condiciones que llevaron al desarrollo de las grandes bibliotecas monásticas y catedralicias de la Edad Media. Cavallo relaciona la progresiva analfabetización y la ruralización de la sociedad con la caída de las bibliotecas públicas romanas y con el consecuente surgimiento de las primeras colecciones cristianas. Formadas inicialmente como bibliotecas privadas para el estudio y la meditación de la nueva fe, se van combinando con otros fenómenos, como la domesticación de los estudios y el retiro a la *villa* del intelectual aristócrata para el cultivo del *otium*. Estos factores harán que las nuevas bibliotecas estén geográficamente aisladas, reservadas a un grupo reducido, y concentradas en ciertos temas específicos, eminentemente relativos al culto cristiano. Para explicar este proceso, Cavallo estudia una a una las noticias que se tienen de las colecciones y bibliotecas del período.

El capítulo dedicado a la producción de libros y desarrollo de las bibliotecas en la Edad Media es el más extenso del todo el volumen. Cavallo estudia el período comprendido entre los siglos VIII y XIV dividiéndolo en cuatro momentos. En primer lugar, trata las condiciones que llevan al desarrollo del *scriptorium* y el mecanismo de producción y manufactura colectiva del libro durante los siglos IV a VI, período al que llama de «*scriptorium* antes del *scriptorium*», en el que se registra un comienzo de producción «a varias manos» (p. 189) en un espacio todavía dislocado. La organización de un espacio dedicado a esta actividad junto al desarrollo de bibliotecas como espacios de conservación del saber caracteriza el Alto Medioevo, en el cual la regla benedictina promueve una concepción del libro como *patrimonio*. Cavallo recorre, en este sentido, la información disponible sobre funcionamiento de los *scriptoria* longobardos y francos – Bobbio, Nonantola, Montecassino y Farfa – así como también aquellos pertenecientes a la Italia Bizantina y de lengua y cultura griegas en Italia. En el siglo XII identifica un momento de quiebre en la reforma cisterciense, la cual será clave para el desarrollo de la biblioteca de estudio propia del mundo de las Universidades. El giro a la austeridad promovido por San Bernardo hace que se abandone la idea de acumulación patrimonial, motivo por el cual la copia de libros se vuelve austera. Esto tiene como consecuencia una nueva dislocación del espacio de trabajo y el ingreso a las bibliotecas de libros adquiridos por fuera de la producción del monasterio, lo que representa una apertura al exterior inexistente en el monasterio benedictino. De este modo se establecen las condiciones por las cuales los órdenes mendicantes de los siglos XIII y XIV establecerán las últimas transformaciones radicales de la cultura escrita monástica del Medioevo. Dominicos, franciscanos, agustinianos y carmelitas desarrollan *studia*, lugares destinados al estudio, y por ende bibliotecas orientadas a este fin, lo cual acarrea cambios importantes en su diseño y en el de los modos de copia y conservación. El libro y la biblioteca se racionalizan con el surgimiento de las Universidades, y, en el contexto de la difusión de nuevos conocimientos científicos y filosóficos, el libro se vuelve «escolástico», libro de estudio.

El sexto y último capítulo reflexiona acerca de la alfabetización y las prácticas de lectura en Oriente y en Occidente durante el Medioevo. Tras el examen de las fuentes, concluye que si bien se registran índices de alfabetización más altos en Bizancio respecto de Occidente, no es viable realizar una división tajante entre ambos universos desde el momento en que la realidad fragmentada occidental generó realidades diferentes en lo que concierne a la documentación pública y a la privada, y a los circuitos de difusión y conservación, tanto laicos como cristianos.

La exhaustividad y la claridad de la exposición son aspectos constantes en todo el volumen, a la par que la prosa clara y amena característica de Cavallo hacen al texto asequible para un público variado, compuesto tanto por especialistas en la materia como por jóvenes lectores que comienzan sus estudios en las múltiples disciplinas convocadas en el trabajo. El estudio, en suma, reviste una importancia capital no sólo en las bibliografías locales o en lengua hispana, sino que se trata de una herramienta imprescindible para todo aquel interesado en la historia de las prácticas sociales ligadas a la escritura y a la conservación del saber.

MALENA TREJO
(IdIHCS-CONICET/UNLP)

Gilberto Marconi, *Anna e Gioacchino. I nonni materni di Gesù. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 1-5*, EDB, Bologna 2017, pp. 166.

In questo volume, articolato in sei capitoli, l'autore conduce un'approfondita analisi filologico-testuale sul *Protovangelo di Giacomo* 1-5 che tramanda le vicende dei nonni materni di Gesù, Anna e Gioacchino. Gli apocrifi hanno da sempre destato interesse nell'autore il quale sovente, nei suoi numerosi studi sugli scritti neotestamentari, non perde occasione per stabilire raffronti con questi testi. I primi due capitoli del libro in questione, inoltre, nascono proprio come *summa* e sviluppo di studi preparatori precedenti, come viene esplicitato in nota dallo stesso Marconi³². L'autore, nella prefazione, dichiara di aver «percorso il cammino con la testa girata all'indietro e i piedi in avanti», in ottemperanza alla «regola della cerca: cioè la convinzione che non c'è futuro senza la conoscenza dei trascorsi» (p. 7). Dunque l'impostazione metodologica correttamente non prescinde dalla tradizione: Marconi rilegge il testo apocrifo alla luce degli scritti vetero e neotestamentari, mettendone in evidenza le riscritture e i richiami testuali. Specifica inoltre di aver utilizzato per il testo le edizioni critiche di C. de Tischendorf e di È. de Strycker³³.

Il capitolo iniziale (pp. 9-27), *Gioacchino* (Protev. 1), che commenta i temi della prima sezione del *Protovangelo*, verte sulla persona di Gioacchino ed è scandito da quattro paragrafi strutturati simmetricamente: al testo greco opportunamente corredato da note che riportano le lezioni accettate dai diversi manoscritti fa seguito la traduzione e una corposa e dettagliata analisi testuale, ricca di raffronti e rimandi alle fonti più antiche. In questi quattro

³² Cfr. *Gioacchino, ovvero l'aura biblica della tradizione giudeo-cristiana nel Protovangelo di Giacomo*, in R. Palla - M.G. Moroni - C. Crimi - A. Dessi (a cura di), *Clavigero nostro. Per Antonio V. Nazzaro*, Firenze 2014, pp. 131-146; *Un modello riflesso. Anna nel Protovangelo di Giacomo 2*, in «Riv. Bibl.» 64 (2016).

³³ C. de Tischendorf, *Evangelia Apocrypha... Collegitaeque recensuit. Editio altera ab ipso Tischendorphio recognita et locupletata*, Lipsiae 1876; È. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du Texte grec et une traduction annotée*, Bruxelles 1961.

paragrafi (*Il personaggio, La vicenda, I trascorsi, Il deserto*) l'autore si sofferma sulla figura e sulle vicende di Gioacchino, «uomo d'Israele» che, fin dall'inizio, «allocato ufficialmente all'interno della storia del popolo ebraico, [...] ne diventa personaggio illustre» (p. 10). Lo sviluppo successivo del testo intende metterne in luce anche la novità: nel presentare le proprie offerte “doppie”, al Signore e a tutto il popolo, Gioacchino sembrerebbe impersonare una sorta di polemica nei confronti del sistema liturgico ebraico, collocandosi nel solco della mentalità cristiana. Mentre nella tradizione ebraica, infatti, «i destinatari dell'offerta erano il tempo e le persone ad esso consacrate da una parte e dall'altra la divinità per l'espiazione dei propri peccati per cui venivano compiuti sacrifici», nel dettato di Gioacchino il primo destinatario viene sostituito dal popolo nella sua totalità e, come sottolinea l'autore, la sua diventa così «azione sociale che non perteneva strettamente al culto sacrificale» (p. 12). Questa azione lo conforma alla stessa disposizione d'animo manifestata da Gesù nei confronti dell'ambiente sacerdotale. Singolare è anche il paradosso sottolineato dall'autore alla fine del primo paragrafo, che rimanda al confronto con la situazione di Zaccaria in *Lc* 1, 5-23: la ricchezza e la generosità delle offerte, sinonimo della benedizione divina, stride con la mancanza di prole e con la considerazione negativa che ne consegue da parte della gente. Il prosieguo della vicenda lo vede pertanto oggetto di umiliazione e sottomissione: in occasione di una festa pubblica (sulla natura della quale l'autore si interroga avanzando diverse ipotesi), Ruben impone lui il divieto di poter offrire per primo perché sterile. Gioacchino consulta dunque il registro delle dodici tribù di Israele e si ricorda di Abramo, il quale aveva generato un figlio in tarda età. Anche su questo versetto l'autore pone diversi interrogativi (sull'entità del registro, sull'eventualità che Gioacchino non conosca la storia di Israele) cui trova risposta negli interessi prettamente letterari del redattore, il cui unico intento sarebbe quello di leggere questa storia in continuità con quella di Israele senza badare alle logiche della narrazione, facendo in tal modo prevalere l'ideologia religiosa sulla logica narrativa. Infine, la decisione di Gioacchino di recarsi nel deserto per pregare e digiunare al fine di essere visitato e ascoltato dal Signore offre occasione all'autore per riflettere sulle scelte sintattiche e lessicali del redattore e sul significato del gesto compiuto dall'uomo in rapporto ai modelli vetero e neotestamentari. In modo particolare, l'Antico Testamento ha fornito un numero considerevole di esempi sul tema del ritiro nel deserto, primo fra tutti quello di Isacco in *Gen* 26, 5, o ancora, quello di Mosè in *Ex* 33, 7, entrambi visitati dal Signore nel deserto. La riflessione sul tema del digiuno, che accoglie in primo luogo l'esempio di Gesù e quello di Mosè (che digiunano nel deserto per 40 giorni e 40 notti), ha consentito all'autore di approdare alla convinzione che «il redattore protogiacobeo possa aver seguito una linea teologica giudaico-cristiana secondo cui si dia stretta continuità tra le figure del vecchio e del nuovo legislatore, entrambi saliti sul monte per promulgare leggi, entrambi passati attraverso il digiuno di 40 giorni e altrettante notti» (p. 26), inserendo così il futuro padre di Maria in questa linea.

La parte successiva (pp. 29-50), *Anna* (Protev. 2), che si allinea al secondo capitolo del *Protovangelo* ricalcando la struttura del precedente in maniera quasi speculare, delinea le vicende della moglie Anna, ancor più ricche di rimandi veterotestamentari. Nei quattro paragrafi in cui è suddiviso (*La bella addolorata, Il rimbrotto della serva, La risposta della padrona, La supplica*) l'autore analizza il dialogo tra Anna e la serva Giustina, rintracciando di volta in volta il parallelismo con la vicenda di Gioacchino: il “doppio” lamento della donna per la sua sterilità e la sua vedovanza, l'umiliazione che deve subire da parte di una persona di rango inferiore (la serva che le ingiunge di essere gioiosa in giorno di festa), l'augurio che la serva le rivolge sulla falsariga dell'accusa che Ruben rivolge a Gioacchino. Al termine di questo dialogo Anna sembra cedere di fronte al rimbrotto della serva (nonostante

la sua opposizione iniziale) e smette gli abiti del lutto per vestire quelli della gioia ed effondersi in una supplica a Dio, pur serbando dolore nel suo animo: atteggiamento quest'ultimo di apparente incongruenza a cui l'autore trova risposta nel capitolo seguente.

L'ultimo versetto del *Protev.* 2 è oggetto di particolare attenzione nel terzo capitolo (pp. 51-65), *La veste della sposa* (*Protev.* 2, 4), anch'esso diviso in quattro paragrafi: *Giuditta*, *Tamar*, *Il velo*, *La tragedia*. In questa sede l'autore approfondisce il confronto fra Anna e due donne dell'Antico Testamento, Tamar e Giuditta, evidenziandone i punti di contatto e le differenze, soffermandosi sui gesti e i particolari, primo fra tutti la veste indossata, che sembrano aver ispirato il redattore nel delineare la figura e il comportamento di Anna in *Protev.* 2, 4, con chiaro rinvio simbolico. Prosegue con un approfondimento sull'uso e il significato del velo nella tradizione biblica ed extrabiblica: per citare qualche esempio addotto e opportunamente commentato dall'autore, in *Gen* 24, 65 Rebecca si copre con il velo quando da lontano vede il suo promesso sposo, e ancora, in *Odissea* assume una connotazione tragica nel momento in cui Calipso, dopo aver ricevuto l'ordine da parte di Hermes, accompagna Odisseo nel bosco a scegliere il legname per costruire la zattera che lo avrebbe ricondotto in patria e lo fa indossando un vestito bianco con una fascia dorata e il velo. Quindi l'autore cerca di trovare una spiegazione all'apparente incongruenza del comportamento di Anna alla fine del secondo capitolo: «non è improbabile si tratti di vera e propria contraddizione funzionale al redattore per mostrare il doppio di cui si nutre la tragedia e che esperisce chi vive il dramma. [...] Anna conosce e accetta i dettami della religione espressi da Giustina [...], tuttavia non riesce a non ubbidire all'imperio del cuore». È come se fossimo di fronte a una «versione popolar-religiosa della tragedia» (p. 64).

Diversa è la struttura del quarto capitolo (pp. 67-91), *Il lamento di Anna* (*Protev.* 3), che prende in esame la terza sezione del *Protovangelo* nella quale Anna si effonde in un lamento accorato. I primi due paragrafi (*Il ritmo*, *Il motivo*) sono dedicati all'analisi stilistica del testo greco (che procede paratatticamente avvalendosi di espressioni simmetriche) con particolare attenzione al recupero di alcuni motivi ricorrenti negli altri testi scritturistici e classici. In modo particolare l'allusione alla pianta di alloro sulla quale i passeri hanno costruito il loro nido, verso cui Anna rivolge il proprio sguardo prima di intonare il lamento, ha consentito all'autore di meditare sul senso della presenza di questo tipo di pianta in tale contesto, solitamente assente nella letteratura religiosa, rintracciando un possibile confronto con il mito di Dafne: «come Dafne diviene l'albero di Apollo, della divinità da cui era rincorsa, alla stessa stregua Anna sarà l'albero della divinità rincorsa dal marito; come il lauro ora contiene il nido e con esso la fecondità della natura, Anna sarà l'albero nuovo su cui sarà costruito il nido della divinità, il nido per una prole nuova» (p. 72). Nei tre paragrafi successivi (*La maledizione*, *Il lamento*, *Gli inizi*) l'autore imposta una riflessione sulla natura della maledizione di cui Anna si sente oggetto, sulle contraddizioni che pertengono la struttura del lamento da lei innalzato e sulle fonti che avrebbero ispirato tale lamento, nella formulazione e nel vocabolario: il verbo ὁμοιοῦν, che si ripete all'inizio di ogni verso, consente infatti all'autore di rintracciarne i frequenti impieghi nella letteratura religiosa precedente, primo fra tutti nel «racconto della *Genesi* in cui si riferisce della somiglianza dell'uomo con Dio» (p. 81) e di stabilirne assonanze e dissonanze con il testo da lui preso in esame. Segue l'analisi approfondita delle singole strofe, ciascuna dedicata a una particolare specie di esseri viventi (*Gli uccelli del cielo*, *Gli animali senza ragione*, *Le bestie della terra*, *Le acque e la terra*) la cui fecondità è paragonata, per contrasto, alla sterilità di Anna. Nell'ultimo paragrafo, *Il fico*, rievocando l'episodio marciano della maledizione che Gesù rivolge al fico improduttivo, l'autore instaura una sorta di confronto rovesciato tra il nazareno e sua nonna, in quanto: «della Gerusalemme sterile il fico senza frutti è l'immagine per cui va seccato; alla stessa

stregua dinanzi a una natura feconda pure una vecchia partorisce.[...] Il fico sarà secco per l'avvenire, [...] mentre Anna sarà feconda» (pp. 90-91).

Nella sezione successiva (pp. 93-120), *L'incontro* (Protev. 4), Marconi prende in esame *Protev. 4*, il capitolo del tempo felice, dell'annuncio e dell'incontro. Il primo paragrafo (*Il ritmo*) è dedicato all'analisi strutturale del testo, che presenta un'evidente scansione triadica. Questa scansione viene recuperata dalla divisione dei tre paragrafi successivi (*Il primo annuncio, Il secondo annuncio, Il terzo annuncio*) in ciascuno dei quali l'autore si sofferma analiticamente sui tre annunci (i primi due rivolti ad Anna, il terzo rivolto a Gioacchino) evidenziandone le somiglianze e le differenze con racconti biblici che possiedono la forma letteraria dell'annunciazione o analoghe scelte lessicali. Questa analisi culmina nel quinto paragrafo il cui oggetto è *L'incontro di Anna e Gioacchino*: l'autore ne evidenzia la scansione, anch'essa triadica, in una *climax* di azioni che Anna compie nei confronti del marito, alle quali fanno seguito altrettante espressioni di gioia e, infine, il riposo di Gioacchino, quest'ultimo interpretato (sulla base di un'attenta riflessione condotta sul lessico impiegato) come evidente allusione alla creazione e alla «vita nuova offerta dalla resurrezione», ma anche come recupero della dimensione familiare: come Gioacchino, atteso sull'uscio di casa dalla moglie, entra e si riposa, così anche Giuseppe, qualche capitolo più avanti, «di ritorno dai propri lavori di carpenteria che lo avevano tenuto distante da casa alcuni mesi, si accorge della gravidanza della moglie e il giorno successivo, invece di andare alla sinagoga, diserta la riunione e resta a casa» (p. 119).

L'ultimo capitolo (pp. 121-134), *La gioia dei coniugi* (Protev. 5), è diviso in due paragrafi, *La conferma a Gioacchino* e *La nascita di Maria*, che seguono la scansione del testo del *Protev. 5* «diviso a metà, nel rispetto dell'ordine di apparizione; la prima parte (v. 1) riservata all'uomo, la seconda (v. 2) alla moglie. Ognuno ha la sua gioia e ognuno la esprime come sa, ma entrambi in riferimento ad altrettanti modelli tratti dai Vangeli lucani dell'infanzia» (p. 121). In particolare, l'attenzione dell'autore si sofferma sulla differenza dello stile narrativo che intercorre tra i due versetti: «alla descrizione si sostituisce l'informazione. Dal monologo interiore di Gioacchino, [...] si passa a una specie di comunicato stampa asettico [...]: risulta contenuta pure l'esultanza della donna che magnifica questo giorno di per sé tanto atteso» (p. 129), quello della nascita della figlia. Il *magnificat* da lei innalzato, i gesti compiuti, il tempo della purificazione della puerpera, la scelta del nome della bambina: tutto è oggetto di un approfondito commento esegetico che ne studia i rapporti con l'episodio della nascita di Gesù così come viene narrato da Luca o nel prosieguo dello stesso *Protovangelo*. Nel congedo finale (pp. 135-137) l'autore recupera e riassume i motivi che ricorrono nella lettura dei primi cinque capitoli del *Protovangelo di Giacomo* e che sono stati oggetto della sua attenta analisi, la quale «ha altresì evidenziato una costante e profonda unità della letteratura biblica [...] raccolta attorno all'ossimoro scritto nel proprio farsi, dovendo coniugare il divino con l'umano» (p. 136).

Il volume è uno strumento utile che raccoglie lo *status quaestionis* sul *Protovangelo di Giacomo*. Offre significative osservazioni sulle lezioni manoscritte e le scelte testuali di C. de Tischendorf e di È. de Strycker, su cui basa la propria lettura. Il risultato che ne consegue è una minuziosa esegesi testuale che consente di individuare in questo *Protovangelo* una serie di riscritture bibliche, con costante e sapiente riferimento anche ad autori classici. Si tratta dunque di un commento esegetico che, come sottolineato più volte, tiene in gran conto l'impostazione ideologica del redattore e il suo scopo preminente di stabilire un'evidente continuità tra Antico e Nuovo Testamento e apocrifi.

MARINA GIORDANELLI
(Università degli Studi di Genova)