
Recensioni / Reviews

Marco Toti, *La preghiera e l'immagine. L'esicismo tardo bizantino (XIII-XIV secolo)*, Jaca Book, Milano 2012, pp. xv+185. ISBN: 978-88-16-41177-7.

Nell'ambito della sconcertante ricchezza di produzione scientifica sulla preghiera antica, tardoantica e medievale, si qualifica per uno sforzo notevole di riflessione metodologica e di confronto con altre tradizioni di studi il volume di Marco Toti, del 2012, dedicato alle forme di preghiera mistica di età tardo-bizantina secondo il metodo esicasta, analizzate con un'attenzione particolare ai fenomeni ed esercizi psicosomatici che la accompagnano. La prospettiva da cui Toti guarda a questo fondamentale fenomeno eucologico è quella della storia delle religioni, caratterizzata com'è da una metodologia comparativa sensibile alle esigenze della storia: importante riferimento per l'autore, da questo punto di vista, è E. Montanari, *La fatica del cuore. Saggio sull'ascesi esicasta*, Jaca Book, Milano 2003, che aveva già ampiamente affrontato il tema. Ma Toti tiene conto anche degli storici del cristianesimo di età antica e bizantina (tra gli altri, G. Lettieri e A. Rigo) conscio del fatto che attualmente lo sterminato campo della prassi eucologica tardoantica e bizantina è pronto per un raffronto tra le due metodologie, quella storica e quella storico-comparativa. Si vedano, per citare due esempi a me vicini, il libro di L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* ("Letteratura cristiana antica. Nuova serie", 24), Morcelliana, Brescia 2011, che propone tra l'altro un fondamentale raffronto tra Evagrio e Origene (pp. 564-587); il bel volume B. Bitton-Ashkelony - D. Krueger (eds.), *Prayer and worship in Eastern Christianities, 5th to 11th centuries*, Routledge, London - New York 2016, in particolare il contributo ivi pubblicato di B. Bitton-Ashkelony, *Theories of prayer in late antiquity. Doubts and practices from Maximos of Tyre to Isaac of Nineveh* (pp. 10-33). Di qualche anno fa sono gli studi evagriani di C. Stewart, *Imageless prayer and the theological vision of Evagrius Ponticus*, in «Journal of Early Christian Studies» 9 (2001), pp. 173-204, e il volume curato da F. Cocchini, *Il dono e la sua ombra*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1997, atti del primo convegno del neonato gruppo origeniano (G.I.R.O.T.A.): a rileggere questa raccolta di studi dopo tanti anni, non si può non rilevare come alcune tendenze già attive nel gruppo italiano si siano poi sviluppate in tutto il mondo accademico, in particolare la dialettica tra preghiera ed esercizi spirituali in ambito pagano e cristiano.

Toti da subito definisce l'oggetto del suo studio, cioè la formulazione del metodo di orazione esicasta, soprattutto nella sua espressione athonita tra XIII e XIV secolo, non escludendo il precedente costituito da Simeone il Nuovo Teologo (949-1022): «L'esicismo costituisce un metodo ascetico di ambito cristiano-orientale mirante alla *théosis*», essenzialmente fondato sull'invocazione fervente e costante del nome di Gesù e sulla così detta «discesa della mente nel cuore», conseguita con l'ausilio, non vincolante ma antropologicamente significativo, di una ben determinata «tecnica psicofisica» (p. 1). Una migliore comprensione del metodo di orazione esicasta e delle tecniche somatiche ad esso associate passa, secondo Toti, attraverso la comparazione

storico-religiosa, in particolare con il *dhikr Allâh* e lo *yoga*. Anche la filosofia ellenistica viene presa in considerazione con i suoi “esercizi spirituali”, la cui influenza, risemantizzata, sulla configurazione del cristianesimo, come riconosce l'autore, è stata ampiamente evidenziata dalla ricerca moderna. In questo contesto avrebbero forse meritato un accenno meno fugace la teurgia platonica, la magia colta, gli *Oracoli caldaici*, gli scritti ermetici, cioè tutti quei testi in cui il λόγος (la preghiera, spesso mentale) e ἡ ἔργον (l'operazione teurgica) sono uniti nello sforzo di elevazione del mistico, secondo quanto afferma un Oracolo: non dimenticando che gli *Oracoli caldaici* hanno continuato a essere letti con interesse fino all'epoca di Michele Psello (XI sec.), non così distante dal periodo preso in considerazione da Toti.

La ricerca sulla preghiera ruota attorno a due poli maggiori:

1) il ruolo del corpo e delle sue tecniche nell'ambito di una ascesi formalizzata. L'autore ribadisce che la specificità dell'esicasmismo cristiano è che lo scopo ultimo «è il conseguimento della relazione personale con Cristo» (p. 4). Per Toti questo approccio ha un carattere non spiritualistico: lo stesso valore che la corporeità assume nell'itinerario mistico (preghiera ripetuta, onfaloscopia, respirazione) sembrerebbe confermare questo carattere, che è tratto distintivo del metodo esicasta rispetto a metodi di orazione non cristiana, i quali appaiono piuttosto “disincarnati” (anche se sarebbe da rilevare che nell'ambito stesso del cristianesimo assistiamo ad oscillazioni rilevanti in proposito, come vedremo). L'autore sottolinea la possibilità di una comparazione tra sistemi religiosi diversi a proposito delle tecniche psicosomatiche della preghiera: «Evidente è qui l'orientamento personalistico e teistico del cristianesimo, assente nel Buddhismo. [...] La nozione di persona sembrerebbe costituire un netto discrimine tra cristianesimo e, in questo caso, Buddhismo: un esito come quello del *nirvâna* (sanscrito per “estinzione”) è non a caso impensabile in contesto cristiano, ove la persona non si “dissolve” come una goccia nell’“oceano” divino, ma “incontra” la divinità nel contesto specifico di una relazione, per l'appunto, personale; tuttavia, il carattere “affettivo” del *japa* e del *nembutsu* – entrambi centrati sull'idea di una salvezza conseguibile per mezzo di una formula invocatoria utilizzata costantemente e ferventemente dagli uomini “degli ultimi tempi” – parrebbe consentire una congrua comparazione fenomenologico-tipologica tra questi e l'esicasmismo, laddove quella con il sufismo sembrerebbe essere praticabile in virtù del comune contesto monoteistico-abramitico e di più probabili (perché inevitabili, anche se di rado attestati) “prestiti storici»» (p. 5). Per Toti la comparazione con lo *yoga* dev'essere praticata, ma, a differenza di quella con il sufismo, non abbiamo alcun elemento circa l'esistenza di concreti rapporti storici;

2) la funzione del “mondo immaginale” (comprendente tutto ciò che concerne il simbolo e l'immagine): la tesi è che il processo artistico (nella produzione di icone) e quello ascetico nei suoi livelli più alti manifestino dei parallelismi, connessi come sono ambedue con l'utilizzo dell'immaginazione (da distinguersi dalla *phantasia*); infatti il *nous* stesso, ricettore di immagini divine, può stabilire una relazione tra dimensione ascetica e la produzione artistica, due forme distinte ma tra loro compatibili di attività contemplativa.

A questi due aspetti sono dedicati i due grandi capitoli in cui il libro si articola, così come l'ampia galleria di immagini collocata al suo centro. Ma prima di proporre la sua analisi, Toti dichiara la propria prospettiva di studio, cioè quella «storico-religiosa, che, costitutivamente caratterizzata dallo strumento della comparazione, si fonda, nella nostra impostazione, sulla complementarità tra approccio storico-culturale (metodo comparativo ideografico, che tende a evidenziare le difformità tra i refe-

renti del raffronto) e morfologico-ermeneutico (metodo comparativo tipologico, che mira a rinvenire il “fondo comune” proprio di ogni esperienza religiosa, ravvisando nella eliadiana “rottura di livello” il carattere essenziale del “religioso” e tentando di mettere in luce, attraverso una meditata analisi interpretativa, i simbolismi soggiacenti alle forme espressive di una determinata tradizione)» (p. 8). Tale prospettiva è particolarmente attenta ai punti di contatto tra le diverse esperienze religiose, nel senso che la comparazione acquisisce tratti di “conoscenza storica” nel momento in cui gli oggetti da comparare abbiano tra loro una qualche connessione storica diretta o indiretta. Essa si carica anche di un’attenzione all’attualità del dibattito religioso e di qualche tratto ideologico extrascientifico a conclusione del capitolo, quando l’autore prende le distanze dalla categoria di “sacro” di sapore storicistico e da non specificate forme di irenismo, questione su cui tornerò verso la fine della recensione.

Nel primo capitolo l’autore analizza la formulazione del metodo di orazione esicasta, soprattutto in contesto athonita (XIII-XIV sec.). Esso è descritto come l’interazione tra la ripetizione dell’invocazione del nome di Gesù («Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me [peccatore]»), e formule simili: si pensi alla ripetizione del primo membro della *shahāda* islamica) e la discesa del *nous* nel cuore (Toti cita al proposito un’esegesi specifica della parabola del figliol prodigo in riferimento al ritorno del *pneuma-nous* nel calore del cuore, ma il riferimento fornito, a cap. 1.5 n. 217, mi risulta irripetibile), interazione impossibile senza l’intervento della grazia, in vista della divinizzazione o *theosis* del mistico. Niceforo l’esicasta afferma che il metodo consiste nella conoscenza esperienziale del regno di Dio presente nel nostro cuore (sulla base di Lc 17,21). Come raggiungerla? La tecnica della ripetizione del nome, piuttosto che portare automaticamente e magicamente alla visione di Dio, è finalizzata alla *metanoia*, in vista dell’incontro con Cristo: essa deve essere accompagnata da una prassi, cioè dalla battaglia contro i pensieri e la loro radice, la *philautia*. Fin qui le possibilità di paragone con l’islam sono molteplici: basti pensare alle due nozioni di *shahāda* e *jihad*.

L’invocazione del nome di Gesù o di Dio, non necessariamente pronunciata con le labbra, è sempre accompagnata da una forma di meditazione nascosta (*melete*), da un ricordo (*mneme*) di Dio (il riferimento più ovvio è Dt 8,18), aventi storicamente le loro matrici nella meditazione monastica sulla ruminazione delle Scritture. Si tenga presente che anche nella mistica islamica il tema del ricordo di Dio ha una sua importanza: Mālik b. Dīnār afferma «Ho letto nella Torah: “Voialtri uomini retti, deliziatevi del ricordo di Dio nel mondo, perché certo ne avrete delizia nel mondo, e nella vita eterna un grande premio» (tr. it., I. De Francesco, *La ricerca del Dio interiore nei detti dei precursori del sufismo islamico*, Paoline, Milano 2008, p. 92).

Questo significa che lo sforzo e la conversione non sono gli unici elementi che si accompagnano alla preghiera. Anzi, Toti giustamente evoca, a proposito del metodo esicasta, il complesso itinerario gnoseologico proposto da Evagrio, fondato sulla distinzione di *praktiké* e *gnostiké*, quest’ultima suddivisa a sua volta in *physiké* e *theologiké*. Il percorso eucologico presupposto dall’esicismo ha la sua radice più lontana nella scansione gnoseologico-religiosa proposta dal grande mistico pontico: la dimensione pratica ed etica è inseparabile da quella spirituale. La preghiera del cuore è presupposto per forme eucologiche più elevate (la preghiera di Gesù, come abbiamo già visto, è strettamente connessa alla *nepsis* e al combattimento spirituale), mira alla forma più alta, la preghiera pura, la quale a sua volta induce la *theosis*. Ma, una volta compiuta la preghiera del cuore, si creano le condizioni per raggiungere il livello più alto proposto da Evagrio, quello dell’incontro con la seconda persona della trinità.

Secondo Toti è essenziale l'intervento della grazia e l'incontro finale è di una persona con una persona: in esso l'orante non scompare né si dissolve. Toti asserisce che anche in certo sufismo rimane un'impronta della persona del mistico. È interessante notare che nella riflessione athonita sulla preghiera di Gesù le varie parti della breve formula sono connesse ai diversi stati di avanzamento dell'orante, ragione per cui alcuni padri, in una prima fase, chiedono la ripetizione soltanto di una parte di essa, o di una sua forma particolarmente semplice. Niceforo descrive l'entrata dello Spirito attraverso il respiro: è un modo per metterlo in contatto con l'anima, abituarlo a stare con lei, ricostituendo un'unità prelapsaria. Il mistico propone più di una tecnica, rimanendo attento a non rendere gli effetti spirituali della preghiera come automatici.

Anche Gregorio Sinaita (1255-1346), che recepisce la tradizione di Evagrio, Macario, Giovanni Climaco, Simeone il Nuovo Teologo, asserisce che la via interiore è la riscoperta dell'energia battesimale ("battesimo nello Spirito"), conseguibile, accanto a vie più tradizionali, anche attraverso la preghiera dello spirito, cioè una combinazione della preghiera di Gesù con tecniche di ispirazione implicanti specifiche posture del corpo (già presenti in alcuni *apophthegmata* e in Simeone il Nuovo Teologo), sotto la direzione spirituale di un maestro. Alla base di tutto vi è la memoria di Dio (*Dt* 8,18), comandamento su cui si basano tutti gli altri comandamenti (come accade anche nell'islam): le annotazioni di Toti su questo tema sono ricche di intuizioni di rilievo. Alla base vi è una certa valorizzazione del corpo nello sforzo ascetico richiesto da questo tipo di preghiera, come l'onfaloscopia stessa ci rivela. L'endoscopia consigliata dallo Pseudo-Simeone è fondata sull'esistenza di un'apertura a seguito della ferita del costato di Cristo, avvenuta dopo la morte del medesimo: essa deve permettere alla mente di scendere nel cuore dopo lo sforzo ascetico della mortificazione del corpo. Toti è convinto che in questi autori vi sia una consapevole distinzione tra la carne del peccato (dunque sia il corpo sia l'anima possono essere paolinamente carne del peccato, così come possono essere spirito) e il corpo, il quale ultimo può aspirare a essere coinvolto nel processo che porta alla divinizzazione, assieme ad un'anima purificata, mediante un'ascesi ulteriore rispetto a quella consistente alla mortificazione delle passioni. In questo senso Toti ritiene il corpo ineliminabile dal processo di divinizzazione quale previsto dagli esicasti. Sullo sfondo di queste diverse fasi Toti coglie lo schema triadico evagriano, certo molto elaborato: purificazione, *apatheia*, teoria (che passa dalla *physiké* alla *theologiké*).

Toti affronta dunque il problema delle connessioni storiche tra gli esicasti e il sufismo. Sa bene che A. Rigo ha più volte sottolineato la possibilità di un'influenza dei maestri sufi sull'esicismo, ma ritiene possibile, in un'epoca più antica, largamente antecedente quella che è il suo oggetto di studio, anche un'influenza in senso inverso: «È pertanto ipotizzabile anche un rovesciamento dei termini in cui viene talvolta posta la questione, e andrebbero in questo caso ricercate le eventuali influenze dell'esicismo sul sufismo, senza per questo escludere più tardi influssi del secondo sul primo» (28). Del resto è ormai accertato che molti testi sufi (e pre-sufi) mostrano di conoscere la tradizione degli *Apophthegmata patrum*.

L'onfaloscopia attaccata da Barlaam il Calabro (1290-1350) e difesa da Gregorio Palamas (1296-1359) costituisce un argomento importante per giudicare la funzione del corpo in questa preghiera. Così anche le varie forme di controllo della respirazione: cosa evidente anche nel sufismo (38). Insomma, nella tradizione cristiana dell'esicismo, il corpo continuerebbe a giocare un ruolo importante. Se esicismo è ritorno in sé alla ricerca del regno, allora *epektasis* è una nozione centrale anche nello studio della preghiera esicasta (p. 37).

Fino a questo punto Toti ha presentato l'analisi di alcuni testi bizantini di area athonita cercando di mostrarne l'originalità se paragonati con il sufismo e lo yoga, e ribadendone la discendenza da una tradizione mistica che trova in Evagrio uno dei massimi capiscuola. Pur prendendo atto dei risultati dell'analisi dei testi, io sono molto meno sicuro che la tradizione cui si ispira l'esicasmismo sia unitaria, anzi sono convinto che mostri delle diversificazioni e degli ondeggiamenti. Non possiamo non ricordare certe oscillazioni in Evagrio in materia di valore della corporeità nell'atto della preghiera e dell'ascesi mistica, ad es. in *Practicus* 49: «Non ci è stato prescritto di lavorare e vegliare e digiunare di continuo, ma ci è stata fatta legge di *pregare incessantemente* (1 Ts 5,17), perché, mentre quelle (osservanze), che guariscono la parte passibile dell'anima, abbisognano, in ordine alla loro operazione, anche del nostro corpo, che non basta, per sua debolezza, a (quelle) fatiche, la preghiera rende vigoroso e puro per il combattimento l'intelletto, che è naturalmente fatto per pregare, anche *separatamente da questo corpo* (πεφυκότα προσεύχεσθαι καὶ δίχα τούτου τοῦ σώματος), e per dare battaglia ai demoni, a difesa di tutte le potenze dell'anima» (tradotto in *Evagrio Pontico. Per conoscere lui*, ed. P. Bettolo, Qiqajon, Magnano 1996, p. 204). Non solo: andrebbe notato che alcuni seguaci di Evagrio, estremizzando alcune sue premesse, ipotizzano il dissolvimento dell'individualità nell'unione con Dio (torneremo più sotto su di un mistico origenista contemporaneo di Filosseno di Mabbog e Giacomo di Sarugh). Insomma, su questo punto specifico e importante, vi sono tendenze diverse all'interno della scuola evagriana. Lo stesso concetto di *epektasis* su cui si fonda parte della speculazione del mondo athonita ha una storia complessa: si veda *inter alia* la voce di G. Lettieri, *Progresso*, in *Origene. Dizionario: il pensiero, la cultura, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 379-392; E. Fiori, *Il nous e l'altare. La teologia mistica di Dionigi Areopagita al di là di Evagrio*, in I. Adinolfi - G. Gaeta - A. Lavagetto (eds.), *L'antibabele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Il nuovo melangolo, Genova 2017, pp. 185-216.

Se poi andiamo a guardare le origini della preghiera di Gesù, il disegno storico della storia di questa prassi diventa estremamente complicato. In particolare un testo di Shenute (IV-V sec.), avverso a tutta la tradizione origenista, è indicativo. Qui la contestazione polemica della dottrina origeniana della preghiera rivolta non al Figlio, ma al Padre attraverso il Figlio, si svolge in favore di una preghiera rivolta al solo Figlio, che in sé implica tutta la Trinità, impostata sulla ripetizione del nome di "Gesù", dunque una prassi eucologica in cui la materialità della sequenza sonora ripetuta gioca un ruolo importante: «§ 818 Come ho già detto, nominando il nome del Figlio chiamiamo la Santa Trinità [...]. È chiaro dunque che se nominiamo Gesù nominiamo la santa Trinità, soltanto, il Padre come Padre, il Figlio come Figlio, e lo Spirito Santo come Spirito Santo. [...] § 821. facendo festa e stando in allegria, (dite): Gesù; preoccupati e addolorati: Gesù; i bambini e le bambine ridendo: Gesù; coloro che attingono acqua: Gesù; coloro che fuggono davanti ai barbari: Gesù; coloro che vedono delle belve o qualcosa di terribile: Gesù; coloro che stanno nei dolori o nelle malattie: Gesù; coloro che sono presi prigionieri: Gesù; coloro il cui processo è corrotto o che ricevono ingiustizia: Gesù (*Shenute contra Origenistas*, testo con introduzione e traduzione a cura di T. Orlandi, CIM, Roma 1985).

La seconda parte dello studio di Toti, percorsa dall'intenzione ricorrente di differenziare l'Occidente dall'Oriente, si apre con l'individuazione di alcune radicali diversità tra il metodo ascetico di Ignazio di Loyola e quello esicasta, nonostante la presenza di elementi simili, ma collocati in nodi strutturalmente diversi dei due sistemi (pp. 89-91). Ed effettivamente l'esicasmismo si pone sulla linea evagriana che suppo-

ne l'assenza di immagini nel momento dell'inizio dell'ascesi suprema. Al proposito Toti cita un bel passo di Gregorio Sinaita circa la quiete come assenza di immagini, il quale appare ispirato da Evagrio. Come dimostrano il *De oratione* (PG 79, 1165A-1200C) e altre opere del pontico, la preghiera è elevazione dell'intelletto a Dio (*De oratione* 35: Προσευχὴ ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν), il quale deve tendere a una liberazione dalle rappresentazioni, nonché dalle forme più o meno corporee con cui immagina il divino (66: Μὴ σχηματίζῃς τὸ Θεῖον ἐν ἑαυτῷ προσευχόμενος, μηδὲ πρὸς μορφὴν τινα συγχωρήσης τυπωθῆναι σου τὸν νοῦν· ἀλλ' αὔλος τῷ αὐτῷ πρόσιθι, καὶ συνίσσεις). La nozione che tali forme possano essere suggerite da forze demoniache è anch'essa ispirata da Evagrio (72: Ἐπὰν καθαρῶς λοιπὸν, ἀπλανῶς καὶ ἀληθῶς προσεύχῃται ὁ νοῦς τὸ τηνικαῦτα. οὐκ ἔτι ἐκ τῶν ἁριστερῶν ὑπέρχονται οἱ δαίμονες, ἀλλ' ἐκ τῶν δεξιῶν· ὑποτίθενται γὰρ αὐτῷ δόξαν Θεοῦ, καὶ σχηματισμόν τινα τῶν τῇ αἰσθήσει φίλων, ὡς δοκεῖν τελείως τετεῦθαι αὐτὸν τοῦ περὶ προσευχῆς σκοποῦ). *De oratione* 114-116 suggerisce di non cercare la forma di Dio nel corso della preghiera (μορφὴ, σχῆμα), di non desiderare di vedere né angeli né il Cristo in maniera sensibile, di non circoscrivere la divinità secondo le modalità dell'immaginazione umana: Ἐπιποθὼν ἰδεῖν τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς, μὴ ζῆτει παντελῶς μορφὴν, ἢ σχῆμα δέχεσθαι ἐν τῷ τῆς προσευχῆς καιρῷ. Μὴ πόθει ἀγγέλους ἰδεῖν, ἢ δυνάμεις, ἢ Χριστὸν αἰσθητῶς, ἵνα μὴ τέλεον φρενιτικὸς γένῃ, λύκον ἀντὶ ποιμένου δεχόμενος καὶ προσκυνῶν τοῖς ἐχθροῖς δαίμοσιν. Ἀρχὴ πλάνης, νοῦ κενοδοξία, ἐξ ἧς κινούμενος ὁ νοῦς, ἐν σχήματι καὶ μορφαῖς περιγράφειν πειρᾶται τὸ Θεῖον.

La procedura ideata da Ignazio, la meditazione visiva, si colloca dunque agli antipodi rispetto alla visione evagriana e esicasta dell'atto orante: ma bisogna insistere sul fatto che Ignazio non rappresenta tutto l'Occidente! In particolare, diversissime da quelle ignaziane sono le motivazioni che conducono gli esicasti a raccomandare certe tecniche di pronuncia della preghiera e alla ricerca del luogo corporeo / noetico del cuore: si tratta ormai di uno stadio avanzatissimo dell'ascesi, quello corrispondente allo stato di preghiera, *katastasis proseuches*, che costituisce un radicale superamento dello stadio della mortificazione delle passioni e di svuotamento della fantasia. Inoltre, ad esempio in Gregorio Sinaita, le immagini promanano direttamente da Dio, non sono *phantasiai* prodotte dal nostro intelletto (con il rischio che siano delle illusioni). Insomma, per Toti (sulla scorta di una ricca tradizione di studi in cui può figurare anche Olivier Clément), è proponibile una distinzione tra immaginazione e fantasia, tra *mundus imaginalis* e *phantasia*, dove il primo elemento potrebbe essere attribuito a quella fase dell'ascesi che, dopo la mortificazione e il conseguimento dell'assenza di immagini, si avvia alla visione di Dio. La citazione di Pseudo-Dionigi (p. 97, *Gerarchia celeste* 1,2) ribadisce che è Dio a comunicare al mista le gerarchie angeliche in simboli figurati. Niceta Stethatos riprende al proposito la dottrina dei sensi spirituali, avente la sua matrice in Origene. Toti giustamente evoca l'affermazione evagriana secondo la quale la visione di sé implica la visione di Dio nel proprio *nous* (pp. 97-98).

Florenskij aveva ben colto nel mondo ortodosso la contiguità tra progresso mistico ormai svuotato di fantasie e la produzione di icone, attività corrispondente allo stadio in cui sono le immagini divine a pervenire al mista. L'arte sacra si collocherebbe a questo livello. Il mondo immaginale "esprime" per immagini simboliche il mondo degli "archetipi" (p. 94). Uno degli argomenti principali dell'esicasmologia, esercitante un influsso sull'arte, consiste nell'affermare la possibilità della

partecipazione umana alle operazioni divine increate, liberamente comunicate dalla divinità (p. 102). Tale possibilità è conseguibile con la divinizzazione, ma anche nelle forme dell'arte sacra. Toti, dopo aver presentato una serie di meravigliose immagini di icone al centro del suo volume, analizza la raffigurazione di Davide di Tessalonica dendrita, dell'inizio del XIV secolo, la miniatura di Giovanni il Teologo, databile attorno al 1330, l'icona del Cristo Pantocratore dell'*Ermitage* di Pietroburgo, l'Icona della Trasfigurazione: in queste immagini la luce sembra cadere dall'alto, quasi a rappresentare le *energeiai*, o le visioni che vengono non più dalla fantasia umana, ma dal mondo divino, in accordo con la dottrina palamita; in alcune di queste raffigurazioni il divino è immobile nella pace (come in certe raffigurazioni buddiste), mentre il mondo fenomenico si agita. Tutta la sezione finale del volume è volta a proporre, oltre alla consueta e spesso illuminante comparazione con il mondo islamico e religioso indiano, anche un'interessantissima relazione strutturale tra produzione dell'icona e stadi del progresso mistico.

Ma proprio in connessione al tema dell'arte compaiono nel volume alcune affermazioni che non possono non lasciar perplesso chi sta seguendo l'analisi, spesso sofisticata, cui Toti sottopone i materiali bizantini. In qualsiasi opera sulla storia mistica è dato di riscontrare accenni al mondo indiano, come quando Toti afferma che nell'itinerario verso Dio l'ego empirico non coincide con il sé profondo (l'*ātman*). E fin qui nulla di male. Ma a p. 113 leggiamo: «Una tale distinzione fu via via negata dall'arte occidentale postmedievale, nell'ambito di un processo che tuttavia ha i suoi prodromi intorno al XIII secolo e coinvolgerà anche – probabilmente non senza connessioni – l'elaborazione teologica». A tal proposito Toti cita (e si dice consenziente con) Ananda K. Coomaraswamy: «L'umanizzazione artistica del Figlio o della Madre di Dio nega la verità cristiana in misura tanto profonda quanto qualsiasi altra forma di razionalismo verbale o di atteggiamento eretico». Ma quale dei tanti cristianesimi viene qui preso a criterio di giudizio (“verità cristiana”) su una così fondamentale svolta nell'arte occidentale? Poco dopo leggiamo: «In ultima analisi, la “creatività” in qualche modo sottesa all'ascesi e all'arte cristiano-orientale si situa precisamente agli antipodi rispetto alle fantasie passionali e “psichiche” che impregnano la cultura dell'Occidente moderno e in special modo contemporaneo; da questo punto di vista, l'invasivo uso politico del Cristianesimo – che ne determina l'indebita mondanizzazione – e i *revivals* spiritualistici orientati in senso “evasionistico” di cui siamo oggi testimoni costituiscono le due facce della medesima medaglia: un'immaginifica “fuga in avanti” tipicamente postmoderna, esito diametralmente opposto rispetto alla abissale “introversione intellettuale” tuttora discretamente custodita dall'Oriente cristiano» (p. 114). Nella nota 249 troviamo una risposta al nostro quesito: «Le dissoltezze di un Caravaggio, autore di opere tecnicamente eccelse epperò non in principio afferenti a un'arte propriamente sacra – il soggetto religioso non essendo sufficiente, evidentemente, a qualificare un'opera d'arte come tale – evidenziano palesemente la distanza *spirituale* tra l'arte cristiano-occidentale postmedievale e quella cristiano-orientale». Credo che si tratti di giudizi che hanno a che fare più con l'ideologia, o le convinzioni religiose dell'autore, che con la scienza. Credo che sarebbe stato bene lasciarli al di fuori di un'opera altrimenti originale. Da anni Alessandro Zuccari, tra gli altri, ha accentuato il carattere profondamente religioso dell'arte di Caravaggio (M. Calvesi - A. Zuccari [eds.], *Caravaggio controllo: ideali e capolavori*, Skirta, Milano 2011, che sintetizza linee di ricerca sviluppate in precedenza; Idd., *Da Caravaggio ai caravaggeschi*, CAM Editrice, Roma 2009). D'altra parte l'arte cristiana è stata al centro delle acute riflessioni di un recente volume – D. Guastini - D. Cecchi

- A. Campo (eds.), *Alla fine delle cose. Contributi a una storia critica delle immagini*, Usher Arte, Firenze 2011 –, ove si può leggere il testo di G. Lettieri, *Fiat imago. Note sull'estetica proto-cristiana* (pp. 63-73), che riprende temi e idee più volte proposte in passato. Esiste insomma una prospettiva e una tradizione di studi da parte di storici dell'arte e del cristianesimo dell'Ateneo romano della Sapienza (e non solo lì) che hanno visto nell'umanizzazione dell'arte occidentale un processo conseguente alle complesse polarità entro cui si muove il cammino storico dei cristianesimi.

Abbiamo visto come la ricerca di Toti, così basata sul metodo comparativo, tenda a sottolineare più le originalità dei sistemi presi in comparazione che i loro parallelismi. Certamente uno degli effetti della comparazione è quello di aiutarci a meglio comprendere l'essenza del fenomeno studiato. Tuttavia tale affermazione si carica anche di qualche tratto ideologico non pertinente a conclusione del capitolo, quando Toti, dopo aver preso le distanze dalla categoria di "sacro" di sapore storicistico e da quelle forme di irenismo che tendono a saltare troppo facilmente dalla constatazione di somiglianze formali tra esperienze eucologiche alla loro effettiva relazione storica, ribadisce: «v'è pure da considerare che, da un punto di vista cristiano "tradizionale", ogni eventuale analogia tra il Cristianesimo e le altre religioni è giustificabile sulla base degli effetti della "rivelazione adamitica" (ciò che invalida o limita in un ambito ben ristretto il riduzionismo storicistico, gli aggiustamenti "perennialisti" e le fantasie psicologiche: ciò al di là di ogni tortuoso "ecumenismo" spesso prodotto intellettualistico ovvero "politico" tipicamente moderno). Ad ogni buon conto, come già accennato, resta ovviamente il discriminare, non secondario e ultimamente "invalidabile", relativo a *chi* è invocato nella preghiera». In questa conclusione emerge un tratto ideologico che connota anche altri capitoli del libro: una certa indifferenza rispetto alle istanze ecumeniche, che proprio sul terreno della preghiera (anche se non di *quella* preghiera discussa nel libro) trovano modo di esercitarsi con maggiore successo che in altri ambiti (ricordiamo che il tradizionalista Giovanni Paolo II ha fondato un tipo di incontro con altre religioni in cui il ruolo fondamentale è giocato proprio dalla preghiera: vedi A. Melloni, *Le cinque perle di Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 2011, pp. 51-70). Non è infatti ben chiaro cosa si intenda per "punto di vista tradizionale": un certo modo di interpretare il cristianesimo? e specificamente quale, dato l'estremo pluralismo da cui è caratterizzato il fenomeno cristiano in epoca medievale, moderna e contemporanea?

Abbiamo visto come Toti ribadisca che una specificità dell'esicasmismo cristiano è il conseguimento della relazione personale con Cristo, lontano da ogni spiritualismo, attento alle istanze della corporeità, mentre altri approcci alla preghiera unitiva (sufi e soprattutto *yoga*) appaiono piuttosto "disincarnati". Non intendo certo respingere questo giudizio, ma ritengo che sia importante modularlo criticamente nel tempo e nello spazio: a quale epoca e a quale luogo appartiene il cristianesimo che formula l'esicasmismo? il cristianesimo ha sempre sottolineato la dimensione personale, o si sono date sue versioni in cui questo elemento è lasciato sullo sfondo? che relazioni ha l'esicasmismo con le forme cristiane precedenti? che connessioni può avere con altre tradizioni religiose, come islam ed ebraismo, e in quale fase del loro sviluppo? Ci terrei a rilevare che tale serie di questioni è capitale anche in relazione al metodo comparativo: che cosa si compara? sistemi religiosi astoricamente definiti, compressi diacronicamente? Oppure sistemi che hanno una dialettica interna e una loro evoluzione, cui si aggiunge la capacità di recepire stimoli dall'esterno? Quanto l'esatta individuazione dell'esicasmismo può risentire di queste variazioni nell'evoluzione delle prassi eucologiche cristiane e nella composizione dei diversi influssi che si sono esercitati su

di esse? Certamente comparare vuol dire conoscere, ma è proprio la selezione degli oggetti da comparare che ci permette di avanzare nelle conoscenze e di non fermarci a constatazioni tautologiche. Nel caso della preghiera esicasta, come in altre forme di culto intellettualmente caratterizzato, tale comparazione appare singolarmente ardua, perché l'elemento teorico può sia spiegare sia nascondere il suo oggetto.

Toti raccoglie in poche conclusioni il frutto della sua attività analitica e comparativa di cui non abbiamo potuto rendere conto se non in piccola misura: 1) l'esicasmò non è una tecnica di preghiera, ma tecnica che orienta alla preghiera, la quale tuttavia si fonda in primo luogo sulla disposizione interiore; in questa disposizione e in questa tecnica il corpo viene coinvolto profondamente, in quanto esso è parte fondamentale del processo di ascesa mistica; 2) il fine dell'esicasmò è paolinamente l'uscita dalla carne del peccato e l'entrata nel corpo, tempio dello Spirito: purificazione, ascesi attiva con invocazione del nome / discesa del nous nel cuore, corrispondenti alla triade Passione, Morte, Resurrezione/Ascesa; 3) la tecnica emerge nel XIII secolo ma ha antecedenti da rintracciare in un rapporto dialettico con la tradizione patristica e monastica, da una parte, e con il sufismo dall'altra; 4) tecnica respiratoria, onfaloscopia, postura circolare, percezione del ritmo cardiaco, sono elementi, reperibili da Niceforo fino ai *Racconti del Pellegrino russo*, che possono essere messi in correlazione lungo un unico itinerario storico, oppure essere interpretati come eterogenei; 5) creazione dell'immagine artistica e divinizzazione possono essere interpretati come momenti di un medesimo itinerario ascetico, lungo il quale l'intelletto, dopo essersi liberato delle *phantasiai*, svuotatosi, è in grado di ricevere le *energeiai* divine, percepibili come forme che possono essere importate nell'opera artistica o nella visione del mista.

La ricerca di Marco Toti si qualifica dunque per l'enfasi sulla comparazione quale strumento di evidenziazione delle differenze religiose tra preghiera esicasta, pratiche ascetiche del sufismo e tecniche dello *yoga*: i parallelismi in alcuni casi indicano la presenza di fenomeni che sono irrelati e puramente poligenetici, in altri casi (soprattutto certi esercizi ascetici nell'islam e nel cristianesimo) rimandano ad una effettiva dialettica storica tra correnti religiose diverse, la cui complessità Toti mette bene in rilievo; d'altra parte il ruolo della corporeità e la permanenza della persona del mistico potrebbe essere nel cristianesimo bizantino un dato di originalità piuttosto evidente nei confronti del sufismo e ancor più nei confronti dello *yoga*, ma è un tema che io ritengo debba essere meglio analizzato. La comparazione è particolarmente felice nel delineare l'analogia tra la produzione di icone e i gradi più alti dell'itinerario mistico, quando l'orante, ormai vuoto di immagini / fantasie sue proprie, viene investito dalle immagini di provenienza divina: il repertorio di immagini al centro del libro ha un ruolo importante da questo punto di vista, ne segna l'articolazione logica fondamentale.

Queste qualità non rendono meno problematici altri aspetti di questa ricerca: l'identificazione stessa di uno degli elementi della comparazione, il cristianesimo orientale di epoca tardo-bizantina, agli occhi dello storico del cristianesimo antico non può non apparire troppo semplicistica e unilaterale (nonostante la ripetuta segnalazione di differenze nelle concezioni eucologiche, iconografiche, teologiche), là dove Niceforo e Gregorio appaiono i rielaboratori di tradizioni ascetiche, mistiche e teologiche estremamente diversificate e spesso contraddittorie, e nello stesso tempo una delle tante voci dell'Oriente cristiano, in concorrenza con altre: gran parte di questa spiritualità fa convergere prospettive diverse come l'origenismo rielaborato e sistematizzato di Evagrio e il platonismo cristiano dello Pseudo-Dionigi, le tendenze spiritualiste di alcuni padri del deserto e l'antropologia unitaria delle correnti monastiche antiorigeniste; l'Oriente delle origini è molto complesso e non può essere con-

trapposto a un Occidente dove la mistica di tipo orientale sembrerebbe non avere cittadinanza (con l'eccezione, più volte sottolineata da Toti stesso, di Meister Eckhart). Le stesse polarità rilevate da Toti devono essere destrutturate: la permanenza della personalità del mista nella sua unione con il Dio personale come dato universalmente cristiano è il prodotto di una sintesi moderna, certo non errata nelle sue grandi linee, ma che deve fare i conti con una storia diversificata nelle epoche e nelle regioni: gli esiti estremi dell'origenismo panteistico di Stefano bar Sudaile, autore del *Libro di Ieroteo* (conservato in lingua siriana, aspramente criticato da Filosseno di Mabbog e Giacomo di Sarugh) sembrano andare proprio in quella direzione e possono essere proficuamente confrontati con quelli occidentali, e ben altrimenti approfonditi, di Eriugena. Anzi, l'idea di *epektasis* e le prassi eucologiche ad essa connesse sono ben rappresentate da quest'ultimo, in concorrenza con altre tendenze ad essa avverse (si veda recentemente G. Lettieri, *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci. Apokatastasis ed epektasis nel V libro del Periphyseon*, in «Adamantius» 22 [2016], pp. 349-397). Insomma, esistono più orienti e più occidenti ed è compito dello storico non schematizzare la dialettica culturale in contrapposizioni semplificatrici.

Alberto Camplani (Sapienza Università di Roma)
alberto.camplani@uniroma1.it

Emanuele Lelli, *Folklore antico e moderno. Una proposta di ricerca sulla cultura popolare greca e romana* ("Filologia e critica", 99), Fabrizio Serra Editore, Pisa - Roma 2014, pp. 280. ISBN: 978-88-6227-678-8 / 978-88-6227-683-2 (Rilegato).

Il volume offre una trattazione ampia e documentata del mondo folklorico in Grecia e a Roma. In particolare, un suo notevole pregio consiste nel fatto che risulta bipartito in due cospicue sezioni, autonome sul piano formale, ma integrate su quello contenutistico: il trattato vero e proprio, che si estende per otto capitoli, preceduti da una breve premessa esplicativa (pp. 11-151); e a seguire un abbondante *Repertorio* di testi miratamente selezionati (pp. 153-245). In conclusione viene fornita un'ampia messe di materiali utili a corredare e gestire al meglio i contenuti: da un nutrito elenco bibliografico (pp. 247-260) al censimento analitico dei testimoni orali (pp. 261-265), fino alle liste dei termini greci (pp. 267-269) e latini (pp. 270-272) costituenti i lemmi del *Repertorio*.

La ricchezza e la varietà sono dunque i pregi speciali di questo testo, che dichiaratamente opera un raccordo fondamentale tra un profondo approccio scientifico e uno più gustosamente divulgativo, in cui il rigoroso metodo sottostante si fonde in un proficuo connubio con la ricchezza dei dati che vengono offerti. È lo stesso A. ad esprimere le sue intenzioni innovative con chiarezza e linearità, dichiarando, all'inizio del Capitolo 1, con una mirata prospettiva introduttiva (p. 13): «Questo libro vuole essere la proposta di un metodo di ricerca su un ambito tanto affascinante quanto sfuggente del mondo antico: la cultura popolare. [...] Sul concetto di 'popolare' degli antichi, tuttavia, la *vulgata* critica sembra caratterizzata da diffidenza e scetticismo. Non pochi studiosi ritengono che non vi sia stata, in Grecia e a Roma, una marcata distinzione tra forme di cultura dotte e popolari; che poco o nulla sia recuperabile di una presunta 'cultura popolare' degli antichi; che, infine, la stessa definizione di 'cultura popolare' sia un'etichetta impropria o addirittura fuorviante, se applicata a

quelle civiltà». Tale dubbio di fondo permea, di conseguenza, l'intera trattazione, che si prefigge come obiettivo primario di dimostrare l'infondatezza delle perplessità espresse nell'*incipit*.

Il secondo capitolo (*La 'cultura popolare' per i moderni e per gli antichi*) specifica, in conformità con le succitate dichiarazioni di intenti, cosa si intenda tramite l'espressione programmatica 'cultura popolare': in realtà, sul piano strettamente letterario, si tratta di tutta la produzione non ufficiale, ossia concepita con finalità pratiche, come ad esempio le lettere private, le iscrizioni votive o le epigrafi. Tra i termini tecnici con cui a partire dal XIX secolo si cominciò a designare lo studio di questi aspetti più marginali degli scritti antichi, si alternarono proposte alquanto interessanti, tra cui 'demologia', 'etnologia' o 'etnografia', ma soprattutto quella esotico-omnicomprensiva di *folklore*¹, tuttora dura a morire, pur avendo subito una poderosa serie di critiche e rivisitazioni. Al riguardo sembra particolarmente interessante il taglio prescelto dall'A., il quale, avallando una terminologia pratica ed efficace, con cui adatta la questione ai propri specifici interessi di ricerca, sostiene (p. 34) che «il 'popolare', il 'rustico', il 'tradizionale' sono i tre elementi concettuali che caratterizzano la percezione che gli *auctores* antichi ebbero delle culture e dei saperi non ufficiali né istituzionalizzati o dominanti. Sono proprio le fonti antiche a dircelo, fornendo un quadro attendibile e coerente, se solo si allarga la lente di osservazione a tutti gli ambiti culturali in cui fu percepita la presenza di un livello 'popolare'». Subito a seguire vengono, quindi, coerentemente prospettate le quattro categorie in cui si può opportunamente ripartire il 'lessico del popolare' nella civiltà greca e in quella latina: 1) per prospettare credenze e superstizioni; 2) per la medicina, appunto, 'popolare'; 3) per tecniche, applicazioni e consuetudini apotropaiche e ominose; 4) per pronostici e avvertimenti calendariali e atmosferici. Questo censimento è davvero interessante, poiché raggruppa in un quadro articolato ma unitario tutte le credenze, superstizioni, terapie e pratiche rustiche e simpatetiche affioranti tra il III sec. a.C. e il V d.C., con l'effetto di conferire alla fattispecie un risalto davvero nitido e distinto.

Nel terzo capitolo (*Un focus sulle superstizioni*) si entra vivamente in merito alla 'credenza', *alias* 'superstizione', un ambito di studi potenzialmente fertilissimo per le civiltà considerate, ma che al momento non sembra ancora aver ricevuto un'attenzione complessiva e determinante, a parte alcuni lodevoli lavori su singoli temi specifici². In latino il termine *superstitio* rappresenta il perfetto calco semantico del greco δεισιδαιμονία, e cioè il «timore (dal verbo δέιδω) degli dèi» (δαίμονες, qui da intendersi come sinonimo di θεοί). È per questo che al Περὶ δεισιδαιμονίας di Plutarco corrisponde, specularmente, il *De superstitione* senecano. Il *focus* per comprendere adeguatamente la specificità semantica del termine *superstitio* è offerto da un breve ma intenso saggio di W. Belardi³, secondo cui il vocabolo rappresenterebbe,

¹ Osannata, tra gli altri, da L. Raglan, *The Scope of Folklore*, in «Folklore» 57 (1946), pp. 98-105, in cui si suggerisce esplicitamente di estendere il concetto a dismisura, in modo da includere ogni aspetto della vita umana. Qui non si può neppure tentare di abbozzare la sterminata bibliografia in argomento; utili indicazioni si ricavano, tuttavia, dal recente contributo di D. Ben-Amos, *A Definition of Folklore: A Personal Narrative*, in «Studies in Oral Folk Literature» (= «Estudis de Literatura Oral Popular») 3 (2014), pp. 3-28.

² Tra quelli più recenti, per attenersi al solo ambito italiano, si possono annoverare i lavori mirati di A. Stramaglia sui fantasmi, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Levante, Bari 1999; L. Cherubini sulle streghe, *Strix. La strega nella cultura romana*, UTET, Torino 2010; E. Guggino sui terrori infantili, *Fate, sibille e altre strane donne*, Sellerio, Palermo 2016 (manca, tuttavia, un cospicuo e analitico repertorio d'insieme).

³ W. Belardi, *Superstitio*, Istituto di Glottologia dell'Università La Sapienza, Roma 1976.

in sostanza, il calco del greco ἐπι-στήμη («conoscenza»), a sua volta connesso col verbo ἐπί-σταμαι («sapere»). L'analogia deriverebbe dallo stretto rapporto semantico intercorrente tra la preposizione latina *super* e la greca ἐπί, nonché dalla base radicale στυ/στη (in latino *sti* per apofonia) del verbo ἵστημι. A suffragio di questa ingegnosa interpretazione si offrono interessanti confronti lessicali, come il rapporto tra l'astratto *superstitio* e il concreto *superstes*, da intendersi nell'arcaica accezione giuridica di «testimone»⁴. Tali connessioni, per nulla scontate, fornirebbero, dunque, la prova di una genesi comune, fondata sul criterio «aureo» della conoscenza (ἐπιστήμη)⁵. Del resto è lo stesso A. ad elaborare una ricca ed esaustiva definizione generale delle «superstizioni», intese come «significazioni culturali che una società attribuisce ad un determinato oggetto, animale, evento o gesto (volontario o involontario) nella comune ottica di una aspettazione positiva («buon augurio») o negativa («malaugurio») del futuro» (p. 52).

Nel quarto capitolo (*Un approccio critico alle «credenze» antiche*) viene specificamente affrontato il concetto di «comparazione», essenziale sul piano antropologico ed etnologico. In proposito, nella prima parte, l'A. utilizza una sua emblematica rassegna diacronica degli studiosi che hanno fornito sollecitazioni su questi temi (pp. 55-56). Successivamente, invece, esplicita con puntualità e precisi dettagli gli stimoli e le motivazioni che lo hanno indotto a compiere la ricerca, costellata di visite e peregrinazioni nelle zone d'Italia in cui il respiro culturale etnografico offre a tutt'oggi maggiori suggestioni: come egli stesso dichiara (p. 67), «dalla Maiella ai Nebrodi, dalle Murge alla Sabina, dalla Barbagia alla Val d'Agri», pertanto con una netta prevalenza delle zone centro-meridionali rispetto a quelle settentrionali⁶.

Il quinto capitolo (*Continuità folklorica e attendibilità delle fonti*) descrive la straordinaria quantità di materiale raccolto sul campo, che rispecchia ancora oggi con notevole continuità le testimonianze antiche. Mancano praticamente del tutto, invece, nella tradizione popolare, zone che riflettano gli influssi di culture estranee, ovvero non occidentalizzate, il che costituisce un elemento di primaria rilevanza. L'A. quindi si cimenta in un'ampia e variegata analisi delle fonti, dall'antichità al XVIII secolo, per verificarne l'attendibilità e dimostrare con prove concrete la continuità tra la

⁴ Cfr. Cic., *Mur.* 26 (*superstitibus praesentibus*, «alla presenza di testimoni»), cui può essere proficuamente aggiunto il passo ancora più esplicito di Festo (p. 394 s. L.), secondo cui *superstites testes praesentes significat*, ovvero «testimoni vuol dire persone presenti».

⁵ L'argomento è stato di recente ripreso e approfondito con notevole ampiezza da autori che ne hanno chiarito i risvolti con grande efficacia. Qui ci si può limitare a fornire alcuni riferimenti essenziali, in *primis* i preziosi e recenti contributi di J. Rüpke, quali *Superstitio. Devianza religiosa nell'Impero romano*, Carocci, Roma 2014 (ed. or. *Religiöse Abweichung im römischen Reich*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011), tradotto in italiano da E. Groff, e di cui il sottoscritto ha curato una breve recensione per «Mythos», N.S., 10 (2016), pp. 255-258. Del volume è uscita quasi a seguire la versione ampliata, tradotta in inglese da D.M.B. Richardson, *Religious Deviance in the Roman World: Superstition or Individuality?*, Cambridge University Press, Cambridge 2016. Al testo dello studioso tedesco si possono comunque aggiungere almeno D.B. Martin, *Inventing Superstition: from the Hippocratics to the Christians*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London 2004, o la raccolta di S.A. Smith - A. Knight (eds.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008 in cui spicca il saggio di R.L. Gordon, *Superstitio, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE-300 CE)*, pp. 72-94.

⁶ La spiegazione di questa selezione geografica è fornita sinteticamente dall'A., che ricorda come nella penisola italiana proprio nel Meridione, e non nel Settentrione, si rinvenivano i «territori più geoculturalmente isolati, meno propensi a sviluppi industriali, meno toccati da emigrizioni o immigrazioni antropiche» (p. 69), come evidentemente attestano, del resto, i dati statistici.

cultura popolare antica e i riflessi moderni⁷. La conclusione è che, al di là dello scetticismo di non pochi studiosi, che ipotizzano il recupero strumentale di tradizioni arcaiche, anche a lunga distanza di tempo, in tutti i casi registrati (oltre cinquecento) ci si troverebbe piuttosto di fronte «a pratiche che, attraverso il canale della tradizione orale, giungono dall'antichità ai giorni nostri, anche senza essere inserite nei canali della trasmissione 'documentaria' dotta, o parallelamente a questa linea, perché vive, almeno nella memoria, in aree spiccatamente conservative» (p. 83).

Nel capitolo successivo (*I testi censiti*) vengono quindi puntualmente riportati tutti i passi antichi in cui compaiono allusioni di interesse specifico per la tematica prescelta: canti popolari, mimi, generi comici, letteratura geografica e antiquaria, favole, novelle, trattati medici. Di conseguenza precetti ominosi, pratiche scaramantiche e prescrizioni apotropache si fondono tra di loro, implementandosi reciprocamente e rivelando straordinarie e insospettabili connessioni tra autori cronologicamente anche molto distanti, a dimostrazione della tendenza conservativa e della pervicace persistenza delle tradizioni consolidate nel substrato popolare, sia pure a notevole distanza di tempo.

Il Capitolo 7 (*L'enciclopedia delle corrispondenze naturali*) è ricco di fonti, per la maggior parte greche, dalle quali si inferisce che una delle categorie logiche e ontologiche più attestate nel mondo antico fu quella di ragionare κατὰ συμπάθειαν ἢ ἀντιπάθειαν, cioè «secondo simpatia o antipatia»⁸. Gli antichi, ovviamente privi dei moderni supporti tecnologici, erano dunque convinti che al genere umano toccherebbe un eccezionale comfort nel caso che attingesse alla generosa disponibilità delle risorse naturali: i vantaggi sarebbero vari e diversificati, dalla risposta agli interrogativi più astrusi e lancinanti fino ai rimedi decisivi per le patologie più gravi e difficili da curare. L'ideale, pertanto, sarebbe riuscire a creare un intenso dialogo con quel mondo, ossia una sorta di 'osmosi': proprio quella συμπάθεια che sola è in grado di lenire le più gravi asperità⁹.

⁷ L'operazione, alquanto analitica ed articolata, parte da Agostino e prosegue attraverso molti autori cristiani di provata attendibilità, quali Ambrogio, Martino di Braga, Cesario di Arles e, ancora più avanti, Gregorio Magno, Teodoro di Tarso, Agobardo, Rabano Mauro, Incmaro, Atto da Vercelli e Tommaso D'Aquino, per l'Alto e Basso Medioevo; quindi, attraverso l'Umanesimo, il Rinascimento e il Barocco, tutti corredati a loro volta di determinanti nomi esemplificativi, si passa al "secolo dei lumi", in cui la tendenza muta, con un netto affievolimento delle registrazioni di casi di presunta magia o stregoneria, eccetto l'illuminista anticlericale partenopeo Costantino Grimaldi (prima metà del XVIII secolo), autore dell'eloquente *Dissertazione in cui si investiga quali sieno le operazioni che dipendono dalla magia diabolica e quali quelle che derivano dalle magie artificiale o naturale*, pubblicata nel 1751.

⁸ Giova ricordare, al riguardo, la testimonianza dell'Anonimo autore dei *Prognostica de decubitu*, compresi all'interno dell'immenso *Corpus* galenico, secondo cui ἄτερ γὰρ τῆς κοσμικῆς συμπάθειας οὐδὲν γίνεται («nulla avviene senza la 'simpatia' cosmica»: la citazione è opportunamente prodotta dall'A. a p. 97). È chiaro che in simili casi la traduzione letterale è estremamente riduttiva. Prevale, infatti, sia nel termine che nell'antonimo, la potente e vibrante pregnanza del radicale παθ-, che accomuna il verbo πάσχω e il sostantivo πάθος in una solida intersezione, per così dire unificante, rafforzata ulteriormente dal prefisso associativo.

⁹ Illuminante, al riguardo, la citazione da parte dell'A. di un passo di Nemesio il Teologo (*De nat. homin.* 1, 407), per cui la ragione umana (λόγος) sarebbe straordinariamente capace di reperire rimedi contro le avversità che ci colpiscono in continuazione, ma non si può paragonare neppure alla lontana alle migliaia (μυρία) di soluzioni che la natura (φύσις) ci fornisce spontaneamente, e che quindi gli esseri umani dovrebbero solo apprendere, memorizzare e trasmettersi di generazione in generazione.

L'ultimo capitolo, per concludere questa sintetica rassegna, è anche il più cospicuo ed esteso (circa una cinquantina di pagine), poiché affronta una tematica di eccezionale apertura e possibilità di sviluppo (*Percorsi di 'lettura' nel repertorio di cultura popolare greca e romana*). Il suo obiettivo dichiarato è quello di indicare i risultati più significativi emersi dalla comparazione tra il folklore della cultura popolare greca e della civiltà latina, adducendo testimonianze concrete, ovvero tratte dalla viva realtà. Pertanto, attraverso una nutrita esemplificazione pratica, viene dimostrato quanti vantaggi possa apportare una simile rivalutazione delle fonti sotto il profilo squisitamente esegetico, con notevoli progressi nella comprensione del significato di passi antichi apparentemente ermetici e dalla comprensione del tutto occulta per i moderni. Gli autori citati non sono necessariamente tecnici, ma anche di risalto assoluto, come tragici e commediografi, poeti lirici ed epici, fino agli epigrammisti: su tutti valga la pena ricordare almeno Eschilo, Aristofane, Teocrito, Eroda, Callimaco, Plutarco e Asclepiade per il mondo greco; Catone, Orazio, Virgilio, Livio, Plinio il Vecchio e Frontone per quello latino. L'esemplificazione è varia e abbondante, in modo da suffragare efficacemente l'ipotesi avanzata. Solo per fare un esempio – ma la disponibilità di materiali forniti sarebbe alquanto estesa –, colpisce l'*excursus* chiarificatore riservato all'«obolo di Caronte» (pp. 141-144), in cui viene fedelmente descritta l'eccezionale pluridisciplinarietà di questa usanza, consistente nel depositare sui vestiti, intorno al corpo o persino nel cavo orale del defunto una moneta simbolica, con cui potesse garantirsi il passaggio per l'aldilà del mitico traghettatore, non a caso riesumato da Dante a distanza di secoli, per la sua eccezionale valenza carismatica. Ebbene, solo questa immagine riuscirebbe a investire i campi più eterogenei, vanificando la comoda distinzione di pozzorità speciali e riservate: si andrebbe dalle più comuni immagini artistiche e archeologiche, specialmente espresse in ambito numismatico e vascolare, fino alle più intricate analisi letterarie e antropologiche, in cui la critica assume risvolti estremi, a tratti presentandosi davvero inafferrabile. D'altra parte, come giustamente sostiene l'A., un simile approccio ha anche un tangibile vantaggio filologico, consistente nell'opportunità di chiarire la situazione qualora il testo genuino sia insidiato da pericolose varianti testuali: si tratterebbe, in tal caso, di una «ricaduta [...] ecdotica» (p. 145), magistralmente esemplificata da un eloquente passo varroniano¹⁰ in cui il Keil¹¹ ha apportato una correzione decisiva, giovandosi del confronto con un passo di Plinio il Vecchio palesemente ispirato a quell'autorevole fonte¹².

Segue, dunque, il nucleo centrale del lavoro, costituito dall'immenso archivio testuale che rende conto del concetto di fondo. Il funzionamento del *Repertorio* viene esplicitato nel seguente modo, per una migliore fruizione e comprensibilità (p. 153): i passi citati sono indicati per lemmi alfabetici numerati e in italiano, ciascuno dei quali raggruppa singole voci, contrassegnate da una seconda numerazione continua. Il motivo più interessante e originale, tuttavia, riguarda la partizione interna, basata su cinque lettere identificative: C (*Credenze*), S (*Superstizioni, presagi, divieti e prescrizioni*)

¹⁰ Varro, *De re rust.* 1, 37, 2.

¹¹ Nel suo intramontabile *Commentarius in Varronis rerum rusticarum libros III*, Teubner, Lipsiae 1891.

¹² Plin., *Nat. hist.* 16, 194. In sostanza tutti i codici riportavano concordemente, nel passo varroniano, l'ablativo assoluto *decrecente luna*, che il filologo tedesco ha invertito (*crecente luna*), capovolgendo dunque l'immagine, proprio sulla base dell'analoga testimonianza pliniana. Esempi del genere certificano l'importanza delle pratiche concrete, fisiche e manuali – in questo caso agricole, ma il discorso si può naturalmente estendere a varie attività umane – sull'esegesi dei testi, operazione che molto spesso i filologi più rigidi ed osservanti della mera configurazione testuale non si concedono neppure lontanamente di effettuare.

ominose), M (*Rimedi terapeutici e veterinari*), P (*Pronostici e avvertimenti atmosferici e calendari*) e T (*Tecniche e usanze, pratiche apotropaiche legate in particolare all'agricoltura*). Esemplificando il tutto, un riferimento come 155.C.1 identifica in sostanza la voce n. 1, *Credenze*, del lemma n. 155 del repertorio (in pratica il prezemolo, di cui le fonti citate pongono in evidenza gli effetti afrodisiaci e moderanti il fenomeno della lattazione). Tuttavia le sigle connotative non finiscono qui: ce ne sono altre di notevole utilità, che rinviano ai numerosi repertori allegati al termine del volume, come la B, che indica sinteticamente la bibliografia fornita sulla singola voce. Spiccano, in particolare, le testimonianze orali raccolte sul campo, distinte da un apposito simbolo iconico e corredate dalla provenienza della fonte (Ab1 è il primo nativo ad essere intervistato in Abruzzo, e così via). Una freccetta, invece, rinvia ai documenti dei folkloristi operanti dal XIX secolo in poi, secondo le abbreviazioni visibili nel repertorio bibliografico finale, mentre un quadratino nero marca le rare testimonianze dell'area settentrionale, o addirittura prive di una specifica assegnazione regionale.

In conclusione, l'opera stimola nel lettore un enorme interesse per il ricco repertorio della cultura tradizionale greca e latina, con un occhio di riguardo per i suoi risvolti storico-religiosi, rivisitando le testimonianze antiche secondo criteri di lettura e modalità interpretative di sicura innovazione. Questo può essere sicuramente considerato il merito principale del volume, poiché scaturisce da un felice connubio tra la profonda competenza dell'A. sui testi antichi, ed in particolare sulla loro prospettiva più endogena e proverbiale¹³, con un'insistita permanenza sul campo, utile a fargli acquisire i dati validi per produrre conclusioni idonee e documentate.

Arduino Maiuri (Sapienza Università di Roma)
 arduino.maiuri@uniroma1.it

Alexandra Dimou, *La déesse Korè-Perséphone: mythe, culte et magie en Attique* ("Recherches sur les rhétoriques religieuses", 18), Brepols, Turnhout 2016, pp. 551. ISBN: 978-2-503-56508-8.

Kore-Persephone è una delle divinità del politeismo greco che ha maggiormente alimentato la riflessione e l'immaginario degli studiosi moderni tra XIX e XX secolo. La *mythologie savante* sviluppatasi attorno alla figura divina la considera di volta in

¹³ Giova certamente ricordare, al riguardo, lo stretto rapporto dell'A. con Renzo Tosi, sfociato in pubblicazioni di alto livello, quale, ad esempio, E. Lelli (ed.), *ΙΑΠΟΙΜΛΑΚΟΣ. Il proverbio in Grecia e a Roma*, introduzione di R. Tosi, postfazione di R. Di Donato, 3 voll., Fabrizio Serra Editore, Pisa - Roma 2009-2011. I principali interessi dello studioso bolognese, che di certo in Italia, e anche molto oltre, può essere reputato il più ferrato sui temi che qui vengono toccati, riguardano aspetti estremamente tecnici della tradizione indiretta, legati a meccanismi complessi di natura scoliografica, onomastica, lessicografica, grammaticale e, nello specifico, paremiografica. In proposito la sua produzione è vastissima, a partire da una raccolta di sentenze greche e latine curata all'inizio degli anni '90 e divenuta in seguito il fondamento di una poderosa serie di studi (il *Dizionario delle sentenze latine e greche: 10000 citazioni dall'antichità al Rinascimento nell'originale e in traduzione con commento storico letterario e filologico*, Rizzoli, Milano 1991¹, ampiamente rivista e sviluppata [da 885 a 1768 pp.] proprio in una edizione della BUR del 2017), fino a una collezione di testi proverbiali e sentenziosi dell'antichità, che è stata tradotta in francese da R. Lenoir, *Dictionnaire des sentences latines et grecques: 2286 sentences avec commentaires historiques, littéraires et philologiques*, J. Millon, Grenoble 2010, o la seducente ricerca monografica *La donna è mobile e altri studi di intertestualità proverbiale*, Patron, Bologna 2011.

volta come personificazione della natura e dei suoi cicli, simbolo della ginecocrazia, modello iniziatico, archetipo atemporale della figlia nel suo rapporto con la madre (Demetra). Consapevole dei pericoli di interpretazioni astoriche e forte dei nuovi strumenti euristici approntati nello studio delle religioni antiche, la critica più recente si è concentrata sui culti che coinvolgevano Kore in stretta unione con Demetra, assegnando un posto di primo piano ai misteri. Rispetto a tale panorama storiografico, lo studio di Alexandra Dimou presenta due novità essenziali: privilegia la concezione che i Greci avevano di Kore e ne ricostruisce un'immagine plurale piuttosto che unitaria, analizzando in termini di antropologia religiosa le diverse figure della dea messe in valore nel mito, nel culto e nella magia (oltretutto nella filosofia del neoplatonico Porfirio cui è dedicata un'appendice finale). L'analisi, che si estende dalle fonti letterarie a quelle archeologiche, papirologiche ed epigrafiche, risulta circoscritta all'Attica, l'area da cui proviene il grosso della documentazione, in base a un approccio regionalistico o micro-territoriale funzionale ai bisogni di un'indagine che, per come è concepita, rischierebbe di rivelarsi dispersiva se condotta per l'insieme del mondo greco.

La prima parte del libro affronta «il mito e il nome di Kore-Persephone». A dispetto del titolo, l'autrice non si sforza di ricostruire *il* mito di Kore attraverso la somma delle sue versioni, ma piuttosto considera quest'ultime come elaborazioni narrative legate ai singoli testi, in tale misura rivelatrici di particolari immagini e concezioni della divinità. Se Omero presenta Persephone come regina dei morti e divinità invocata per ottenere vendetta, l'*Inno omerico a Demetra* ne fa anche la dea dei misteri, destinata a trascorrere una parte dell'anno negli inferi accanto allo sposo Ade e una parte sulla terra in compagnia della madre. Nei testi orfici, Kore-Persephone non è più soltanto la sterile sposa del dio degli inferi, ma si unisce a Zeus e genera Dioniso, celebrato insieme alla madre come inventore dei misteri. La distinzione tra due diversi aspetti della dea, messi in valore dai due teonimi con cui è designata, è accentuata dalla tragedia, che «considère le monde d'en bas comme le domaine réservé à Perséphone, tandis que Korè [...] exerce sa compétence parmi les vivants» (p. 53). La riflessione più tarda non mancherà di produrre ulteriori interpretazioni di Kore-Persephone, facendone una divinità lunare o la signora degli spettri. Un'ulteriore fonte utile a ricostruire la concezione che gli antichi avevano della dea è costituita dalle etimologie con cui essi hanno cercato di spiegare i due teonimi Kore e Persephone, legandoli a particolari prerogative e sfere d'azione ritenute proprie della figlia di Demetra. Mentre il teonimo Persephone è ricondotto all'idea di morte e di assassinio (φόνος), al mito del rapimento da parte di Ade, alla crescita del grano o al motivo della luce (si ricordi che la dea è anche associata con la luna), Kore evoca soprattutto le immagini della «figlia» di Demetra, della «bella donna» e della dea «più giovane» all'interno della coppia che forma con la madre, la dea «più anziana». Etimologie meno comuni spiegano invece Kore come «pupilla» (κόρη) in quanto dea φωσφόρος («portatrice di luce») o come «sazietà» (κόρος) in quanto dispensatrice di nutrimento per gli uomini. Queste spiegazioni etimologiche riflettono aspetti e caratteri di Kore-Persephone attestati anche dai racconti mitici, confermando il ritratto plurale e complesso della dea delineato nei precedenti capitoli. L'ultimo capitolo della prima parte tratta della denominazione della dea nel linguaggio culturale, in cui Kore-Persephone e Demetra continuano a essere designate con l'espressione duale τὸ θεῶν («le due dee») anche dopo la scomparsa del duale dalla lingua comune a partire dal IV secolo a.C. La circostanza prova una volta di più l'intimo legame tra la madre e la figlia, che formano una «coppia inseparabile e complementare» (p. 119).

La seconda parte («Kore-Persephone nel culto civico») analizza una serie di feste celebrate in Attica (Thesmophoria, Haloa, Misteri di Eleusi, Piccoli Misteri o Misteri d'Agra, Skira), in cui Kore è venerata insieme a Demetra. Nel culto il profilo della dea si arricchisce di ulteriori valenze rispetto a quelle documentate dai miti, rivelando uno spiccato carattere politico. I Thesmophoria, festa femminile riservata alle sole mogli (erano escluse schiave ed etere), sono celebrati ad Atene e in altri demi dell'Attica in onore di Demetra e Kore θεσμοφόροι, le dee «che portano le istituzioni» del vivere civile, donando agli uomini l'agricoltura e il matrimonio. La festa unisce così all'aspetto agricolo una precisa funzione civica, legata alla riproduzione del corpo sociale e alla trasmissione della cittadinanza: «Comme les femmes n'étaient pas inscrites au dème, la participation d'une femme aux Thesmophories constitue donc pour celle-ci une preuve irréversible de son statut d'astè» (p. 127), garantendo inoltre per i figli «la légitimité du statut du citoyen athénien du côté maternel» (p. 152). L'aspetto civilizzatore dei doni delle due dee si trova anche al centro degli Haloa, mentre, nel caso dei Misteri eleusini, la funzione pubblica dei riti, che costituirono per secoli un formidabile strumento di integrazione socio-culturale, era tale che una loro violazione costituiva un'infrazione paragonabile a un attentato alla democrazia. La partecipazione ai Misteri di Eleusi era preceduta da quella ai Piccoli Misteri o Misteri d'Agra (sulla riva sinistra del fiume Ilisso), dove aveva luogo l'iniziazione di primo grado dei fedeli. Più incerte risultano invece le notizie sugli Skira, un'altra festa femminile legata al mito del rapimento di Kore e probabilmente rivolta a promuovere la fertilità della terra. La seconda parte si chiude con un'accurata ricognizione di altri culti offerti a Kore-Persephone nell'*agorà* di Atene e in una decina di demi attici. L'elenco segue il percorso della Via Sacra, che univa Atene ad Eleusi. Tra i culti, la maggior parte dei quali è di carattere eleusino o thesmophorico, spiccano i Misteri di Phlya, che la Dimou considera di natura orfica sulla base dell'epiteto Πρωτογόννη («la prima nata») attribuito a Kore. Nel modo in cui è posta, la questione dell'influsso orfico sui Misteri di Phlya, così come su altre pratiche «magiche» e religiose (cfr. pp. 270, 284), sembra riflettere una visione oggi molto discussa dell'orfismo come movimento unitario, distinto dal culto pubblico, che ha verosimilmente origine dal tentativo degli apologisti cristiani di radicare la nuova religione nel solco della tradizione più antica.

La terza parte del libro tratta del ruolo di Kore-Persephone all'interno di alcune pratiche che si collocano «al margine della religione civica»: la magia, il culto privato, l'interpretazione dei sogni. Per «riti magici» la Dimou intende l'uso dei κατάδεσμοι («legature»), tavolette di piombo inscritte, in genere seppellite nelle tombe, in cui le potenze divine del mondo sotterraneo sono invocate per «trattenere in basso, paralizzare» (κατέχειν) un avversario. Mentre divinità come Hermes, Hekate e Ge sono costantemente accompagnate da un epiteto che ne specifica il carattere «sotterraneo» o il potere «paralizzante», la figlia di Demetra compare semplicemente come Persephone, in quanto tale teonimo è sufficiente di per sé a designare la dea come regina degli inferi. I due capitoli seguenti analizzano il ruolo di Kore nei riti comunitari degli Iobachoi, una delle associazioni religiose private dell'Attica di età imperiale, e nell'*Interpretazione dei sogni* di Artemidoro, in cui i teonimi Kore e Persephone compaiono entrambi nel novero delle divinità ctonie, legati il primo a Plutone, il secondo a Demetra e Iacchos. Occorre precisare a nostro giudizio che, anche in quest'ultimo caso, i teonimi Kore e Persephone non sembrano indicare due «persone» divine distinte, ma due «figure» di una stessa divinità, di cui il teonimo declina l'aspetto infero (Persephone) o misterico (Kore).

La conclusione generale presenta una ricapitolazione dei risultati conseguiti e interpreta Kore-Persephone come «*déesse marquée par la dualité*» sia nelle pratiche di denominazione, in cui «*elle est tantôt une déesse aux deux noms, tantôt une unité dans un couple*», sia nei racconti, dove appare come «*une déesse en perpétuel mouvement entre deux mondes, le monde souterrain et le monde des vivants, et entre deux statuts, celui de la jeune fille et celui de la femme mariée*» (pp. 303-304). Segue infine un imponente e dettagliato *corpus* di fonti, organizzato in ordine cronologico e distinto per categorie: fonti letterarie, testi letterari di data incerta, iscrizioni, papiri. Il *corpus* presenta tutte le testimonianze analizzate in lingua antica e in traduzione e, per la sua ricchezza e accuratezza, è destinato a diventare un fondamentale strumento di consultazione alla pari della “cartografia” dei culti attici di Kore che compare nella seconda parte del libro. Un ultimo elemento che si lascia apprezzare è la tripartizione della materia: mito, religione civica e pratiche “magiche” appaiono come tre differenti “casse di risonanza” attraverso cui la figura di Kore-Persephone riecheggia nella pluralità e complessità dei suoi aspetti in funzione di particolari contesti narrativi o culturali.

Carmine Pisano (Università di Napoli “Federico II”)
 pisano.carmine@virgilio.it

Roni Weinstein, *Kabbalah and Jewish Modernity*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford - Portland (OR) 2016, pp. 214. ISBN: 978-1-906764-62-3.

L'edizione inglese di *Kabbalah and Jewish Modernity*, pubblicata dalla Littman Library of Jewish Civilization, è una versione più breve rispetto all'originale ebraico, da cui differisce nella ridotta trattazione di alcune posizioni nei testi rabbinici e in quelli mistici, nella rimozione delle controversie della storiografia corrente, nonché nella espunzione di brani descrittivi alcuni concetti base del cristianesimo, dati per scontati presso un pubblico anglofono.

L'autore, Roni Weinstein, insegna all'Università Ebraica di Gerusalemme e vanta un lungo curriculum di ricerca internazionale, con periodi anche in Italia, durante i quali si è occupato principalmente della storia sociale ebraica in Europa nella prima età moderna e in particolare dell'ebraismo italiano e del ruolo che esso ha giocato nella trasmissione della mistica ebraica. Il testo qui recensito è quindi il risultato della ricerca condotta finora dall'autore sui rapporti fra cristianesimo ed ebraismo nella prima Età moderna.

La fruizione del volume non richiede conoscenze ebraistiche pregresse eccessivamente approfondite, se non la conoscenza almeno basilare di alcune figure fondamentali della mistica ebraica dell'epoca, quali ad esempio Mosè Cordovero, Isaac Luria e Hayyim Vital, nonché di testi quali lo *Zohar*. Brevemente (e col rischio di banalizzare): Luria fondò, e fu a capo di, un movimento sempre più ampio di qabbalisti che adottarono una dottrina che prescriveva un atteggiamento totalmente nuovo verso la religione e verso la vita quotidiana. Pur non rinnegando la tradizione ebraica precedente, Luria si fece promotore di una nuova teologia, basata su visioni e non su speculazioni intellettuali, che si proponeva di descrivere le complesse dinamiche intradivine e promuoveva la rilettura mistica dei vari precetti biblici e rabbinici, sostenendo per la prima volta che la loro corretta (o non corretta) esecuzione influenzasse anche i mondi superiori e condizionasse perfino il comportamento della divinità stes-

sa. L'elaboratissima e visionaria *qabbalah* luriana, quindi, si proponeva di porre in comunicazione, tramite la valenza teurgica che attribuiva ai riti religiosi e alle attività quotidiane, il mondo terreno e materiale con l'altro celeste e spirituale.

Fatta questa debita premessa, si può meglio seguire il discorso di Weinstein, che pone in relazione temi, che con Luria appaiono per la prima volta nell'ebraismo, con i loro analoghi cristiani. Per fare un paio di esempi eclatanti, si possono menzionare la particolare enfasi posta sul peccato (in particolare su quello individuale), nonché la presenza, nella nuova mitologia mistica delle manifestazioni divine, dello *Ze'er Anpin*, vale a dire un aspetto divino figlio di altri due aspetti, il Padre e la Madre, la cui morte e resurrezione comporterebbe la redenzione dell'umanità.

Il volume di Weinstein è suddiviso in sette brevi capitoli, in ciascuno dei quali viene analizzato un singolo aspetto dell'influenza che il cristianesimo della Controriforma esercitò sulle dottrine mistiche della *qabbalah* cinquecentesca e del ruolo primario che i *conversos* giocarono nella sua trasmissione e diffusione per tutto il Mediterraneo. Il primo capitolo tratta della nuova concezione di Dio presentata dalla *qabbalah* luriana, la quale si prefigge di descrivere delle complesse dinamiche intradivine, caratterizzate dalle interazioni fra i "volti" (paragonabili alle Persone della Trinità cristiana) e influenzate anche dai comportamenti umani, come si è già detto. Il secondo capitolo riguarda la figura del *Qadosh*, vale a dire, letteralmente, il "santo" di questa nuova tradizione, e della centralità che assunse, come mai avvenne in precedenza nell'ebraismo, all'interno delle varie comunità. Il *Qadosh* è il nome di una categoria di figure carismatiche, la cui autorità non derivava più dalla conoscenza dei precetti della legge religiosa, ma dalle capacità taumaturgiche a loro attribuite, e non più dalla familiarità con la Bibbia e con la tradizione rabbinica ma dalle visioni che si riteneva ricevessero direttamente dalla divinità. Il terzo capitolo si sofferma, invece, sui rapporti fra la nuova *qabbalah*, i precetti religiosi codificati dai rabbini nel corso dei secoli e il rito. Luria, nella sua opera di riforma di ogni aspetto dell'ebraismo, lungi dal voler abolire la precettistica rabbinica (impresa che sarebbe stata al di là delle forze di chichessia, data la sua capillare diffusione e la sua autorità estremamente consolidata), si propose di assegnare un senso nuovo, mistico, alla messa in pratica dei precetti esistenti, oltre a proporre di nuovi. Questi ultimi si andavano così ad aggiungere, non a sostituirsi, a quelli già vigenti. Secondo Luria, infatti, ogni atto, sia prettamente religioso, sia pertinente alla vita quotidiana, riecheggia anche nei mondi superiori, sui quali esercita un impatto a seconda soprattutto dell'intenzione del praticante. Nel quarto capitolo, l'autore descrive il fenomeno delle confraternite qabbalistiche, fenomeno affatto nuovo nell'ebraismo, ma non certo nel cristianesimo o nel sufismo contemporanei. Il quinto capitolo esamina la crescente importanza che la corporeità assunse nell'ebraismo con la riforma luriana: il corpo si trovò così a ricoprire un ruolo più prominente di quanto non avvenne in passato, sia nelle descrizioni della divinità, sia nei nuovi gesti rituali prescritti. Nel sesto capitolo viene trattato l'istituto, totalmente nuovo nell'ebraismo, della confessione pubblica dei peccati praticata nelle nuove confraternite. Infine, il settimo mostra la permanenza di usanze cattoliche giunte attraverso i sefarditi, e in particolare i *conversos*, dalla Spagna a Safed, la località nella Galilea che nel XVI secolo divenne a tutti gli effetti la capitale della *qabbalah*. Ciascun capitolo, dopo aver presentato uno dei principali aspetti del nuovo fenomeno religioso della nuova *qabbalah* di Isaac Luria, si conclude con una ricapitolazione volta a sottolineare l'origine non ebraica e a dimostrare la permeabilità della mistica luriana nei confronti di idee circolanti principalmente nel cristianesimo della Controriforma, ma anche nel sufismo, che conobbe ampia diffusione

proprio in quel periodo nell'Impero ottomano. Così come ogni capitolo contiene alla fine una sua sintesi e una ricapitolazione, anche il volume stesso presenta una sezione conclusiva in cui l'autore tira le somme della disamina portata avanti nel corso dell'intero lavoro.

Alla fine della lettura del volume, non si può non concordare con l'autore nello spostare il confine della modernità ebraica non più, come si è tradizionalmente fatto finora, all'*haskalah* (cioè il cosiddetto "illuminismo ebraico" ottocentesco il cui capostipite fu Mosè Mendelsohn), bensì allo stesso periodo a cui gli storici fanno generalmente corrispondere l'inizio della modernità in senso lato, vale a dire l'anno 1492. Quell'anno, infatti, può considerarsi uno spartiacque fra due ere, poiché, oltre alla scoperta dell'America, che ricoprì un'innegabile rilevanza mondiale, quello fu infatti anche l'anno dell'espulsione e delle conversioni forzate degli ebrei dal Regno di Spagna. Quest'ultimo evento, seppur a prima vista non di portata globale come l'altro, scatenò ripercussioni altrettanto vaste e permanenti, non solo per il mondo ebraico. Come l'autore mostra in modo molto convincente, il contatto con la nuova spiritualità della Controriforma cristiana in seguito alle conversioni forzate segnò la teologia della riforma ebraica che Luria voleva a sua volta porre in atto, così come la nuova enfasi sulla corporeità e sull'etica quotidiana, che la Chiesa poneva nel discorso con i suoi fedeli, godette di vasta eco presso il nuovo movimento ebraico. L'espulsione, inoltre, fece sì che queste nuove idee si diffusero per tutto il Mediterraneo, anche grazie alla rete di contatti commerciali e culturali che gli ebrei (in particolare sefarditi) avevano intessuto durante tutto il Medioevo.

Di esemplare chiarezza, il testo è vivamente consigliato per lo studio dei rapporti fra cristianesimo ed ebraismo nella prima Età moderna. L'autore riesce a dimostrare in modo molto efficace la validità delle sue tesi e il suo lavoro costituisce un ulteriore esempio della necessità dell'interdisciplinarietà nella ricostruzione della storia del pensiero religioso: il rimanere confinati nella sola storia del pensiero ebraico nello studio della mistica della prima età moderna, ad esempio, ha precluso fino ad ora di analizzare il fenomeno dirompente della *qabbalah* luriana come inserito in un contesto più ampio di dinamiche religiose di riforme e reazioni, ma anche di espulsioni e scoperte di "nuove" terre.

Il volume è una lettura indispensabile, sia per lo storico delle religioni, sia per l'ebraista, per la comprensione delle complesse dinamiche sociali e religiose che caratterizzarono i turbolenti inizi della prima età moderna e dell'impatto che esse esercitarono sul mondo ebraico. Questi cambiamenti radicali che avvennero all'interno della società ebraica si ripercuoteranno anche nei secoli successivi, modificandola in modo permanente e visibile ancora oggi: conoscere la storia sociale della *qabbalah* luriana aiuta a comprendere meglio fenomeni più recenti quali non solo il sabbatanesimo, ma anche quali il chassidismo e le correnti cosiddette "ortodosse" da esso derivato, che tutt'oggi influenzano in modo determinante anche la contemporanea società israeliana.

Giuseppe M. Cuscito (Sapienza Università di Roma)
giuseppe.cuscito@uniroma1.it

Mario Kozah, *The birth of Indology as an Islamic Science – Al-Bīrūnī's Treatise on Yoga Psychology*, Brill, Leiden 2016, pp. x+228. ISBN: 978-90-04-29029-7 (hardback), 978-90-04-30554-0 (e-book).

Il lavoro di Mario Kozah propone un inedito approccio agli studi di Al-Bīrūnī sull'India, che dimostra la continuità del processo di elaborazione da parte di quest'ultimo nella sua rappresentazione di *al-nihlatu 'l-hindiyyatu*¹⁴, “la religione indiana”. Un'elaborazione sviluppata da Al-Bīrūnī attraverso più opere, in particolare *Kitāb Sānk* [lett. *Il libro di Sank*], *Kitāb Bātanjal*¹⁵ [lett. *Il libro di Batanjal*] e *Tahqīq mā li'l-Hind*¹⁶ [lett. *Rapporto sullo Hind*], fino a realizzare ciò che Kozah propone fin dal titolo, cioè l'indologia quale “scienza islamica”. L'A. ci offre un dettagliato excursus tra i lavori di Al-Bīrūnī, dall'analisi di prologhi di sue opere nelle quali viene affrontato il tema del metodo, proseguendo attraverso quelle che, secondo Kozah, sono state erroneamente considerate mere traduzioni di Al-Bīrūnī dal sanscrito, per giungere all'opera definitiva del grande studioso uzbeko sui saperi dello *Hind*, il *Tahqīq mā li'l-Hind*. L'ipotesi centrale sostenuta da Kozah è che Al-Bīrūnī intraprese, già con il *Kitāb Sānk*, un percorso intellettuale di definizione della “religione indiana” entro categorie islamiche. Questo percorso intellettuale, e più specialmente la sua progressiva evoluzione, viene tracciato da Kozah attraverso i testi facendo riferimento a ciò che Al-Bīrūnī indica come il tratto caratteristico della “religione indiana”, ovvero il *tanāsukh*, letteralmente “il susseguirsi”, termine comunemente utilizzato in arabo per indicare la credenza nella “trasmigrazione delle anime”. Al-Bīrūnī, che compì studi su ebraismo, cristianesimo, zoroastrismo ed altre tradizioni, indica in un passaggio del *Tahqīq mā li'l-Hind* che il *tanāsukh* è il tratto caratteristico della “religione indiana”, così come lo *shabbat* lo è del giudaismo e la trinità del cristianesimo. Kozah propone una lettura del tratto caratteristico della “religione indiana” da parte di Al-Bīrūnī in termini psicologici, ovvero questo tratto caratteristico sarebbe da comprendersi in relazione alle definizioni dell'anima/mente (ar. *nafs*), della sua possibile unione (con il Creatore) e della sua liberazione (dai vincoli del mondo materiale). Queste definizioni risentono del modo in cui Al-Bīrūnī legge questi concetti nei testi sanscriti e li riceve dalla viva voce di studiosi dell'area geografica in cui egli si trovò ad operare, da lui genericamente definita *Hind*. Come indicato da Noemie Verdon¹⁷, Al-Bīrūnī estese la rappresentazione geografica dell'area rispetto

¹⁴ A. Al-Bīrūnī, *Kitāb Al-Bīrūnī fī tahqīq mā li'l-Hind min maqūla maqbūla fī 'l-'aql aw mardhūla*, Osmaniya Oriental Publication Bureau, Hyderabad 1958, pp. 38-44: p. 38.

¹⁵ Adotto qui, seguendo Kozah ed altri studiosi, la denominazione araba dei due testi per indicare la qualità di opere autonome, sebbene siano presentate da Al-Bīrūnī come traduzioni. Il *Kitāb Sānk*, così chiamato dall'autore e oggi perduto eccetto che per le citazioni presenti nel *Tahqīq mā li'l-Hind*, si ritiene fosse una traduzione interpretativa del *Sāṃkhya-kārikā* di Īśvara Kṛṣṇa. Il *Kitāb Bātanjal*, il cui titolo completo è *Tarjamatu kitābi Bātanjal fī 'l-khalāṣi min 'l-irtibāki* [Traduzione del libro di Batanjal riguardo la liberazione dall'aggrovigliamento], è una traduzione interpretativa degli *Yoga-Sūtra* di Patañjali.

¹⁶ L'opera di Al-Bīrūnī di maggior rilievo sull'area conosciuta nell'ambiente islamico dell'epoca come *Hind*. Il titolo completo è *Kitāb tahqīq mā li'l-Hind min maqūla maqbūla fī 'l-'aql aw mardhūla* [Resoconto su ciò che attiene allo Hind quanto a discorsi accettabili o da rifiutarsi da parte dell'intelletto].

¹⁷ N. Verdon, *Cartography and cultural encounter: conceptualization of al-Hind of Arabic and Persian writers from the 8th to the 11th c. A.D.*, in M. Palat - H. Prabha Ray, *Negotiating Cultural Identity: Landscape in Early Medieval South Asian History*, Routledge, Taylor & Francis Books, Delhi 2015, pp. 30-59.

ai suoi predecessori geografi persofoni, delimitandola attraverso l'individuazione di montagne e oceani. L'Asia meridionale viene così ad essere descritta pressoché nei suoi confini attuali dal punto di vista geografico, mentre la cultura di fatto incontrata da Al-Bīrūnī è quella del nord del paese, più specificamente delle zone nelle quali la popolazione musulmana andava ingrandendosi. Agli occhi del musulmano Al-Bīrūnī gli *hunūd* (cioè gli "indiani") rappresentavano una compatta alterità¹⁸, ma chi siano effettivamente coloro con cui l'autore entrò in contatto – i rappresentanti di quali componenti della vasta e complessa cultura del Sudasia – è oggetto di ricerche che non hanno ancora dato risposte definitive. I testi in possesso di Al-Bīrūnī sarebbero stati, secondo quanto rilevato da Edward Sachau¹⁹, non solo il *Sāmkhya-kārikā* e gli *Yoga-Sūtra* di Patañjali, ma anche un'edizione della *Bhagavad Gītā* oggi sconosciuta, e forse ulteriori frammenti di una qualche versione del *Mahābhārata*. Secondo l'analisi presentata nel testo di Kozah, Al-Bīrūnī elaborò a lungo la sua comprensione della cultura riscontrata durante la sua permanenza nello *Hind*, facendone campo libero per una riflessione su temi presenti nel dibattito arabo-islamico da cui egli proveniva, ma rischiosi da trattare in quel contesto perché considerati blasfemi. Tra questi, appunto, il *tanāsukh* e le relazioni mente-corpo correlate a questo concetto. Dietro all'affermazione di Al-Bīrūnī che "il *tanāsukh* è la bandiera della religione indiana" (ar. *al-tanāsukhu 'alamu 'l-nihlati 'l-hindiyyati*)²⁰, si troverebbe un interesse teorico personale, che lo porta a leggere i passaggi incontrati nei testi sanscriti in funzione della propria riflessione sulla relazione tra anima (ar. *nafs*) e corpo (ar. *badan*). Una relazione tra i due, secondo la lettura di Al-Bīrūnī, che può essere orientata al raggiungimento dello stato di unione, stato che presenta come suo effetto consequenziale la liberazione dell'anima dal corpo e la possibilità per la prima di muoversi liberamente tra molteplici corpi, o abbandonare definitivamente la dimensione loro propria. La concezione di "religione indiana" di Al-Bīrūnī con il tratto caratteristico del *tanāsukh*, secondo l'argomentazione di Kozah, si sviluppa grazie all'applicazione di categorie inerenti il pensiero islamico, specialmente l'unicità del Creatore, la sua relazione con la creazione, il valore dell'azione devozionale e le possibilità di salvezza previste nella creazione. Da notare anche, al riguardo, che Al-Bīrūnī presenta nel *Tahqīq mā li 'l-Hind*, fin dai primi passaggi del testo, l'idea che gli abitanti dello *Hind* credessero in un unico Dio (ar. *allāh*) del quale le divinità minori sarebbero state manifestazioni secondarie, credute autonome solo dalla popolazione incolta.

Kozah, che ha conseguito un dottorato alla Cambridge University con una ricerca proprio sul *Tahqīq mā li 'l-Hind* di Al-Bīrūnī, è attualmente Program Coordinator for Islamic Studies presso la American University of Beirut. La sua competenza di arabista gli permette di correggere sviste e incomprensioni di studiosi che si sono occupati in precedenza di Al-Bīrūnī, come Sachau, Gelblum e Pines, e altri, evidenziando il perpetuarsi di pregiudizi che, fin dalle prime traduzioni del XIX secolo, si sono ripresentati negli studi successivi. Oltre alla competenza linguistica, Kozah ha una acuta conoscenza del contesto culturale in cui si muove Al-Bīrūnī e una fine

¹⁸ N. Verdon, *Al-Bīrūnī's Kitāb Sānk and Kitāb Pātangal: A Historical and Textual Study*, PhD Thesis, Université de Lausanne, 2015, disponibile online presso The University of Lausanne Open Archive <<http://serval.unil.ch>>, Document URN: <urn:nbn:ch:serval-BIB_779D64E820E17> (04/18).

¹⁹ E. Sachau (ed.), *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws, and Astrology of India*, Trübner & Co, Londra 1887-1888, pp. VII-L: pp. XXXIX-XL.

²⁰ A. Al-Bīrūnī, *Kitāb Al-Bīrūnī fī tahqīq mā li 'l-Hind*, cit., p. 38.

comprensione di come le dinamiche inerenti quel contesto culturale influiscano sulla sua produzione. Tra gli scopi che Kozah si prefigge con questo lavoro, c'è proprio quello di correggere la posizione di eccezionalità solitamente attribuita ad Al-Bīrūnī, che ne fa un soggetto incomprensibile dal punto di vista delle interrelazioni culturali, e impedisce di coglierne la compartecipazione allo sviluppo di concezioni e idee che hanno segnato la storia della cultura sia islamica che europea, essendo egli stato uno dei protagonisti dell'epoca d'oro della cultura islamica. In questa prospettiva Kozah dedica attenzione alla dimensione professionale dei lavori di Al-Bīrūnī, alla relazione con i diversi patrocinatori sotto i quali egli si trovò ad operare, i quali esprimevano diversi orientamenti fideistici e ideologici; soprattutto, Kozah prende in considerazione un importante elemento che risulta una costante della vita intellettuale di Al-Bīrūnī: la rivalità con Avicenna. *The Birth of Indology as an Islamic Science* segue un filo rosso che percorre lo sviluppo del pensiero di Al-Bīrūnī, filo rosso rappresentato dal contrasto con la figura di Avicenna, celeberrimo contemporaneo e conterraneo, massimo rappresentante del pensiero filosofico greco-arabo e più specificamente della scuola peripatetica, alla quale Al-Bīrūnī mostra di opporsi su molti punti fondamentali che concernono i due grandi versanti della fisica e della metafisica. Partendo dalla constatazione di questi contrasti, Kozah avanza l'affascinante ipotesi che l'indagine condotta da Al-Bīrūnī sul pensiero religioso rintracciato nei testi e negli incontri, e specialmente l'indagine sui concetti relativi alla psiche con cui si confrontò, sia (anche) un espediente attraverso il quale lo studioso poté permettersi di esplorare liberamente un terreno di indagine filosofica estraneo al pensiero aristotelico e suscettibile di aspre critiche, se non propriamente di accuse di eresia. Al-Bīrūnī, raccontando di una cultura "altra", sulla quale sospendeva e invitava a sospendere ogni giudizio, si sarebbe dato campo libero per esplorare una comprensione della relazione tra la mente e la materia differente da quella di ispirazione neoplatonica avicenniana, nonché la possibilità di indagare il rapporto tra la relazione mente-corpo e l'idea di *tanāsukh*.

The Birth of Indology as an Islamic Science rappresenta, dunque, un testo certamente innovativo nella storia degli studi sulle opere di Al-Bīrūnī, a partire da una premessa programmatica: la considerazione dei testi di Al-Bīrūnī relativi allo *Hind* come prodotti autonomi, anche quando si presentano all'apparenza come semplici traduzioni, come nel caso del *Kitāb Sānk* e del *Kitāb Bātanjāl*. Muovendo da questa posizione, Kozah si propone di ribaltare alcune delle affermazioni consolidate in lavori precedenti di altri studiosi, tra cui quelle riguardanti la competenza di Al-Bīrūnī rispetto alla lingua sanscrita e la sua comprensione dei testi utilizzati come fonti. Secondo l'analisi proposta da Kozah, importanti motivazioni per le quali i testi finali di Al-Bīrūnī si discostano dalle versioni a noi note della *Sāmkhya-kārikā* e degli *Yoga-Sūtra* di Patañjali sono da rintracciarsi in scelte consapevolmente effettuate, sia in termini di interpretazione, sia di mescolamento tra diverse componenti delle fonti e dei relativi commentari. L'analisi filologica di Kozah è molto accurata per quel che riguarda il testo del *Kitāb Bātanjāl* comparato con edizioni in traduzione inglese degli *Yoga-Sūtra* di Patañjali, ma non si può fare a meno di notare che gli stessi passi utilizzati a riprova della conoscenza del sanscrito da parte di Al-Bīrūnī dimostrano certamente un alto grado di elaborazione personale da parte di quest'ultimo, ma difficilmente confermano una competenza linguistica che, per altro, lo stesso Kozah sembra non possedere e quindi non poter verificare. Kozah si inserisce in un dibattito che ha visto la partecipazione di punti di vista molto diversi, senza che si sia giunti a conclusioni definitive. A partire dalle prime pubblicazioni di Sachau alla fine del XIX secolo, vi è stato chi ha affermato che Al-Bīrūnī conosceva perfettamente il sanscrito,

così come chi ha sostenuto che ne aveva una competenza molto scarsa o nulla. Vi sono evidentemente elementi per sostenere ipotesi differenti e sarebbe necessaria un'analisi ben più approfondita delle fonti, in grado di mettere insieme competenze linguistiche sia dell'arabo che del sanscrito per fornire un quadro dettagliato²¹. Ciò che può essere affermato con certezza, anche in forza delle argomentazioni di Kozah, è che seppure fossimo in grado di dimostrare un'ignoranza assoluta della lingua sanscrita da parte di Al-Bīrūnī, questo non significherebbe comunque poter negare una sua profonda padronanza dei testi sanscriti ai quali fanno riferimento le sue opere.

Complessivamente l'argomentazione di Kozah risulta quindi molto solida rispetto all'approfondimento degli intenti di studio di Al-Bīrūnī, alla sua comprensione della cultura incontrata e alla relazione tra i suoi studi su questa cultura e l'ambiente cui Al-Bīrūnī apparteneva. Risulta anche ben provata la tesi, più volte richiamata, secondo cui è possibile leggere una continuità nello sviluppo del pensiero di Al-Bīrūnī riguardo alla cultura che egli incontrò, a partire dai lavori precedenti fino alla grandiosa conclusione rappresentata dal *Tahqīq mā li'l-Hind*. Nell'analisi di Kozah appare notevolmente più debole l'analisi di dettaglio del rapporto con le fonti sanscrite, che invece richiederebbe un'ulteriore competenza linguistica, nonché storico-religiosa specifica. Di fatto il testo di Kozah fa uso di una categoria di "India" quale entità culturale unitaria, lasciando intendere una coincidenza tra ciò che oggi è la nazione India e ciò che per Al-Bīrūnī era lo *Hind*, cosicché l'utilizzo non problematizzato di una simile categoria indica di per sé una mancata consapevolezza delle complessità relative all'analisi delle fonti di Al-Bīrūnī.

Passando alla struttura del testo, eccone una panoramica capitolo per capitolo. All'introduzione generale (pp. 1-10), comprensiva di un sintetico inquadramento storico della figura di Al-Bīrūnī, segue il capitolo 1 dal titolo *Al-Bīrūnī: Prologues and Method* (pp. 11-33), che contiene l'analisi di tre prologhi di alcune tra le sue opere più importanti: *Tahqīq mā li'l-Hind*, *Qānūn* e *'Athār*. Kozah considera i prologhi nel loro contesto culturale e filosofico, del quale rintraccia le principali coordinate del discorso attraverso il testo del celebre scambio epistolare tra Al-Bīrūnī e Avicenna. Questo scambio è rilevante sia per l'influenza di Avicenna su Al-Bīrūnī, sia come una sorta di indice dei temi dibattuti nel suo ambiente di provenienza tra le differenti scuole di pensiero lì attive. A questo proposito, Kozah presenta anche importanti considerazioni specifiche riguardo al linguaggio di Al-Bīrūnī, rilevando come il voca-

²¹ Il tema della competenza linguistica di Al-Bīrūnī in sanscrito richiederebbe uno spazio specificamente dedicato. Si possono fornire qui sinteticamente le tappe principali del dibattito. Tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, Sachau, conoscitore sia dell'arabo che del sanscrito, attribuisce ad Al-Bīrūnī nelle sue pubblicazioni una capacità critica degna di un filologo moderno rispetto alla tradizione dei manoscritti: Al-Bīrūnī individua corruzioni nei testi, lacune, propone ipotesi di correzione, ma Sachau afferma anche che al tempo di Al-Bīrūnī era pressoché impossibile apprendere il sanscrito ad un livello adeguato. Nel 1951, in occasione delle commemorazioni per il millenario di Al-Bīrūnī, lo studioso indiano Suniti Kumar Chatterji analizzò i testi di Al-Bīrūnī rintracciando molti elementi di oralità e vernacolari che gli fecero ipotizzare che egli fosse entrato in contatto con queste forme più che con la sistematizzata grammatica sanscrita, ma non escluse una conoscenza di base della lingua. Nel 1976 Bruce B. Lawrence, sempre in occasione di commemorazioni in onore di Al-Bīrūnī, nel suo contributo sostenne che lo studioso avrebbe proceduto in questo modo: panditi indiani gli leggevano lettera per lettera testi che egli traslitterava in arabo per poi tradurli, procedendo di una certa complessità che richiederebbe comunque una competenza linguistica non solo di base, ma secondo Lawrence di fatto insufficiente per approfondire la tradizione testuale. Nel 1983 Arvind Sharma pubblicò un testo che mostrava la complessità della relazione tra le fonti sanscrite e le citazioni presenti nei testi di Al-Bīrūnī, differenziando tra citazioni testuali, modificate ma riconoscibili e non riconoscibili attraverso le fonti in nostro possesso.

bolario del dibattito filosofico del tempo sia derivato sostanzialmente dalle traduzioni di opere greche, e porti dunque con sé l'impronta di quella terminologia. Allo stesso tempo, nota Kozah, l'utilizzo di quel vocabolario non coincide sempre e necessariamente con le medesime concezioni contenute in quei testi, a differenza di quel che può sembrare ad un'indagine meno approfondita.

Il capitolo 2, *Hindu Metaphysics according to the Hind*²² (pp. 34-72), introduce al testo di Al-Bīrūnī attraverso alcune considerazioni sulle sue fonti, sia quelle a noi note, sia quelle alle quali si ipotizza abbia avuto accesso. Queste fonti potrebbero aver incluso conversazioni con scienziati prigionieri alla corte di Maḥmūd di Ghazna, e con pandit incontrati quando lo studioso accompagnava il sultano nelle campagne militari. Inoltre l'esperienza fatta come astrologo di corte per dodici anni può avergli dato accesso a testi sanscriti in materia di corpi celesti. Il capitolo prosegue presentando struttura e conclusioni metodologiche del *Tahqīq mā li'l-Hind* con alcune considerazioni al riguardo. Kozah nota riguardo alla strutturazione dell'opera: prefazione e primi dieci capitoli trattano quasi esclusivamente di questioni religiose, psicologiche, metafisiche, nonché questioni dottrinali inerenti le credenze della "religione indiana". Seguono trentasette capitoli dedicati alle scienze: grammatica, meteorologia, cretomazia, astrologia/astrologia, cosmologia, cronologia, matematica. Infine, gli ultimi quindici capitoli sono dedicati a pratiche rituali (ar. *rusūm*) quali iniziazioni²³, cerimonie funerarie, sacrifici (ar. *qurbān*), regole alimentari, digiuno (ar. *ṣyām*), pellegrinaggi (ar. *ḥajj*) e ricorrenze²⁴. Kozah dirige l'attenzione sul ristretto numero di fonti e sulla descrizione del "credo degli indiani" (ar. *i'tiqādu 'l-hunūdi*), strutturata secondo categorie islamiche. Questo secondo capitolo di *The Birth of Indology* si conclude con la sintesi di tre considerazioni chiave: 1) le fonti e il metodo analizzati a fondo fanno comprendere meglio l'originalità della riflessione di Al-Bīrūnī sul pensiero indiano; 2) la psicologia e la teologia devono essere cercate nei primi dodici capitoli, e a partire da queste si comprende la modalità di utilizzo delle fonti; 3) osservazioni accurate sulle traduzioni, a partire da *Kitāb Sānk* e *Kitāb Bātanjal*, mostrano una continuità di comprensione e metodo, fondati sull'identificazione del *tanāsukh* come tratto distintivo della "religione indiana".

Seguono i capitoli 3, 4 e 5 (pp. 73-150), che si concentrano sull'analisi filologica col fine di comprovare in termini linguistici il percorso di evoluzione del pensiero di Al-Bīrūnī attraverso un concetto guida, quello di anima (ar. *nafs*). I titoli dei capitoli sono: cap. 3) *Al-Nafs: the Soul in Kitāb Bātanjal*; cap. 4) *Kitāb Bātanjal: Preface and Sections I-III*; cap. 5) *Section IV of Kitāb Bātanjal: Liberation and Unification, a Reading*. Attraverso l'analisi del testo viene individuata la continuità metodologica tra il *Kitāb Bātanjal* e il *Tahqīq mā li'l-Hind*, nonché l'utilizzo in essi di commentari oggi sconosciuti agli originali sanscriti.

Proseguendo, il capitolo 6, *Al-Nafs: the Soul in the Hind*, presenta due scopi:

1) Seguire il percorso interpretativo che Al-Bīrūnī compie rispetto a ciò che Kozah definisce come "psicologia", ovvero rispetto ai concetti presenti nei testi sanscriti

²² Nel testo di Kozah "*Hind*" è utilizzato come titolo in breve del *Kitāb tahqīq mā li'l-Hind min maqūla maqbūla fi 'l-'aql aw mardhūla*.

²³ Riporto qui il termine perché utilizzato da Kozah, riferito ai passaggi del testo in cui Al-Bīrūnī descrive le prescrizioni relative a *brāhmaṇa* e *kṣatriya*. Non si trova in effetti nessuna esplicita menzione di "iniziazioni", o il termine arabo *ṭaqs* nel testo.

²⁴ In totale, così, Kozah menziona sessantatré capitoli, rispetto ai totali ottanta dello *Tahqīq mā li'l-Hind*. I rimanenti diciassette capitoli non presi qui in considerazione dall'A. trattano di letteratura, metrica e ulteriori considerazioni astrologiche.

analizzati che Al-Bīrūnī traduce con i termini arabi *nafs* e *ḍāt*²⁵. Un percorso interpretativo iniziato da Al-Bīrūnī con il *Kitāb Bātanjal* e compiuto con la definizione della “religione indiana”. Lo scopo viene perseguito attraverso il caso di studio del concetto di *nafs*, analizzato attraverso alcuni parametri: la continuità tra i testi, il processo attraverso il quale fonti citate riguardo l’anima vengono incorporate nel *Tahqīq mā li’l-Hind*, e la definizione di Al-Bīrūnī di “religione indiana” quale viene presentata nel *Kitāb Bātanjal* e nel *Tahqīq mā li’l-Hind*.

2) Indagine sul *tanāsukh* come tratto caratteristico della “religione indiana”, da intendersi non solo nel senso esplicitato da Al-Bīrūnī, ma anche in quello di punto di arrivo di quel percorso interpretativo sopra menzionato, che porta Al-Bīrūnī ad elaborare una propria comprensione originale. Inoltre abbiamo qui la considerazione di come il lavoro di Al-Bīrūnī si inserisca nel vibrante dibattito psicologico sull’anima presente nel contesto culturale musulmano di provenienza, contesto nel quale troviamo una sorprendente molteplicità di opinioni riguardo il *tanāsukh*. Kozah indica come Al-Bīrūnī utilizzi la terminologia di quel dibattito in maniera consapevole, dimostrando di non stare semplicemente illustrando una cultura altra, ma di volersi inserire in quella conversazione con un contributo originale. Da questo punto di vista il *Tahqīq mā li’l-Hind* può essere visto come un esercizio di libera riflessione che approfitta dello spazio non restrittivo dato dal trattare un’altra cultura per garantirsi ampi margini di esplorazione.

Infine, le conclusioni del volume (pp. 189-194) presentano suggestioni relative a nuovi possibili territori di indagine, due in particolare. Uno è costituito dalle relazioni tra gli studi di Al-Bīrūnī su quanto costituisce ai suoi occhi la “religione indiana” e il dibattito filosofico del tempo nella cultura arabo-islamica, l’altro dalle relazioni storiche tra gli *Yoga-Sūtra* e il sufismo. L’ipotesi di Kozah che Al-Bīrūnī stesse indirettamente partecipando proprio al dibattito islamico sull’anima seppure da un punto di vista originale e insolito, se esplorata nelle sue implicazioni, potrebbe dirci molto su una conversazione che non era solo filosofica, ma propriamente inter-religiosa. Proprio qui risiede uno dei tratti più caratteristici del lavoro di Kozah e in un certo senso il suo limite: manca di una prospettiva propriamente storico-religiosa. Ciò è particolarmente evidente nel fatto che, sebbene Kozah si premuri di mettere tra virgolette aggettivi ambigui come “indiano”, utilizza nei fatti una concezione monolitica dell’entità “India”, al pari di Al-Bīrūnī e della tradizione orientalistica ormai da tempo messa in discussione. Troviamo così ben poco problematizzata l’identità storica dello *Hind* quale area geografica e culturale con la quale Al-Bīrūnī è entrato in contatto. Inoltre, seppure i temi trattati siano inerenti al pensiero religioso della tradizione islamica e di quell’area del Sudasia, l’interesse del lavoro di Kozah si concentra esclusivamente su alcune tematiche, che egli circoscrive all’ambito filosofico, e, all’interno di questo, alla riflessione psicologica. Anche rispetto alla circoscrizione di questi ambiti, sono necessarie alcune osservazioni: ciò che Kozah definisce come “filosofico” trova una certa corrispondenza nei riferimenti a una tradizione islamica che ereditava il termine stesso dalla Grecia antica, ma non si adatta in modo altrettanto efficace a tradurre categorie della riflessione elaborate nei testi sanscriti²⁶.

²⁵ I due termini hanno naturalmente una lunga e ampia tradizione che ne distingue i significati. Sebbene le traduzioni in italiano più comuni siano rispettivamente “anima” ed “essenza”, va segnalato che anche in questo caso la perizia filologica di Kozah gli permette di cogliere differenziazioni di significato intese da Al-Bīrūnī con i due termini che erano sfuggite ad altri studiosi.

²⁶ Per una puntuale sintesi della problematica, si veda l’*Introduzione* in R. Torella, *Il pensiero dell’India*, Carocci, Roma 2008.

Così l'utilizzo della categoria di "psicologia" meriterebbe una adeguata contestualizzazione storica dal momento in cui viene utilizzata per analizzare ambiti culturali nei quali ciò che potremmo intendere con questo termine viene concettualizzato in modi differenti. In sintesi, sfugge alla prospettiva utilizzata dall'autore uno sguardo su quell'aspetto delle opere di Al-Bīrūnī che ha fatto sì che Schimmel e altri lo definissero "il primo storico delle religioni". L'esplorazione presentata in *The Birth of Indology as an Islamic Science* dischiude vastissimi spazi di ricerca nell'opera di Al-Bīrūnī, toccandone solo alcuni aspetti.

Il secondo terreno di indagine proposto da Kozah, anch'esso di particolare interesse per il campo storico-religioso, è rappresentato dai rapporti tra le opere pionieristiche di Al-Bīrūnī sugli *Yoga-Sūtra* e il sufismo. Kozah chiama in causa un articolo del 1922 di Louis Massignon contenente numerose suggestioni al riguardo, apparentemente mai considerate in seguito, che potrebbero farci scoprire canali e modalità di circolazione delle idee religiose tra le tradizioni di impostazione *yoga* e quella sufi ancora poco noti.

In appendice (pp. 195-205), troviamo la traduzione, ad opera dell'autore, della sezione IV del *Kitāb Bātanjal*, ad esplicitare i risultati dell'applicazione dello studio, e a parziale correzione della precedente edizione di Gelblum e Pines.

Concludono il testo un utile glossario multi-lingue (arabo, inglese, sanscrito), un'accurata bibliografia distinta in fonti primarie e secondarie, un indice degli argomenti e l'indice delle fonti medievali: tutti elementi che confermano la perizia filologica dell'autore, già ben testimoniata dall'apparato di note, puntualmente comprensivo di traslitterazioni del testo arabo di notevole accuratezza.

Concludendo, ritengo che si tratti di un volume prezioso, al quale va riconosciuto un intento pionieristico. Sebbene possa sembrare un testo eccessivamente "orientalista", non ci si deve lasciare ingannare dalla specificità dei casi presi in esame, occorre invece individuarne le potenzialità in quanto materiale di supporto a un approfondimento storico-religioso sulle opere di Al-Bīrūnī che contribuisce alla conversazione scientifica intorno agli studi storico-religiosi "altri" rispetto alla tradizione europea e occidentale.

Andrea Pintimalli (Sapienza Università di Roma)
andrea.pintimalli@uniroma1.it

Gabriella Pironti - Corinne Bonnet (eds.), *Gli dèi di Omero*, Carocci, Roma 2016, pp. 310. ISBN 978-88-430-8273-5.

Il volume curato da G. Pironti e C. Bonnet, una raccolta di saggi che affronta diversi temi a proposito delle divinità omeriche, pur presentando un taglio specialistico, si propone come suo scopo precipuo quello di offrire a tutti i lettori delle occasioni di approfondimento sulla natura diversa degli dèi di Omero e sulle peculiarità del politeismo greco.

M. Bettini inaugura la serie con un breve scritto sulla visibilità e invisibilità degli dèi. La prima osservazione che salta agli occhi di un lettore è che l'A. parla di due livelli di narrazione, una "divina" e l'altra "umana", facendo riferimento a due piani diversi in cui agiscono gli dèi. L'antropomorfismo riguarda la rappresentazione del livello divino, mentre nella dimensione umana esso viene negato. Nel saggio di Bettini, comunque, è interessante la riflessione che mette in luce il "polimorfismo" degli

esseri divini, in relazione alle loro variegata manifestazioni. Poiché ai mortali non è concesso di vedere le potenze divine per come veramente sono, esse si manifestano sotto sembianze diverse, mettendo in atto un processo di “diamorfosi”. In altri casi, secondo l’analisi dell’A., gli dèi omerici sono protetti da invisibilità. Di conseguenza, dal momento che la divinità si manifesta secondo molteplici forme *altre*, l’identità degli dèi deve essere pensata come *seriale*.

Nel suo saggio A. Grand-Clément focalizza l’attenzione sulle notazioni di luci, suoni, odori che investono la dimensione corporea degli dèi. L’A. sottolinea l’estrema vivacità della luminosità emanata dagli esseri divini, tale che i mortali non possono sostenerne la vista. L’aura che li avvolge è spesso anomala, può essere costituita da una nube in alcuni casi, e la loro voce ha una sonorità inaudita, tanto che può stravolgere le orecchie di chi li ascolta, ed essi devono camuffarla. Altra fine osservazione dell’A. è quella a proposito del contatto tra gli esseri divini e gli eroi: anch’esso rivela un’asimmetria tra le parti. Infine, il discorso si conclude con delle riflessioni sui colori che caratterizzano tali entità: per essi prevale naturalmente l’oro, e negli epiteti è presente per alcuni di essi una connotazione cromatica, *Leukolenos* per Era e *Glaukopsis* per Atena.

Il lavoro di G. Pironti dedica la sua attenzione all’episodio dell’*Iliade* raccontato nel libro XIV, in cui Era decide di mettere in atto un piano per distrarre Zeus con l’inganno e consentire così a Poseidone di agire indisturbato in favore degli Achei. L’A. analizza l’espedito della seduzione utilizzato da Era seguedone tutti i risvolti narrativi, ma soprattutto per indagare le dinamiche del rapporto che intercorre tra le due divinità sovrane dell’Olimpo. La dea riesce a intrattenere Zeus giacendo con lui e dunque soggiogandolo, ma alla fine del racconto egli riprenderà la sua posizione di supremazia e stabilirà quale dovrà essere la conclusione del conflitto troiano. La vicenda si colloca in una tradizione ben salda in cui Era è la sposa potente del sovrano degli dèi e dei mortali. Esisteva poi un ciclo mitico in cui ella si allontanava da Zeus, riacquistava la sua identità di *parthenos*, e di nuovo si univa con lui, ridiventandone la sua paredra.

Proseguendo con la scorrevole lettura del libro, si arriva al saggio di C. Bonnet, che affronta in primo luogo le dinamiche delle assemblee divine nell’*Iliade* e nell’*Odissea*. Prima di tutto l’A. si riferisce alle opere di Luciano, *Zeus tragedo* e *Il Parlamento degli dèi*, che mettono in scena delle parodie degli dèi riuniti a scopo deliberativo. La costruzione fondata sull’ironia luciana avrebbe il merito di mostrare i principi e le logiche che costruiscono, elaborano, e strutturano il mondo degli dèi. Dopo l’esame dei singoli passi nell’economia dei racconti omerici, la cui funzione narrativa risulta fondamentale, si dà spazio – ed è la sezione più interessante del lavoro – alla questione della gestione del potere tra le divinità. L’A. infatti, sulla base ancora una volta dei testi di Luciano, sostiene che i concili degli dèi sono spazi simbolici in cui si manifestano l’ordine, le gerarchie e i meriti di chi vi partecipa. Ogni assemblea è sottoposta all’autorità di Zeus ed è regolata da un principio meritocratico. Essa rende chiare le regole del vivere insieme e i fondamenti sociali della cultura, non solo in cielo ma anche sulla terra. La dimensione della collegialità e della reciprocità è sempre presente nei poemi omerici (p. 130). Durante l’esecuzione dell’aedo, viene chiamato in causa anche il pubblico, che in qualche modo è coinvolto nella deliberazione. La riunione mira anche a declinare al plurale la società divina, in cui ciascuno contribuisca a realizzare la concordia universale. L’epopea offre anche un modello sociale nel quale la soluzione delle crisi passa attraverso uno scambio collettivo e la messa in discussione dell’autorità. La legittimazione del sovrano degli dèi ha

bisogno di continui richiami all'ordine, associati all'evocazione di una dimensione spazio-temporale anteriore alla sua affermazione di reggitore dell'ordine. Se il potere di Zeus vacilla a causa delle altre divinità, allora egli rievoca l'abisso minaccioso dei tempi teogonici, rappresentato dall'immagine del Tartaro. Mettere in scena gli dèi in assemblea significa mostrare quel mondo come un organismo vivace e relazionale. Quelle che Omero rappresenta non sono tanto persone, ma "potenze" che agiscono in una serie di relazioni. Altre considerazioni interessanti dell'A. sono quelle che riguardano le rappresentazioni figurative di assemblee divine ispirate all'*Iliade*. In particolare viene esaminato il fregio del Tesoro dei Sifni a Delfi (525 a.C. circa). L'ultima parte del saggio di C. Bonnet affronta, sia pure fuggacemente, il tema dei concili degli dèi nei testi provenienti dall'antica Mesopotamia e dalla Siria.

Il saggio di C. Pisano concentra l'attenzione sul ruolo dei messaggeri degli dèi, Iris ed Hermes, nei poemi omerici. Dalla sua analisi emergono modalità di intervento diverse tra i due, poiché mentre la prima riferisce parola per parola il dispaccio affidatole, il secondo utilizza una strategia comunicativa ben articolata: prima riformula il messaggio ricevuto, poi persuade l'ascoltatore ad accettarlo, infine lo avverte delle conseguenze funeste in caso di mancata accettazione. Vale la pena sottolineare qui che la riflessione finale dell'A., scaturita dall'esame degli episodi in cui agiscono in maniera differente i due messi divini, suscita interesse a proposito del campo d'azione degli dèi, i quali si muovono e interferiscono con gli altri esseri, seguendo una loro "tendenza" e non una linea di "esclusività", resa possibile dalla duttilità del "linguaggio" politeistico (p. 171).

V. Pirenne-Delforgue introduce il suo lavoro con due premesse metodologiche: la prima sottolinea che l'*Iliade* è un'opera poetica e non documentaria; la seconda che Omero è un aedo, ma i due poemi tramandano una *theologia*, ovvero un "discorso sugli dèi". L'A. si occupa in particolare delle forme di comunicazione con le divinità e nella prima sezione si sofferma sulle preghiere rivolte dai mortali agli dèi, per ottenerne qualche beneficio. Questo modo di comunicare è uno dei ponti che si possono gettare verso la sfera degli immortali, ma essi possono accettare o meno le richieste formulate. Vengono poi esaminate le offerte sacrificali descritte nell'*Iliade*, in particolare il sacrificio di Crise ad Apollo nel libro I e quello di Agamennone a Zeus nel II. Infine l'A. analizza la scena in cui la regina Ecuba e le nobili anziane di Troia si recano presso il tempio di Atena per implorare il suo aiuto, ma ella glielo nega (*Il.* 6, 297-311). Di quest'ultimo passo si mette in evidenza la contraddittorietà del comportamento della dea che è al contempo sostenitrice degli Achei e divinità "poliade" dei Troiani.

La terza parte del volume presenta *in primis* un breve studio di P. Payen, che si impenna sul problema della guerra. Fin dall'inizio l'A. distingue tra dèi ed eroi, mettendoli in relazione alle problematiche del conflitto troiano. Viene sottolineata la sostanziale differenza tematica dei poemi omerici, in cui l'*Odissea* rinvia al tempo in cui ormai risulta conclusa la guerra, ma il dopoguerra rimane una dimensione ancora aperta. D'altra parte il mondo dell'*Iliade*, in cui l'ideale supremo degli eroi è quello dell'eccellenza nel combattimento, è una realtà assolutamente problematica, in quanto la guerra viene giustificata, ma anche messa in discussione. Degno di nota è anche l'approccio antropologico dell'A. che ripropone l'affermazione di L. Gernet sulla «stretta solidarietà [...] tra simboli mitici, pratiche istituzionali, atti di lingua e strutture mentali» (in J.-P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, tr. it., Einaudi, Torino 2007, pp. 233-234). Pertanto anche la guerra sarebbe un'istituzione o un linguaggio a cui gli uomini fanno riferimento.

Seguendo la strada tracciata da P. Ricoeur (*Tempo e racconto*, tr. it., Jaca Book, Milano 1986-88), che rilegge la *Poetica* di Aristotele, l'A. ipotizza che il poema epico sia la "rappresentazione dell'azione" in cui gli agenti possono essere gli dèi e gli eroi. Dunque vengono così analizzate le due categorie di personaggi in relazione alle vicende della guerra. A chiusura dell'analisi condotta, si mettono in luce le contraddizioni della dimensione bellica, rappresentate dal fatto che l'*Iliade* inizia con la rinuncia di Achille a partecipare al combattimento. Dunque, la morte in guerra presenta una doppia faccia: quella agognata, del *kleos*, la gloria che rende la memoria dell'eroe imperitura, e quella temuta, della sofferenza e della paura per il futuro.

Nel lavoro di D. Bouvier si affronta la questione se la guerra nella Grecia antica fosse già divinizzata in partenza e se da ciò dipendesse l'assenza di conflitti di matrice religiosa. La guerra per l'A. è parte integrante della religione greca. Nell'*Iliade* gli dèi partecipano alle battaglie, perché senza di loro il combattimento sarebbe impossibile. Da rilevare, nella lettura del saggio, la contestazione che l'A. fa della tesi di A. Momigliano (*Storia e storiografia antica*, il Mulino, Bologna 1987) sulla accettazione della guerra, da parte dei Greci, come "fatto naturale". L'A. ricorda che Momigliano avrebbe indicato l'*Iliade* come ispiratrice di guerra e che essa rappresenterebbe anche l'incapacità di concepire una seria ragione di un conflitto. D. Bouvier sostiene, dal canto suo, che l'esistenza di divinità guerriere come Atena, Ares e Poseidone rappresenti una risposta all'interrogativo sul perché dello scontro. In secondo luogo, l'A. sostiene che l'*Iliade* sia invece un modello per pensare al conflitto in generale. Nella seconda parte del saggio l'A. presenta delle osservazioni sulla determinante componente decisionale degli dèi a proposito dell'evento troiano, che non può concludersi con un semplice duello tra Paride e Menelao. La contesa nell'*Iliade* ha un valore paradigmatico e fa parte della tradizione epica sul passato eroico.

L'ultimo saggio di questa panoramica sulla letteratura omerica è quello di M. Herrero de Jáuregui. L'A. si sofferma in particolare sull'analisi del verso 231 del libro III dell'*Odissea*. Esso costituisce una *gnome*, pronunciata da Atena, sulla capacità degli dèi di salvare gli uomini. Nella premessa metodologica, a ragione, l'A. afferma la necessità di indagare il concetto di salvezza nella Grecia antica, in quanto in passato si sono troppo spesso proiettate sul mondo greco un'idea che era quella tipicamente cristiana di matrice escatologica, oppure la nozione di *Salus Publica* derivata dall'ideologia imperiale. L'A. poi prende in esame il verso in questione concentrandosi sui singoli termini, ma soprattutto la riflessione che merita più attenzione riguarda il rapporto di tale proposizione con i versi successivi (*Od.* 3, 236-238). Qui infatti si sottolinea che un dio non può preservare un uomo dalla morte, che è garantita in maniera ineluttabile per ciascuno. Pertanto, a conclusione della sua ricerca, l'A. rileva come gli dèi possano conferire ai mortali solo una salvezza momentanea, limitata dal destino dei singoli e dalla relazione con la volontà degli altri esseri divini.

Nel complesso l'agevole lettura di questo volume sui testi omerici – resa possibile dal livello espositivo chiaro e privo di artifici propri dell'erudizione accademica – ha il pregio di richiamare l'attenzione del lettore sugli aspetti salienti del politeismo greco, riproponendo delle chiavi interpretative non prive di originalità e di complessità di riflessione.

Chiara Di Serio (Sapienza Università di Roma)
chiara.diserio@uniroma1.it

Jason Ānanda Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2017, pp. 411. ISBN: 978-0226403366.

The Myth of Disenchantment è un volume che, inserendosi principalmente all'interno della tradizione della *History of Ideas*, affronta in modo tutt'altro che tangenziale anche il problema dello studio delle religioni e la sua costituzione scientifica in quanto disciplina all'interno dell'accademia. Il volume tenta di rispondere perentoriamente a due questioni, cardini dell'intera opera: la prima questione, la più ardua, riguarda il modo in cui l'occultismo, l'esoterismo e le diverse incarnazioni della magia hanno attivamente contribuito allo sviluppo delle *Geisteswissenschaften* sin dalla prima Età moderna (XVI secolo); la seconda questione, già affrontata da altri autori, seppur in modo differente, si occupa di capire quale sia la relazione tra "modernità" e despiritualizzazione/disincanto, investigando soprattutto la costruzione mitico-narrativa che secondo l'autore le lega. Josephson-Storm tenta quindi di tracciare la genealogia del mito del disincanto: dalle sue origini e attraverso le sue metamorfosi, l'autore investiga il processo che lo ha portato a costituirsi come ideale regolativo del discorso del progresso e della razionalizzazione.

Nonostante la disamina della questione appena menzionata sia uno dei punti forti del testo, per l'autore la modernità – intesa non come periodo ma come processo storico – incorpora certamente anche un meccanismo di secolarizzazione che implica un distanziamento dal sovrannaturale. Ma affrontare storicamente e filosoficamente la tematica del disincanto gli consente di problematizzare ulteriormente la relazione tra i due termini. Da un lato si tratta di dimostrare come le scienze umane siano sorte in epoche in cui il *revival* esoterista/occultista era all'apice, provando che tra accademici e occultisti si sono intessute relazioni, personali ma anche disciplinari, tutt'altro che sporadiche. Dall'altro si tratta di fondare, attraverso l'esplorazione delle diverse narrazioni e contraddizioni di un modello oramai egemone, come la concezione di un mondo moderno disincantato e demitizzato sia essa stessa un mito, costituitosi secondo i termini di una a-storica e universale visione del "Reale". La stessa genealogia di questo mito, secondo Josephson-Storm, dimostra come le scienze umane e sociali, lungi dall'essere vettore del disincanto, abbiano dettato importanti impulsi alle forme moderne e contemporanee di paganesimo, sciamanesimo e magia, ma anche che il "*myth of mythless society*" si è generato precisamente in un *milieu* culturale imbevuto di occultismo²⁷.

Secondo Josephson-Storm la "modernità" in quanto *master narrative* regolativa, e comunemente accettata, ha dato origine a ulteriori miti. Un esempio specifico riguarda precisamente il tema dell'opposizione scienza-religione, usualmente narrato come il titanico scontro tra due forze irriducibili. L'A. affronta l'argomento dimostrando come l'invenzione di questo conflitto risalga solo al XIX secolo e sia stata poi proiettata posteriormente. Di più: entrambe queste sfere del sapere si sarebbero formate seguendo un processo parallelo di reificazione, nel tentativo di distanziarsi dalla "superstizione" di volta in volta concepita come falsa religione o falsa scienza. In questo eterogeneo e lungo processo, mirato a documentare un "vero" sapere, la

²⁷ Il paradosso è evitato da Josephson-Storm quando specifica cosa egli intenda per "mito": «[...] by *myth* I mainly mean to gesture towards those repeated narrative symbols (e.g. the death of God, Achilles's heel, the naked truth) that are adopted as prefabricated tropes or metaphors and whose transposition carries unconscious meaning from one domain to another» (p. 7).

“magia” e la “superstizione” si configurano come categorie fluide e aperte, ma non vuote, in quanto sarebbero i contenitori di una stratificazione di vecchie polemiche (pp. 14-15). Per indagare quella che non è solo una iterazione, ma una complessa metamorfosi di segni e significati, l'A. costruisce interessanti connessioni metodologiche che legano questo testo al lavoro di Homi K. Bhabha e Dipesh Chakrabarty, quindi all'area di ricerca dei *Postcolonial Studies*, e a storici delle religioni come Jeffrey Kripal, Randall Styers e Kocku von Stuckrad, i quali hanno riflettuto da un lato sul re-incanto²⁸ del XXI secolo e dall'altro sull'impalcatura metodologica stessa dei *Religious Studies*.

Queste due prospettive di studio nutrono il volume di Josephson-Storm e contribuiscono a originare tre dubbi principali, a cui l'A. tenta di rispondere. Il primo è quello che viene definito il *dubbio storico*. In questo senso Josephson-Storm si chiede se il disincanto del mondo obbedisca a un preciso schema storico e se la modernità si possa definire come singola rottura tra due temporalità differenti, o se sia solamente una *master narrative* mitica e mitizzata, costituita in certo ambiente intellettuale e proiettata *a posteriori*. Il secondo è il *dubbio storico-critico*. Nell'affrontarlo, l'A. tenta di capire in che modo la società occidentale sia arrivata a concepire se stessa come assolutamente disincantata, originando il paradosso che, mentre l'Occidente tenta di reprimere la magia e gli spiriti, essi ritornano prepotentemente sulla scena. Emerge, in questo senso, uno schema piuttosto comune: al pubblico rifiuto si accompagna, al tempo stesso, un privato accoglimento della visione incantata del mondo. Il terzo è il *dubbio politico-teoretico*: se la volontà di dominio euro-americana appartiene al modello del disincanto, la critica del disincanto è parte di quello stesso modello di potere di cui fa parte il suo oggetto d'indagine?

Per poter rispondere a questi dubbi, l'autore organizza il volume in due parti e dieci capitoli. Il primo capitolo, dal titolo *Enchanted (Post) Modernity*, (pp. 22-40), offre al lettore un'interessante panoramica euristica del *re-enchantment* del Mondo attraverso l'analisi di sondaggi giornalistici e di ricerche sociologiche di settore. L'A. prende in considerazione la società europea e quella nordamericana estrapolando dati interessanti. Anzitutto, mette in luce come la scolarizzazione e l'educazione pubblica non abbiano formalmente intaccato la credenza negli spiriti, nei fantasmi o nelle comunicazioni con i morti. Generalmente, anzi, sono gli stessi “maghi” e “curatori” a possedere un grado di scolarizzazione più alto della media nazionale (p. 28)²⁹. Questo capitolo fornisce riflessioni stimolanti sulle connessioni tra produzione capitalistica di massa e nuovo desiderio di spiritualità delle società consumistiche, e stabilisce una linea di demarcazione tra l'incremento dell'ateismo e il disincanto del mondo, descrivendoli come processi affini ma formalmente separati. È solo con il secondo capitolo (*Revenge of the Magician*, pp. 41-62), che Josephson-Storm inizia a sviluppare più sistematicamente il nucleo delle sue argomentazioni. Attraverso l'analisi di alcuni autori considerati campioni del positivismo, l'A. intende mostrare come, in effetti, *enchantment* e *disenchantment* finiscano per costituire una paradossale unità. Giordano Bruno, René Descartes, Isaac Newton e Francis Bacon, sono in questo senso presentati non attraverso la classica immagine, secondo Josephson-Storm mitizzata e retorizzata, di uomini di scienza, ma come cultori della magia, della kabbalah, dell'alchimia e dell'esoterismo, che proprio in termini magici contemplarono le loro opere e strutturarono il loro pensiero. Attraverso la disamina dell'opera di Bacon, ad

²⁸ Re-incanto che, se si seguisse pienamente la tesi di Josephson-Storm, nient'altro sarebbe se non un altro mito in quanto, per l'autore, lo stesso disincanto non si è mai realizzato.

²⁹ Una notevole percentuale ha frequentato il college.

esempio, l'A. fa emergere un'immagine della "superstizione" come *Doppelgänger* della religione prima e della scienza poi, dove, in una sorta di idolatria epistemologica, l'errore è considerato tale rispetto alla causalità dei fenomeni³⁰. Josephson-Storm rileva quindi un cruciale, però incompiuto, spostamento, avvenuto nel XVIII secolo, tra l'opposizione binaria religione-superstizione e scienza-superstizione. Bacon, come gli altri autori presi in considerazione in questo capitolo, lungi dall'essere un meccanicista è presentato come uno studioso che considerava il suo lavoro in termini di magia, seppur magia "protestantizzata" e libera dalla "superstizione". Malgrado ciò, la tradizione accademica di epoche successive, costruendo un mito obbediente al *disenchantment*, lo ha trasformato nello scienziato positivista *par excellence*, proiettando nel passato questa immagine.

Il capitolo prosegue con la disamina del progetto dell'*Encyclopédie* per mostrare come proprio in quest'opera collettiva si concretizzino gli sforzi dei *philosophes*, specialmente di Diderot, contro la "superstizione", nell'ambito di un sapere costituitosi come reame della ragione al di fuori della sfera di influenza della Chiesa. Per Josephson-Storm, il problema rimane lo statuto che viene assegnato alla "magia naturale" all'interno dell'*Encyclopédie*. Per l'A., la struttura dell'opera rivela una specie di paradosso attraverso il quale la "magia naturale" funziona come termine che attiene sia all'incanto sia al disincanto. Questa ambivalenza, che parrebbe risolversi in una aporia, riflette non solo la profonda eterogeneità di quanti parteciparono alla stesura dell'*Encyclopédie*, ma anche il ruolo centrale che ebbe il concetto di "magia naturale" nell'intera impresa dei *philosophes* (pp. 53-57). La critica dei modelli mitizzati di questi autori porta Josephson-Storm a riconsiderare l'Illuminismo e la Rivoluzione scientifica, letteralmente inventata come dispositivo narrativo da Alexandre Koyré nel 1939, come somma delle costruzioni mitiche della *master narrative* della modernità, appartenenti oramai al puro anacronismo. Riflettendo sulla stessa genealogia della parola "scienza", l'A. dimostra che sino a metà dell'Ottocento essa era praticamente sinonimo di "filosofia". Il punto di rottura, almeno nel Regno Unito e in Francia, si determinò a partire dal crescente interesse verso le scienze fisiche che promettevano una conoscenza certa in quanto sempre ri-sperimentabile e ri-producibile. In Germania, nonostante inizialmente il termine *Wissenschaft* si usasse al plurale per identificare una pluralità di verità, nel XIX secolo cominciò ad essere utilizzato per indicare la conoscenza sistematica o la disciplina accademica. Con la chiarificazione degli spostamenti semantici, Josephson-Storm può sostenere quindi che la progressiva cristallizzazione del termine "scienza" come concezione unitaria da un lato, e la crescente autorità riservata ad essa dall'altro, l'hanno resa sinonimo della Verità dal punto di vista epistemologico e della modernità dal punto di vista storico. È proprio in questo senso che l'A. tenta di riconsiderare certi autori in modo che appaiano come personalità liminali, al fine di dimostrare i limiti strutturali del mito della modernità. Investigata da vicino, l'assenza del mito è esso stesso un mito. Josephson-Storm dichiara che è proprio grazie alla sua capacità mimetica che il mito della modernità passa in sordina rispetto ai miti "canonici"; il suo carattere umbratile e adattivo gli ha permesso di resistere alla propria (auto)demistificazione.

Nel terzo capitolo (*The Myth of Absence*, pp. 63-93), l'A. si propone di recuperare le radici storiche di questa narrativa, specificando come il mito che si si costruisce attorno ad essa si articola secondo due tesi: 1) non c'è più il mito; 2) l'umanità ha bisogno del mito. La genesi di questo pensiero sarebbe da ricercarsi nella Germania

³⁰ *Ibi*, p. 49.

del XIX secolo. Una volta formatosi, le sue trasformazioni lo hanno allo stesso tempo proiettato su epoche precedenti (p. 65). Per dimostrare questa tesi, l'A. propone una disamina storica divisa in tre periodi e percorsa attraverso alcuni autori principali: Schiller, Jacobi, Hegel e Nietzsche. Di particolare interesse è l'analisi del poema di Schiller *Die Götter Griechenlands* (1788), considerato anzitutto come esempio letterario che mira a costruire una storia universale, come una opera teosofica e come primo seme del mito del disincanto propriamente inteso (pp. 76-86). Il poema divide infatti la storia dell'intera umanità in tre epoche: quella aurea del mito e dell'unità dell'uomo con la natura, quella del cristianesimo che ha progressivamente operato la scomparsa del mito e la scissione di questa unità in due entità, e quella dell'avvento della filosofia naturale. La concezione che vi sono leggi universali che regolano la totalità degli uomini è da intendersi come meta-narrativa universalizzante. La *Romantic spiral* che in Schiller è stata espressa prima con la poesia e poi con serie di letture sulla filosofia della storia tenute a Jena nel 1796, viene successivamente trasformata in storiografia/filosofia della storia da Friedrich Hölderlin e soprattutto da Jacob Burckhardt, considerato da Josephson-Storm il principale artefice della "modernità" intesa come dispositivo storico-letterario. Recuperando il termine "Rinascimento" da Michelet, ma ricostituendolo per la prima volta come entità storico-geografica e unità di filosofia, arte e politica, Burckhardt, ispirato da Schiller, descrive una rottura in tono pessimistico, in cui, se da un lato l'umanità si è liberata del mito e della superstizione, dall'altro, e in mancanza di essi, si è generata una forma di razionalità nociva destinata a sfociare nell'alienazione, nell'atomizzazione e nel conflitto.

È nel quarto capitolo (*The Shadow of God*, pp. 94-124), che l'A. affronta più specificamente la storia delle religioni e le relazioni tra i suoi primi esponenti e il mondo dell'esoterismo. Sorta in un'epoca di congiuntura storica, la disciplina storico-religiosa venne influenzata dall'esperienza teosofica sia per quanto riguarda la sua sfida al materialismo, in quanto si proponeva di analizzare fenomeni considerati esterni al campo della causazione, sia in quanto lo spiritualismo funzionò come sorta di "laboratorio religioso" che appariva in grado di dare risposte empiriche per modernizzare il discorso sulle religioni. In questo capitolo, dopo una breve panoramica su Edward B. Tylor, autore chiave per la sua teorizzazione delle connessioni tra primitivismo, paganesimo e scienze occulte, l'A. si dedica ad una analisi comparativa tra Eliphas Lévi e Friedrich Max Müller. Lo scopo è quello di mostrare le connessioni tra Max Müller e l'ambiente teosofico dell'epoca, ma anche, e soprattutto, di sottolineare l'ascendente che la disciplina teosofica ha avuto sull'opera dello studioso tedesco. La sua ricerca per una teologia comparata, com'è noto, attraverso la linguistica mirava all'unificazione della varietà di tutti i miti in una unica filosofia universale, sorta di *prisca teologia*. Ma l'autore si sforza di evidenziare come Max Müller non considerasse i testi antichi e le varianti mitiche segni di una conoscenza esoterica, ma anzi come dispositivi razionali o, quantomeno, filosofici. Josephson-Storm riconosce però le diversità tra Max Müller e Lévi anche in senso teleologico: se per il primo l'essenza del divino era soprattutto la Ragione, per il secondo il *Deus Absconditus* e le sue verità erano sempre al di là della comprensione umana. Josephson-Storm si interessa quindi di Helena Blavatsky, non solo in quanto fondatrice della Società Teosofica, ma soprattutto perché nella sua opera del 1875, *The Science of Magic*, la *medium* russa propone una sua personale variante, successivamente molto influente, del mito del disincanto. Per Blavatsky, la progressiva espansione del cristianesimo avrebbe comportato una persecuzione

costante delle arti magiche, poi culminata nel XIX secolo in una battaglia senza quartiere tra scienza e teologia che avrebbe dato luogo a una forma altamente nociva di materialismo. Josephson-Storm pone in risalto, quindi, come per la scrittrice russa il *disenchantment* non indicasse tanto la morte della magia, ma una sorta di fallimento sia della scienza sia della teologia europee: la fonte del *re-enchantment* del mondo risiederebbe quindi non in Europa o in Nordamerica, ma soprattutto in Asia. Le riflessioni che chiudono il capitolo si concentrano su un'"ombra" che, secondo l'A., incombe sulle origini dello studio delle religioni. Fin dai tempi dei *philosophes*, i quali, considerando Dio il nucleo della religione, tentarono di circoscrivere l'oggetto religioso delle differenti religioni come emergente da quest'unica causalità, l'idea di esperienza storica è stata impiegata in modo che il concetto di divinità monoteistica fosse rimpiazzato da nozioni considerate più neutre come "il sacro" (*sacred*) o "il trascendentale" (*transcendent*). Da un lato si cominciò a ipotizzare che non tutte le tradizioni potenzialmente etichettabili come "religione" venerassero una divinità monoteista, dall'altro, come indicherebbe la mutata terminologia, si affermò una secolarizzazione del termine "religione" e un suo ampliamento (pp. 120-121). Varie versioni del misticismo hanno dato impulso a questo cambiamento, e la critica più importante dell'A. riguarda proprio l'evoluzione terminologica della disciplina degli studi religiosi. Se per un lato essa sembra liberarsi dai legami che la ancoravano al suo passato confessionale – fondamentalmente di matrice cristiana –, dall'altro questo movimento sembra strutturarla attorno a un vuoto: «We find ourselves in a discipline organized around a core that no longer exists and we cannot in good conscience reconstruct. Moreover, this constitutive absence menaces the very task of the discipline formation and the forms of circumscription it presumes. The language of haunting is particularly appropriate here, as it evokes a ghostly presence that is simultaneously the sign of a fundamental absence» (p. 121).

Per Josephson-Storm, questa versione "ecumenizzata" del *sacred/transcendent* altro non è che la deità dei *philosophes*. La conclusione, ad ogni modo, è che l'ambiente culturale in cui si formarono le basi degli studi religiosi non è stato né lo scetticismo antireligioso, né il protestantesimo, né il disincanto ad opera della razionalizzazione/secolarizzazione e nemmeno la teologia liberale: è stato l'universo concettuale dell'occultismo e dello spiritualismo. Tesi avvincente che meriterebbe di essere approfondita con ulteriore documentazione. Più equilibrata e opportuna è la riflessione rispetto alla formazione del concetto di "religione" quale essenza monolitica e oggetto di indagine dell'accademia, in un processo che ha poi determinato la risaputa e abusata dicotomia religione/superstizione. Il termine "superstizione", secondo Josephson-Storm, svanendo dal vocabolario degli studi religiosi ottocenteschi, rappresenta un residuo di fenomeni che continuano ad essere esclusi dal campo di indagine. È a partire da questa considerazione che si apre il capitolo quinto (*The Decline of Magic*, pp. 125-152), interamente dedicato a James G. Frazer. Il percorso intellettuale di uno dei padri dell'antropologia e della storia delle religioni è da Josephson-Storm suddiviso in tre fasi e rivisitato attraverso le diverse edizioni de *The Golden Bough*. Della prima edizione del 1890 l'A. sottolinea per un lato la mancanza della teoria dell'evoluzionismo culturale – interessante aspetto, considerato che Frazer diventerà poi famoso proprio per questa teoria, che cataloga il progresso di una cultura rispetto a una catena teleologica di magia, religione e scienza – e per l'altro nota come i termini di *superstition*, *magic* e *religion* siano metodologicamente poco chiarificati e definiti. Il punto di svolta viene fatto risalire ad una lettera del 1898, in cui Frazer accenna per la prima volta al concetto di "evoluzionismo", che renderà

poi famosa la sua metodologia, poi elaborato e implementato in modo sostanzioso nell'edizione de *The Golden Bough* apparsa nel 1900. Analizzando sinotticamente le prime due versioni, Josephson-Storm pone in luce come nella seconda ci si trovi di fronte a una *master narrative* totalmente rivisitata, in cui l'evoluzionismo culturale funge da asse portante dell'argomentazione. Non solo. L'evoluzionismo è da Frazer sviluppato secondo un modello oppositivo fondamentalmente nuovo, in cui magia e scienza, inizio e conclusione del percorso evolutivo, incontrano nella religione una comune nemica. Per Frazer, a questo punto, la scienza è vista soprattutto come un perfezionamento della magia, e la religione è considerata come momentanea aberrazione destinata a sparire. La de-cristianizzazione è intesa da Frazer in modo altalenante, ora come ri-paganizzazione, ora come secolarizzazione. Il lungo *excursus* su Frazer prosegue attraverso un salto concettuale, a mio avviso non interamente riuscito, che introduce nell'argomentazione la figura di Aleister Crowley. Siamo al sesto capitolo (*The Revival of Magick: Aleister Crowley*, pp. 153-178), forse il più debole del volume, dove l'A. intende mostrare che l'appropriazione dell'opera di Frazer da parte dell'esoterista britannico ha dato origine a una *enantiodromia*, per cui uno dei testi chiave del disincanto, *The Golden Bough*, viene utilizzato come fonte per il re-incanto del mondo, letteralmente come un grimoire di incantesimi (*spellbook*).

La parte seconda del volume, che si apre con il settimo capitolo (*The Black Tide: Mysticism, Rationality, and the German Occult Revival*, pp. 179-208), introduce suggestive riflessioni su Freud, riletto attraverso le note de *Die Traumdeutung* (1899). Se da un lato Freud cataloga mito e magia come prodotti della mente primitiva, le diverse edizioni del suo testo dimostrano un interesse del padre della psicanalisi verso il misticismo, lo spiritualismo e la stessa magia, che, secondo Josephson-Storm, è dovuto principalmente alla lettura dell'opera maestra di Frazer. Per di più, Carl du Prel, oscuro filosofo e letterato tedesco, viene da Freud ripetutamente citato e menzionato in quanto "brillante mistico" (pp. 179-180). Per Josephson-Storm, Freud, in veste di sviluppatore di un modello che compara il progresso dell'individuo al progresso delle credenze, è importante sotto due aspetti. Da un lato il suo lavoro consente di tracciare la genesi della funzione regolativa del mito del disincanto: se i riferimenti all'occulto dei filosofi e degli scienziati passati non erano celati ma anzi noti – l'oblio, ricordiamo, è dovuto principalmente a una proiezione del "disincanto" *a posteriori* –, con Freud, che arriva a citare anche Schiller, gli intellettuali cominciano a sopprimere questi stessi riferimenti in modo autonomo. Dall'altro, proprio sviluppando la nuova scienza psicoanalitica, derivata in parte dalla filosofia, fornisce un porto sicuro all'*enchantement* del Mondo. In questo senso, il "misticismo", condiviso tra Carl du Prel e Freud, è un «vanishing mediator between two conceptual edifices: a philosophy haunted by the simultaneous power and limit of reason, and its double, a psychoanalysis drawn to explore the roots of irrationality» (p. 181). Nell'esplorare queste problematiche Josephson-Storm si concede anche peculiari episodi kantiani – collegati al singolare testo *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, ultimato da Kant nel 1766 – e si sofferma su una variante del mito del disincanto, proposta da Max Nordau, basata su un modello degenerativo – già attivo nel mito della Torre di Babele o in quello della Caduta – che vede nello sviluppo della scienza non un grande processo di razionalizzazione, ma la base per una nuova ondata di "misticismo". La modernità è descritta come produttrice incontrollata di simboli e magia, generatrice di un'intera sottoclasse di individui psicologicamente instabili. Il nucleo del capitolo si risolve nel mostrare come Freud passi da una idea del disincanto come modello oggettivo a un'idea del disincanto come processo terapeutico.

Nel descrivere questo passaggio, l'autore di sforza però di porre in risalto le possibili fenditure che aprono sullo psicoanalista – da sempre considerato come esponente dell'ultra-scetticismo – spiragli per una rilettura della sua figura in senso decisamente opposto. Josephson-Storm passa dunque a demistificare anche la *Critical Theory*, analizzando le sue origini e il suo sviluppo francese e tedesco attraverso la disamina di figure come Ludwig Klages e Walter Benjamin. Rispettando un motivo costante in tutto il volume, il *background* dei due filosofi è fatto risalire principalmente ai circoli esoterici di *fin-de-siècle*, in particolare a un gruppo conosciuto come *Kosmikerkreis* o *Kosmische Runde* (Circolo Cosmico), formatosi nel 1893, che raggruppava filosofi, poeti e mistici come lo stesso Klages, Alfred Schuler, Karl Wolfskehl, Ludwig Derleth e Stefan George. Il Circolo ebbe influenze dirette anche sul lavoro di Benjamin. Base teorica di questo gruppo era la credenza in una entità "cosmica", interpretata come forza primordiale della vita o come principio organizzativo dell'Essere. La "magia cosmica" rappresenterebbe dunque una comunione sostanziale con questo principio vivificante. Sulla base di questo principio, la "filosofia magica" di Klages è descritta come un anacronistico ed eterogeneo puzzle di *Critical Theory* di stampo tedesco, post-strutturalismo francese, femminismo e filosofia di matrice heideggeriana. Il suo scopo: diagnosticare le cause e pronosticare le conseguenze del "disincanto" del mondo, visto come un estraniamento ontologico dell'umanità da natura e magia. In Klages appare inoltre una critica del concetto di "progresso" in quanto modello meccanicistico della volontà di dominio, e una susseguente *counter-narrative* che vede la razionalizzazione come una tragedia che comporta l'allontanamento dalla Madre Terra. Nella sua opera principale, *Der Geist als Widersacher der Seele* del 1916, Klages propone infatti un'inversione della dialettica hegeliana. Afferma Josephson-Storm: «if for Hegel the *Geist* was in some sense God, for Klages it is the Demiurge (or devil) that has shattered the harmony of existence» (p. 217). L'A. sottolinea come per Klages il processo di riappacificazione con il "cosmico" lasci emergere una visione del "misticismo" profondamente influenzata dalla *kenosis* cristiana. Nota inoltre connessioni importanti di Klages con la filosofia contemporanea, specialmente con l'importante volume *Dialektik der Aufklärung* di Adorno e Horkheimer, che leggono nella disamina di Klages una corretta interpretazione rispetto ai pericoli dovuti a un processo di iper-intellettualizzazione, ma che ritengono le sue soluzioni condannate a risiedere fatalmente all'interno di una concezione capitalistica della spiritualità. Problematizzando l'assunto, Josephson-Storm ricorda anche le connessioni di Klages con l'ideologia nazionalsocialista. Il *Leitmotiv* si ripete anche per quanto riguarda la figura di Walter Benjamin, il quale viene descritto come personaggio dalle molte connessioni con i circoli esoteristi. Benjamin, che descrive il proprio percorso intellettuale anche con il termine di "magia" (p. 227), è analizzato in particolare attraverso la sua terminologia: da "costellazione" a "immagini dialettiche", Benjamin affronta con sguardo critico una forma di passato totalmente idealizzata, ma allo stesso tempo ricorre alla terminologia dell'incanto per sviluppare una personale e severa critica della "modernità". Josephson-Storm si dedica successivamente all'indagine dei discorsi del positivismo nelle sue manifestazioni più recenti, sostenendo che, proponendosi esso stesso come *counter-narrative*, il positivismo sviluppi autonomamente un proprio giudizio critico sulla modernità con un linguaggio non privo di "incanto". Per questa ragione Josephson-Storm rivisita le critiche volte a decostruire la narrazione classica e tradizionale del positivismo, sulla scia delle analisi severe di Adorno e Horkheimer, che lo designano soprattutto come un sistema di strumentalizzazione della ragione e causa di una concezione della natura come "cosa" da dominare. Al

contrario, per l'A. questa corrente filosofica non è immune al "magico" – ancorché si tratti di quella che egli etichetta come "magia positivista". Josephson-Storm, per provare la sua tesi, prende in esame i testi fondamentali di una delle manifestazioni storiche più rilevanti del positivismo, confluite nel Circolo di Vienna: il *Manifesto* e alcune opere di Rudolph Carnap e Otto Neurath. Questo *corpus* di opere viene però riletto per mostrare che nell'impianto epistemologico del Circolo di Vienna il positivismo sarebbe stato alleato della magia contro la teologia e la metafisica non in quanto false, ma in quanto insignificanti, nel senso più strettamente etimologico della parola. Il linguaggio che esprime la filosofia positivista, così come è restituito dal Circolo di Vienna, secondo Josephson-Storm, trova le sue radici nella terminologia dell'incanto (pp. 254-258).

L'ultimo passo intrapreso dall'A. a sostegno delle sue tesi consiste infine nel rivisitare la figura di Max Weber – «generally recognized as one of the master theorists of modernity» (p. 270) –, nel problematizzare le interpretazioni errate della sua opera e nell'inquadrare il suo linguaggio del disincanto. L'A. sottolinea come uno degli sbagli più comuni sia quello di pensare che in Weber il disincanto e la razionalizzazione siano due cose identiche: a suo avviso, sebbene relazionati, tra i due termini ci sarebbe uno scarto. Analizzando precisamente questo scarto, Josephson-Storm illustra come nell'opera di Weber magia e disincanto sembrano correre su binari paralleli. L'esperienza di Weber alla comunità di Monte Verità, tra il 1913 e il 1914, sembra in questo senso giocare un ruolo chiave, in quanto, dopo queste date nozioni quali "incanto", "disincanto" e "magia" iniziano ad assumere un peso specifico. La rivisitazione dell'immagine di Weber proposta da Josephson-Storm lo dipinge come una personalità simpatetica con una nozione di misticismo che, lungi dall'essere un arcaismo, viene anzi concepito come strumento per salvare il "religioso", in senso lato, dal disincanto del mondo. Per Weber il misticismo sarebbe soprattutto un fenomeno basato su una comune esperienza umana, quindi un fatto interculturale. Su questa chiave interpretativa si gioca l'indagine di Josephson-Storm a proposito delle diverse edizioni de *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Se nella prima edizione le riflessioni sulla tematica sono scarse o addirittura assenti, le edizioni successive apportano, al contrario, una investigazione approfondita della graduale razionalizzazione dello spirito originario del misticismo, considerato ora il punto più alto dell'esperienza religiosa. La proposta finale di Josephson-Storm è quella di considerare Weber non tanto come un fautore del *disenchantment*, quanto di un "*disenchant-ing*" del mondo, un processo sempre *in fieri* in quanto la sua realizzazione totale minerebbe la sua stessa essenza (p. 300).

La conclusione della lunga disamina di Josephson-Storm è che il mito del disincanto si manifesta in due funzioni contraddittorie: da un lato costituisce un regime veritativo e produce discorsi volti a tacciare l'altro di superstizione, dall'altro si autoconfuta, producendo o reiterando quella stessa classe di fenomeni che ritiene vestigia di un passato in via di estinzione.

Il testo di Josephson-Storm è originale e apporta considerazioni di profonda attenzione verso una revisione generale della genesi e dello sviluppo delle scienze umanistiche. La profondità della ricerca storica e le pungenti conclusioni che l'A. propone sono sostenute da una quantità di fonti considerevole. Nonostante ciò, comparando i diversi capitoli e la documentazione che ne costituisce l'impalcatura, si può notare che per alcuni autori la quantità di materiale è addirittura sovrabbondante, mentre per altri la sua scarsità lascia sospettare che alcune tesi possano essere lievemente forzate o debolmente supportate. Va sottolineato come anche le considerazioni

più affini al campo della filosofia della storia siano di assoluto interesse, ancorché disseminate in varie parti del testo, in particolar modo quelle riservate allo sviluppo e alla proiezione dell'idea di "modernità" nelle varie epoche storiche.

Simone Fracas (*Universidad Nacional Autónoma de México*)
fracas.simone@gmail.com

Francesco D'Angelo, *«In extremo orbe terrarum». Le relazioni tra Santa Sede e Norvegia nei secoli XI-XIII*, Nuova Cultura, Roma 2017, pp. 381. ISBN: 9788868128616.

L'estrema periferia del mondo richiamata nel titolo del volume di Francesco D'Angelo non ha una connotazione solo geografica ma anche di presenza nella letteratura storica italiana. È sufficiente scorrere la corposissima bibliografia per rendersi conto della marginalità numerica degli studiosi italiani rispetto alla rappresentanza internazionale. Ben venga quindi il libro di D'Angelo che getta luce su temi, problemi e personaggi le cui connessioni con la storia dell'Europa continentale sono molte, articolate e complesse.

Il filo conduttore del testo è il rapporto tra il papato e la Norvegia nei secoli del Medioevo centrale, ma per ragioni di ampiezza dei circuiti politici, di dipendenze formali e di vicinanza geografica anche Danimarca, Svezia e, seppure in posizione più marginale, Inghilterra entrano a pieno titolo nella trattazione. Lo sguardo attento dell'autore si spinge sino all'Islanda, alla Groenlandia e alle Orcadi senza tuttavia mai perdere di vista l'oggetto principale del suo studio.

Il primo degli estremi cronologici considerati, l'XI secolo, segna l'inizio del Medioevo scandinavo, ma come per tutte le scansioni periodizzanti non si può trascurare l'età precedente, l'alto Medioevo europeo, durante il quale si colloca l'evangelizzazione di quelle lontane regioni. D'Angelo fa riferimento alle missioni volute da papa Gregorio I (590-604) dirette verso la Britannia anglosassone dove il lavoro del monaco Agostino e dei suoi successori rappresentò essenzialmente un cristianesimo di ritorno, se si considera che le strutture organizzative e religiose dell'impero di Roma rimasero nell'isola almeno sino alla prima metà del V secolo.

Il processo che condusse alla completa cristianizzazione della Scandinavia fu però plurisecolare e dominato dagli eventi politici dell'Europa. Come mette in evidenza Francesco D'Angelo l'evangelizzazione capillare e socialmente trasversale di Danimarca, Norvegia e Svezia dipese da esigenze provenienti da lontano e si connotò spesso di motivazioni collegate a fattori esogeni rispetto all'area scandinava. La Danimarca, ad esempio, fu raggiunta dai missionari cristiani nel IX secolo su impulso dell'imperatore Ludovico il Pio intenzionato a depotenziare la minaccia che i Danesi rappresentavano per le frontiere dello stato carolingio. La diffusione del cristianesimo, nelle intenzioni del sovrano, avrebbe portato benefici nei rapporti tra i due soggetti politici. La travagliata successione a Ludovico il Pio provocò la crisi irreversibile della struttura imperiale, il suo frazionamento territoriale diede origine a nuove compagini statali e l'Europa carolingia andò modificando velocemente i suoi connotati geografici e istituzionali.

I problemi dell'impero provocarono anche probabilmente la sospensione delle missioni evangelizzatrici in Danimarca, ma come giustamente rileva l'autore difficilmente la conversione si sarebbe potuta pienamente attuare senza la partecipazione dei gruppi dirigenti che agevolarono la diffusione del cristianesimo anche al fine

di consolidare il proprio ruolo politico e offrire ai propri sudditi valori comuni, aggreganti e condivisi. Tale processo si sviluppò con modalità e tempi in buona parte comparabili anche in Svezia e in Norvegia e, tra il X e l'XI secolo, la Scandinavia era completamente cristianizzata.

Alla prima metà dell'XI secolo appartiene un personaggio dalle grandi capacità belliche e politiche, Canuto il Grande che, seppure per breve tempo, riuscì a creare un circuito di regni sottoposti al suo controllo (Danimarca, Norvegia e Inghilterra) e che, grazie alla rete di relazioni intessute con le potenze europee, testimonia l'inserimento dell'area scandinava nel sistema delle istituzioni continentali. D'Angelo ha dedicato un suo recente contributo ai rapporti tra Danimarca e Norvegia nell'età di Canuto secondo le testimonianze delle fonti posteriori e forse – ma è un'osservazione dettata principalmente da interesse scientifico personale – sarebbe potuto essere più presente nella sua prima monografia, proprio per via delle opportunità che egli seppe creare per mettere in atto una politica internazionale di vasto respiro. Legato da rapporti personali con l'imperatore Corrado II il Salico, unì in matrimonio una delle sue figlie con Enrico III di Franconia. La morte prematura della giovane le impedì di diventare imperatrice, mentre Canuto, sposando la regina vedova d'Inghilterra, Emma di Normandia, estese anche all'isola la supremazia danese.

Se la costruzione politica di Canuto andò disgregandosi alla sua morte, un cammino incessante caratterizzò invece l'organizzazione diocesana della Scandinavia che passò dalla fase della costante itineranza dei vescovi, alla formazione di circoscrizioni stanziali sottoposte, per volontà pontificia, alla gestione della sede di Amburgo-Brema. Tuttavia, la rissosità dell'Europa irruppe nuovamente nel consolidamento dell'organizzazione ecclesiastica scandinava quando la lotta per le investiture e la frattura lacerante verificatasi nei rapporti fra le due autorità universalistiche causarono difficoltà anche nel dialogo con le diocesi settentrionali. L'adesione dell'arcivescovato bremese alla fazione imperiale indusse il papa ad avviare contatti non mediati con la chiesa del nord e tali relazioni dirette portarono ad avviare il processo, conclusosi all'inizio del XII secolo, di fondazione della prima arcidiocesi danese che ebbe sede a Lund.

Allo stesso periodo risale anche la crescita delle esigenze di formazione avvertite dal clero scandinavo i cui esponenti divennero sempre più spesso presenze costanti presso le principali istituzioni inglesi e continentali. L'itineranza culturale degli ecclesiastici del nord non stupisce affatto se si considera che il XII secolo è il momento in cui la nuova domanda di formazione laica espressa vigorosamente da diverse parti d'Europa fu l'impulso per la costituzione degli *studia*, esperimento italiano nelle sue fasi iniziali dal successo immediato e travolgente e replicato in quasi tutti gli altri paesi europei.

Negli stessi decenni iniziarono a maturare equilibri diversi nei rapporti tra il papato e la chiesa danese che spostarono l'attenzione dei pontefici verso la Norvegia dove Eugenio III inviò come legato il prelado inglese Nicholas Breakspear, futuro papa Adriano IV. Tuttavia, l'attuazione di una politica di segno differente nei riguardi della chiesa scandinava fu travolta dalla violenta controversia tra il pontefice Alessandro III e l'imperatore Federico I di Svevia che restituì alla sede di Amburgo-Brema il ruolo di controllo delle diocesi settentrionali, soffocando in questo modo le intenzioni del papato di dialogare in modo diretto e non mediato con la chiesa del nord.

Del resto la forte dialettica tra autorità temporale e spirituale investiva negli stessi anni anche l'Inghilterra dove il dissidio insanabile fra il re Enrico II Plantageneto

e l'arcivescovo di Canterbury Thomas Becket – che lo stesso Alessandro III tentò di comporre senza riuscire a evitarne l'esito infausto – si inquadra in un primo momento di crisi degli universalismi che, seppure marginalmente, interessò anche gli assetti delle diocesi scandinave. Francesco D'Angelo giustamente non accenna alla vicenda di Becket e di Enrico II, decisamente fuori contesto rispetto all'argomento affrontato nel volume, ma mi sembra evidente che anche la parte settentrionale della cristianità occidentale abbia iniziato a manifestare, nel secondo XII secolo, i primi segnali di un cambiamento in via di lenta definizione nel dialogo fra i due poteri attorno ai quali sino ad allora si era polarizzato il mondo medievale.

Una volta superate le difficoltà dei rapporti con papa Innocenzo III, diventa chiaramente leggibile il recupero del dialogo tra la chiesa scandinava e quella di Roma nel corso del Duecento, ma la complicata relazione tra *regnum* e *sacerdotium* nell'età di Federico II di Svevia ebbe riflessi anche sulla chiesa settentrionale dove la saldatura delle relazioni tra la Norvegia e l'imperatore aprì pure nel regno scandinavo la riflessione sulla *libertas ecclesiae*. Certo è che la chiesa norvegese mantenne inalterato il dialogo con il papato mostrandosi intenzionata a istituire nuove procedure cerimoniali di incoronazione reale che prevedessero la presenza del legato pontificio. È del 1247 la prima attuazione di tale novità, quando la potenza sveva era ormai al crepuscolo. Ugualmente vicine al termine della loro parabola storica erano, alla metà del XIII secolo, le esperienze crociate rimaste nella visione politica e devozionale del solo Luigi IX di Francia, mentre i regni scandinavi si andavano disimpegnando dai progetti di riconquista della Terrasanta al pari della maggioranza delle altre nazioni europee.

Il Duecento, tuttavia, fu anche il secolo durante il quale nuove esperienze religiose rigorosamente ortodosse sembrarono rispondere alla forte e crescente domanda di spiritualità e di modelli di vita vicini ai principii evangelici che, nel recente passato, aveva fornito l'impulso per la formazione di comunità ereticali con connotazione prevalentemente urbanocentrica. Altrettanto radicati nella vita cittadina furono i nuovi Ordini mendicanti, Predicatori e Minori in particolare, che, pur allontanatisi dalla originaria impostazione rigidamente pauperistica per via del successo e del consenso velocemente riscossi, tuttavia continuarono a godere del favore della comunità dei fedeli riuscendo ad attuare una capillare espansione a vastissimo raggio.

In particolare, molto precoce fu il loro insediamento in territorio scandinavo, immediatamente successivo all'approvazione delle rispettive Regole da parte di papa Onorio III. I Domenicani erano presenti a Lund già nel 1219, andando quindi a collocarsi presso la sede della prima arcidiocesi della chiesa del nord, mentre i Francescani si insediarono agli inizi degli anni trenta del secolo in Danimarca e in Norvegia. Mi sembra importante sottolineare l'importanza, in questa fase di radicamento dei Minori, di Giovanni di Pian del Carpine, promotore della presenza minoritica nei regni scandinavi e, allo stesso tempo, figura chiave del processo di elaborazione dei primi contatti pacifici fra il papato e l'Asia mongolica. Giovanni visitò i regni dei Mongoli negli anni quaranta del Duecento lasciandoci della sua missione un racconto che, da un lato si inserisce a buon diritto nel novero della letteratura odepórica basso medievale, dall'altro lato anticipa di molti decenni la celeberrima relazione di Marco Polo.

Tutto ciò solo per chiarire la vocazione pionieristica degli Ordini regolari e conventuali duecenteschi che, all'atto pratico, si qualificavano come i nuovi mediatori tra la Chiesa di Roma – in crisi politica, di consenso e di autorevolezza – e identità istituzionali o decisamente nuove e da esplorare come l'impero dei Mongoli, oppure

già da tempo inserite nello spazio cattolico, ma da confermare come interlocutori di rilievo tramite una presenza costante che ne mitigasse la marginalità geografica rispetto al centro politico-religioso.

Concludono il volume l'Appendice documentaria e una consistente bibliografia attestante non soltanto il gran numero di fonti e di letteratura storica consultate dall'autore, ma anche quanto ho scritto già in apertura, ossia la scarsa attenzione della medievistica italiana verso un'area periferica, ma strettamente legata alle vicende continentali.

Al termine della lettura dello studio di Francesco D'Angelo mi sembra di poter proporre alcune osservazioni. Per prima cosa l'interesse manifestato molto precocemente dalla Chiesa di Roma nei confronti della Scandinavia, tanto lontana dal centro religioso della cristianità, ma considerata in maniera lungimirante di importanza fondamentale per la sicurezza dei confini settentrionali europei. La prospettiva, individuata in prima istanza dall'imperatore Ludovico il Pio, fu fatta propria dal papato in vista non soltanto della necessità di placare le energie offensive dei potentati scandinavi, ma anche della possibilità di estendere i confini della *Christianitas* verso spazi poco conosciuti.

Nei secoli considerati dall'autore, Chiesa e Impero agirono talvolta di concerto e molto spesso in contrapposizione nei riguardi dei regni del nord, sempre comunque considerandoli parte integrante di un sistema complesso sostanziato di ritualità e cerimoniali gradualmente sempre più sovrapponibili. E questo mi porta ad affermare una volta di più come l'idea di globalità, di un mondo interconnesso e interdipendente sia tutt'altro che un tratto caratteristico dei tempi contemporanei, ma parta molto da lontano quando l'esportazione di valori comuni, di religiosità condivisa, di vicinanza politica, di scambi e contatti costanti era il modo per costruire una nuova idea di società, una visione totalizzante nella quale le distanze, le differenze e le specificità costituivano una ricchezza non da integrare, ma di cui fruire per realizzare una civiltà dai caratteri nuovi e originali. E su questo il Medioevo, come mi pare dimostri anche il volume di D'Angelo, ha ancora molto da insegnare.

Eleonora Plebani (Sapienza Università di Roma)
eleonora.plebani@uniroma1.it

Ezio Albrile, *Alchimia: Ermete e la ricerca della vita eterna*, Simmetria Edizioni, Roma 2017, pp. 232. ISBN: 88-99152147.

Ezio Albrile è autore di numerose opere e articoli sull'alchimia e ha curato la pubblicazione di testi ermetici e alchemici di rilievo, quali il *De radiis* di al-Kindi e il *Commentario a Zosimo* di Olimpiodoro; nel suo ultimo lavoro affronta l'argomento alchemico partendo da un'accurata trattazione concernente i primi alchimisti greco-bizantini e i contenuti delle loro opere, utile e soprattutto necessaria introduzione alla storia dell'alchimia, a partire dal più antico codice alchemico, il *ms Greco 299* della Biblioteca Marciana di Venezia.

Ma la più importante novità di questo libro è nell'esposizione dei principi dell'Arte attraverso i manoscritti della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, una delle meno conosciute Biblioteche italiane nonostante la ricchezza delle sue raccolte, delle quali però molto poco è stato portato finora a conoscenza. Dico "meno conosciute" perché purtroppo la sua splendida raccolta venne in gran parte danneg-

giata o distrutta nel 1904 a seguito di un incendio, la cui origine non è stata spiegata (accidentale?), e il successivo intervento per spegnerlo causò ulteriori danni, dilavando la scrittura di molti dei codici sopravvissuti al fuoco. Solo negli ultimi anni, tra la fine del secolo passato e l'inizio dell'attuale, grazie all'opera di alcuni studiosi questo corpo di manoscritti è stato recuperato e analizzato, riportando così all'attenzione dei ricercatori testi che rivaleggiano per antichità e argomenti con quelli delle Biblioteche più note agli storici dell'alchimia. Tra questi spiccano, solo per fare un esempio, il *ms B.I.14* e il *ms D.VI.43*, contenenti rispettivamente il primo il *Physika kai mysticae* e due trattati del VII-VIII sec. dell'anonimo noto come "l'alchimista cristiano" e il secondo il *De lapidibus* di Marbodius, uno dei lapidari magico-astrologici più diffusi nel Medioevo.

Uno dei manoscritti su cui Albrile si sofferma è il *G.VI.20* del XV sec., contenente diversi trattati alchemici riuniti nella scheda del Catalogo sotto il titolo *Helia frater de lapide spirituali Doctor subtilis*.

Questo porta ad una breve digressione a proposito della schedatura dei codici nei Cataloghi: troppo spesso i compilatori delle schede (ma il fatto è comprensibile data l'enorme mole di lavoro) si limitano a ricopiare antiche nomenclature invero assai poco curate, e il *ms G.VI.20* ne è la prova, anche se molte altre ne potrei portare riguardanti Biblioteche italiane ed estere (ad esempio il fondo Sloane della British Library of London).

Il volume in questione, secondo il Catalogo, porta il titolo *Variorum de lapide philosophorum* e la serie di trattati in esso contenuti, come detto, sono riuniti con la denominazione *Helia frater de lapide spirituali Doctor subtilis*, descrizione che farebbe pensare che tutti gli scritti siano opera di questo grande e poco conosciuto frate francescano, dei cui lavori mi interesso ormai da alcuni anni. L'utilizzo di tale sistema di catalogazione secondo l'opinione degli stessi bibliotecari ai quali è affidata la conservazione dei manoscritti sarebbe giustificata dal fatto che "per quanto riguarda il titolo o meglio i titoli dell'opera, questi si desumono non dal testo, in cui ovviamente essendo un manoscritto compare solo l'incipit, ma (come spesso consuetudine) dagli antichi inventari", come è infatti nel caso del *ms G.VI.20*.

Proprio la "consuetudine" impedisce al ricercatore di conoscere il reale contenuto di un manoscritto: il titolo *Helia frater* non esiste nell'originale, dove invece il primo trattato ha come titolo *Incipit opus fratris Helie* mentre i successivi hanno nome di altro autore o sono anonimi. Inoltre, la lettura delle prime righe dell'*Opus fratris Helie* consente di identificarlo come una forma di *Speculum alchimiae* che ho definito in un altro lavoro come appartenente al "gruppo quattuor". Scopo di queste note è di porre in evidenza come il ricercatore, quando ciò sia possibile, non si debba limitare a quanto scritto in un Catalogo ma occorra che prenda visione del testo originale per avere una più esatta definizione dell'opera.

Il trattato del *G.VI.20* su cui Albrile si sofferma in modo particolare (p. 103) è intitolato nella schedatura bibliotecaria con il generico titolo di *Trattato sulla pietra filosofale* cc. 64r-88r: alla c. 64r (la lettura del testo qui come in seguito è molto incerta a causa dei danni di cui si è detto) sembra di leggere come titolo *Applicatio ad verum lapidem philosophicum perficiendum*, con incipit *Veni dilecta mea in ortum* (sic), seguito da quelle che sembrano essere brevi citazioni che si concludono a cc. 64v-65r con il noto sonetto *Solvete i corpi in aqua a tuti dico*, qui scritto in modo diverso: *Solviti in aqua gli corpi a tuti dico*. L'inizio del trattato potrebbe essere identificato a c. 65r nelle parole *Capitulum de artificis debentis (?) hanc medicinam tertius ordinis perficere secundum philosophos*.

La parte più interessante sono le splendide miniature, miracolosamente ben conservate grazie alla resistenza dei pigmenti utilizzati nella colorazione, di notevole rilievo sia per il loro significato alchemico, sia per le possibilità fornite nel dare l'esatto titolo all'opera.

Si tratta di dodici figure in cui si riconoscono le note immagini in parte del *Rosarium philosophorum* e in parte del *Pretiosum donum Dei* (attribuito ad Aurach o ad altro autore non ben identificato di nome Franciscus, ma nella maggior parte dei manoscritti in realtà di autore anonimo): le prime due potrebbero essere un rifacimento con figure a mezzo busto delle classiche immagini del *Rosarium* reperibili sia nei codici manoscritti che nella prima edizione a stampa pubblicata a Francoforte nel 1550 (poi riprodotte in successive edizioni quali l'*Artis auriferae quam chemiam vocant* vol. II, Basilea 1593). La terza figura è sicuramente identica a quelle del *Rosarium*, mentre le successive sono caratterizzate da figure zoomorfe e antropomorfe contenute in matracci di vetro (*ambix*) e precedute da titoli di capitoli che corrispondono a quelli del *Donum Dei*. Ad esempio a c. 77r si legge *Septimum capitulum quod dicitur oleum philosophorum et caput corvi* e a c. 79v *Octavum capitulum appellatur sulphur philosophorum. Est domus tenebrosa*, corrispondenti alle didascalie del *Donum Dei*. Il trattato potrebbe quindi essere una variante ridotta del *Donum Dei*, del quale sono individuabili tre redazioni, di cui due parziali rispetto alla terza, più estesa, che può ritenersi la versione completa³¹.

Albrile pone l'attenzione sulla terza immagine per rilevare come l'erotismo sotto forma di figure o di frasi sia frequente nei testi alchemici già a partire da quelli di epoca greco-bizantina, non solo in Occidente ma anche presso altre forme religiose, quali quelle dell'India, nonché in alcuni testi gnostici di Nag Hammadi.

Non è questo il luogo su cui soffermarsi a trattare l'argomento dell'unione sessuale, se sia da intendere solo da un punto di vista allegorico-simbolico o se si tratti invece di un atto reale, analogo al rituale della ierogamia tra il Re-sacerdote o la Sacerdotessa e la Dèa o il Dio. La tradizione antichissima della ierogamia si è espressa a volte in forme estreme: si pensi ai rituali spermatici di Carpocraziani, Nicolaiti e Fibioniti su cui ci rendono edotti gli eresiologi, interpretazioni estreme che si ritrovano, per esempio, ancora nel 1920 nei rituali dello spiritista belga Clement de Saint-Marqnel, già oggetto delle critiche di Guénon, alle quali ha dedicato un acribico lavoro di ricerca l'italiano Marco Pasi.

A questo proposito non convince l'interpretazione di Jung del *mysterium coniunctionis* alchemico, secondo cui, citando le parole di Albrile, «il pensiero religioso dominante il nostro inconscio [è] concepito come una prevaricazione dell'elemento maschile su quello femminile: solo l'alchimia e il pensiero mitico vedevano l'equilibrio tra l'elemento maschile e quello femminile determinante nel fissare i contenuti della nostra psiche» (p. 79). Albrile ritiene che «l'alchimia fu restituita da Jung alla sua originaria dimensione simbolica e trascendente» (p. 19), frase che appare eccessiva, considerando che Jung ha aperto le porte alla "psicanalizzazione" dell'alchimia con le conseguenze di alterare il significato originario dell'*Ars transmutatoria*, che forse – anche se Albrile sembra metterlo in dubbio (p. 39) – trova precedenti sin dai cosiddetti *Libri dei Morti* egizi del Nuovo Regno. L'aspetto positivo della ricerca di Jung, a mio parere, è l'aver raccolto una gran numero di testi alchemici a stampa, oggi messi a disposizione degli studiosi in forma digitale dalla società che da lui prende nome.

³¹ Cfr. P. Galiano, *Pretiosum donum Dei*, Simmetria, Roma 2017 pp. 20-23.

Queste mie osservazioni, legate alla mia personale interpretazione del significato dell'alchimia, non inficiano minimamente il valore della ricerca di Albrile, al quale va il merito non solo di avere posto l'accento sull'aspetto "erotico", come egli scrive, di alcuni trattati alchemici, ma anche di aver indicato ai ricercatori i tesori contenuti nella Biblioteca di Torino, di cui finora troppo poco si è scritto sia sul piano della divulgazione che della ricerca scientifica.

Paolo Galiano
paologaliano@yahoo.it

Enrico Montanari, *Storia e tradizione. Orientamenti storico-religiosi e concezioni del mondo*, Lithos, Roma 2016, pp. 229. ISBN: 9788899581176.

Il libro raccoglie e «rielabora organicamente, con aggiunte e varianti» (p. 28), una serie di saggi scritti tra il 2009 e il 2015, polarizzati intorno al pensiero di Raffaele Pettazzoni, con riferimenti dialettici allo storicismo di Ernesto de Martino e, con maggiore ampiezza, alla particolare fenomenologia di Mircea Eliade, «interprete di segreti». Il titolo, *Storia e tradizione*, si riferisce a quel particolare gruppo di studiosi – Henri Corbin, René Guénon, lo stesso Eliade e altri – che per molti anni, dopo la fine del secondo conflitto mondiale, si incontrarono ad Ascona in celebri colloqui rivolti soprattutto a rivalutare le antiche tradizioni religiose, mistiche, esoteriche, ermetiche, costituendo con i loro scritti una corrente nota sotto il nome di "Tradizionalismo". Dunque, come diremo più ampiamente oltre, il confronto si istituisce nel corso del volume più propriamente tra storia e tradizionalismo, un indirizzo che diede luogo a pubblicazioni di notevole valore analitico, nonché a dibattiti anche accesi tra opposti schieramenti. Chiude la rassegna un saggio su *Tempo "ciclico" e tempo "lineare" nella Roma repubblicana*, acuta indagine storico-filologica in un ambito di cui l'autore ha dato in precedenza ampia prova delle sue competenze specialistiche. Un tema, quello del tempo, che ha prodotto contrapposizioni forse troppo nette tra la "circularità" che caratterizzò le ideologie religiose antiche e la "linearità" attribuita al mondo ebraico e alla sua discendenza cristiana che diventerà egemone in Occidente. Montanari coglie nell'equilibrio della *pax deorum* a Roma in età repubblicana un'idea di «temporalità indefinitamente aperta», a sottolineare il fatto che nel transito successivo tra le due ere non si trattò di un semplice passaggio dal "circolo" alla "linea retta", ma di un processo ben più complesso su cui questo saggio costituisce un suggestivo contributo alla ricerca.

Nella prospettiva del titolo assegnato al volume si evidenziano alcuni nodi ai quali abbiamo creduto di dover rivolgere l'attenzione. Anzitutto il tema del "mistero" secondo Pettazzoni: «Già intorno al 1909» scrive Montanari «Pettazzoni considera quella che chiama "l'esperienza religiosa" come una componente psicologica ed esistenziale avente valore costitutivo nell'ambito di una complessiva "scienza delle religioni"» (p. 91). Ciò deriva dal fatto che, come scrive lo storico persicetano, «l'uomo prega perché c'è sempre un'incognita». Se Ernesto de Martino spianerà ogni insorgenza religiosa (o magica) sotto il rullo compressore, tutto sommato un po' sommario se non rozzo, di uno storicismo assoluto (assunto, in questo caso, a religione), Pettazzoni lascia aperto uno spiraglio al "mistero" «che sofferto ci unisce» (e dunque potenzialmente aperto ad altre interpretazioni). Non se la sente di strappare

il sacro dalla storia. È convinto che «la tecnica non basta» (p. 100) e dunque lascia, per certi aspetti, sospeso il giudizio.

Ora, tutto ciò non ha nulla a che fare, né apre la porta a tentativi cripto-apologetici tesi a “salvare” la dimensione religiosa in senso teologico (del tipo: la “chiamata” di cui parla Karl Barth). Dal fondatore della Storia delle religioni in Italia si trae – tenendo pure d’occhio la grande lezione di Max Weber – un metodo di lettura dei fatti religiosi che il sociologo di Heidelberg avrebbe definito nelle sue celebri lezioni di Monaco del 1919, «avalutativa»³². Ciò che qui preme sottolineare è che, in un’opera classica come *Le forme elementari della vita religiosa*³³, uno studioso contemporaneo di Weber e Pettazzoni, Émile Durkheim, massimo esponente, assieme al primo, della sociologia europea tra l’800 e l’900, abbia sentito l’esigenza, pur all’interno di una rigorosa visione positivista della religione (ma carica di grandi stimoli per la storiografia futura, quali, ad es., l’introduzione del concetto di *mentalité*), di aprire una sorta di “uscita di sicurezza”, come se si rendesse conto della non esaustività della chiave di lettura entro cui aveva blindato i fatti religiosi (quali che fossero le loro “forme elementari”). Nella parte finale dell’opera citata, Durkheim non si perita di dichiarare che «il nostro studio riposa sul postulato che questo sentimento unanime dei credenti di tutti i tempi non può essere mera illusione» (p. 416). Così più oltre parla di «sensazioni sui generis» di cui sarebbe costituita l’esperienza religiosa, di «qualche potere innato dell’individuo», o, addirittura: «la religione contiene qualcosa di eterno destinato a sopravvivere a tutti i simboli particolari in cui il pensiero religioso si è successivamente sviluppato» (p. 424). Queste e altre citazioni se non altro documentano l’onestà intellettuale di un *maître* che non teme di riconoscere che la sua teoria della religione come garante simbolica dell’etica che presiede al legame sociale potrebbe non essere esaustiva e richiede un ulteriore esame teorico, che noi definiremmo in direzione fenomenologica, allo stesso modo con cui Pettazzoni guardò con rispetto alla fenomenologia nella sua analisi del “mistero”.

Sul tema del mistero si sofferma l’autore, sia trattando della «religione laica» di Pettazzoni, sia soffermandosi sulla questione del «mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce», l’espressione presente in un suo saggio e scelta come epitaffio sulla pietra tombale a S. Giovanni in Persiceto. Nella nota distinzione, o contrapposizione tra “religione dello Stato” e “religione dell’Uomo”, Montanari sottolinea il tentativo di Pettazzoni di rileggere la prima come unica via per ripensare la vita religiosa se e in quanto si esprime come «religione civica», un tema che risale a Rousseau e che sarà oggetto, negli anni ’70 del secolo scorso delle analisi di Robert Bellah nei suoi studi sulla “religione civile” in USA³⁴. La religione, dunque, come componente necessaria della storia, nella sua versione laica, non assoluta (soprattutto se si tratta dell’*Absolutheit des Christentums* teorizzata da Ernst Troeltsch³⁵), ma, riporta l’autore, «storicamente condizionata e quindi perfettibile o degenerabile», «chiusa alla trascendenza» (p. 98), ma non necessariamente incompatibile con un’apertura di

³² M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1966 (II ed.), *passim*.

³³ Ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1912 (tr. it. Newton Compton, Roma 1973, da cui trarremo le citazioni, indicando, tra parentesi, il numero di pagina).

³⁴ R. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row Publishers - Evanston, New York - London 1970 (tr. it. *Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale*, Morcelliana, Brescia 1975).

³⁵ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentum und die Religionsgeschichte*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1902/1929 (III ed.), (tr. it. *L’assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni*, ed. A. Caracciolo, Morano, Napoli 1968).

tipo trascendente. Per Pettazzoni, nutrito in giovinezza dagli ideali del Risorgimento e, in particolare, dalle speranze utopiche del socialismo riformista – impersonato da Camillo Prampolini, definito da Filippo Turati, come riferisce Montanari, «martire vivente della causa del socialismo religioso, capace di suscitare nelle folle “un’anima nuova”» (p. 73) –, la religione si rivela nei momenti alti della storia di una società. Così, l’epopea della Resistenza e il suo compendio “religioso” nelle *Lettere dei condannati a morte della Resistenza europea*³⁶ e nelle *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana (8 settembre 1943-25 aprile 1945)*³⁷ ci dicono che «dove ci sono amore, fede e speranza, là c’è ancora religione»³⁸.

Più complessa appare la questione del “mistero” in Pettazzoni, che l’autore tratta con finezza e fedeltà al suo pensiero. Chiarisce che, in ogni caso, lo studioso persicetano parte nel 1909 con la citata definizione dell’esperienza religiosa di cui sostiene il valore autonomo: una tesi che la Scuola romana da lui poi fondata avrebbe a lungo ignorato (quanto meno la prima generazione, se si esclude Ugo Bianchi). Il mistero è legato per Pettazzoni all’insicurezza dell’esistenza: ritorna il tema, già avanzato da Lucrezio, della “paura” che lo storico persicetano, dall’alto di una modernità totalmente assorbita, non si perita di far riemergere come sporgenza ineliminabile dell’esistenza. Di qui la legittimità del *mysterium tremendum*: «Il mistero [secondo Pettazzoni]» scrive Montanari «è un dato dell’“esperienza interiore” vissuto come la proiezione oggettivante, costituita in categoria religiosa, di un sentimento umano» (pp. 95-96). Se il rullo compressore di Ernesto de Martino riduce a zero la sporgenza sopra citata, certo è che anche all’interno della scuola pettazzoniana il tema del mistero, così coraggiosamente focalizzato dal fondatore, è rimasto – forse per il timore di pericolose tangenze fenomenologiche – a lungo lettera morta.

Nel capitolo dedicato allo studio degli *Ultimi appunti* pubblicati postumi nel 1960³⁹, e che Pettazzoni non aveva fatto in tempo ad organizzare in un volume, l’autore segue la severa disamina del pensiero di Eliade, ma giustamente non condivide l’interpretazione di coloro che vi avevano colto un ritorno di Pettazzoni a quello storicismo intransigente che a torto gli fu attribuito come cifra ideologica specifica. In effetti, se negli *Appunti* lo storico persicetano dichiara esplicitamente, contro Eliade, che «non esiste un’umanità archetipica anteriore all’uomo storico» e che «il tempo storico è altrettanto reale quanto quello aurorale», essendo entrambi «costruzioni dell’uomo», Montanari non vi coglie l’idea di un’«agonia di sacro e la necessità di sostituire la religione con l’ethos» (p. 117). In questo senso, se è vero che Pettazzoni respinge le derive fenomenologiche di Eliade, o meglio: cerca di ricondurle alle loro radici storiche, da un lato fa risalire, senza impegnarsi in giudizi di valore (come Eliade), l’avvento della concezione lineare del tempo ad una società di nomadi pastori portatrice di un’ideologia monoteista (quale Israele); dall’altro, come sottolinea Montanari, non solo «polarizza anche il “sacro” sulla “storia” intesa come storia dell’umanità vivente» (p. 112), ma «accoglie pure le “promesse” di un indirizzo come quello fenomenologico che solo può individuare lo specifico religioso nella storia» (p. 117).

Infine, terzo tema portante del volume, il titolo stesso: *Storia e tradizione*. In realtà, ci sembra che l’indagine dell’autore si muova prevalentemente sull’asse

³⁶ P. Malvezzi - G. Pirelli (eds.), Einaudi, Torino 1954.

³⁷ P. Malvezzi - G. Pirelli (eds.), Einaudi, Torino 1952.

³⁸ R. Pettazzoni, *Religione e società*, ed. M. Gandini, Ponte Nuovo, Bologna 1966, p. 166.

³⁹ A. Brelich, *Gli ultimi appunti di R. Pettazzoni*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 21 (1960), pp. 23-55; poi in R. Pettazzoni, *Religione e società*, cit., pp. 115-137.

“storia-tradizionalismo”, essendone protagonisti da un lato gli storicisti di diversa intensità, dall’altro la *crème* di Ascona: specialisti raffinati di magia e metapsichica, esoterismo e paranormale, ermetismo e misticismo, di ideologie e tecniche psichiche apprese in India, e altro ancora. Ciò che da tempo mi sembra che la storia delle religioni abbia accantonato è una riflessione sulla “tradizione religiosa” *qua talis*, in rapporto alla storia, che riprendesse eventualmente un noto saggio di Maurilio Adriani (uno studioso singolare sul quale è scesa, da parte degli addetti ai lavori, una sorta di *damnatio memoriae*), *La tradizione religiosa. Saggio sulla storicità della religione*⁴⁰ oltre al suggestivo lemma dello stesso autore, *Tradizione religiosa*, pubblicato sull’*Enciclopedia delle religioni* di Alfonso M. di Nola⁴¹ (altro studioso piuttosto maltrattato a suo tempo). In una prospettiva diversa anche il sottoscritto si è occupato del tema in un libro pubblicato nel 2000, *La tradizione religiosa. Saggio storico-sociologico*⁴². In esso la tradizione religiosa viene studiata a partire dal concetto di *tradizionalità* (*Traditionality*), introdotta dal sociologo americano Edward Shils nel volume *Tradition*⁴³, intendendo con essa quella struttura antropologica che presso le società umane presiede alla loro continuità culturale, vale a dire alle forme della riproduzione tradizionale nella loro più ampia accezione. In ambito religioso essa assume una caratterizzazione propria sulla quale incide in modo specifico e differenziato a seconda che i processi vengano osservati presso le società agrafe oppure di scrittura entro le quali avviene la trasmissione dei saperi. Da questo punto di partenza crediamo che si possa avviare una serie di considerazioni che strappano la tradizione religiosa dall’uso ideologico cui è stata talora sottoposta ad es. dai cristianesimi e, nel caso in esame, per quanto con ineguagliabile raffinatezza, dal clan di Ascona. Il fatto è che nella casa ideale abitata da questo circolo di privilegiati, persi dietro la *recherche du temps perdu*, se essi ne abitavano l’attico, il piano di sotto veniva poco alla volta occupato da personaggi di diversa provenienza, in possesso di strumenti culturali certamente assai più rozzi, ma anch’essi impegnati a recuperare le fonti, i *fondamenti* di saperi che potevano essere rincorsi e imposti soltanto attraverso uno stretto legame stabilito fra tradizione e politica. Si trattava di realizzare in terra la società perfetta secondo un disegno trascendente. Erano inquilini essenzialmente di tradizione monoteista, destinati ad espandersi: da un lato, in ambito americano, con le loro pretese – essendo il Libro intangibile – creazionistiche, dall’altro, in ambito islamico – essendo il Libro increato – facendo ricorso alla violenza più efferata per imporre i propri “regimi di verità”. Certamente gli inquilini dell’attico avrebbero nettamente rifiutato il “pensiero” religioso e soprattutto le strategie di quelli del piano di sotto, ma in entrambi i piani si può cogliere una radice comune, per quanto con proiezioni antitetiche: vale a dire, “la nostalgia delle origini”. Di qui a nostro avviso l’esigenza, in sede teorica, di eliminare ogni ambiguità nel delicato rapporto “tradizione-tradizionalismo”.

Carlo Prandi
prandi_carlo@virgilio.it

⁴⁰ Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1958.

⁴¹ Vallecchi, Firenze 1970-1976, 6 voll.

⁴² Borla, Roma 2000.

⁴³ Faber&Faber, London 1981.