

---

## Recensioni / Reviews

Andrea Annese, *Tra Riforma e patristica. Il metodismo in Italia dall'Unità al caso Buonaiuti*, Viella, Roma 2018, pp. 398. ISBN: 978-88-672-8997-4.

Il saggio di Andrea Annese regala al lettore molto di più di quanto il suo titolo non prometta, e riesce a farlo a più livelli a seconda che questo intenda soltanto conoscere più nei dettagli vicende di una denominazione evangelica oppure che desideri avvalersi di una opportuna e ben ponderata rivisitazione storiografica realizzata con passione pari a dovizia argomentativa.

Gli studi sull'evangelismo italiano vantano nomi eccellenti e contributi di grande pregio, se solo si pensa che si ha a che fare con una minoranza la quale ha vissuto (e vive) fianco a fianco con la cattolicità e la sua sede primaria. Ciò vale sia per la prima ondata, la quale si fonde e si confonde con la stagione rinascimentale (cfr. Cantù, Pontieri, Cantimori, Firpo, Pellegrini ecc.), sia per la seconda la quale riguarda principalmente l'epopea missionaria di denominazioni diverse, prevalentemente d'origine anglosassone, attive a far data dall'Unità e, più ancora, dal 1870. Tra queste siede in prima fila la missione metodista nelle sue due anime, wesleyana/britannica ed episcopale/americana la quale ben presto si radicò qui da noi così da attrarre e veder nel suo seno attivi personaggi e pensatori notevoli, tutti pienamente italiani.

A dire il vero non sono mancati studi su questa componente del protestantesimo italiano i quali hanno sia offerto un interessante e accurato panorama di dati sia avanzato qualche proposta interpretativa di carattere generale. Ora Annese, facendo tesoro di un suo fruttuoso Dottorato di Ricerca presso l'Ateneo romano La Sapienza (prof. G. Lettieri), è riuscito a raccogliere una miriade d'informazioni, molte delle quali minute e inedite, componendole in una visione interpretativa generale la quale innova, qua e là correggendola, una vulgata storiografica che ha gravato sulla vicenda dei "figli di Wesley" in Italia o, meglio, italiani.

Autorevoli teologi e storici, infatti, ci avevano persuaso che in Italia l'eredità di Wesley non aveva mai messo piede in casa metodista costituendo così un metodismo, per così dire, senza la sua peculiare anima, insomma un caso che, con terminologia giuridica, si direbbe di *aliud pro alio*. Questa è la tesi avanzata, ad esempio, da Vittorio Subilia. D'altro canto, e su ciò ha insistito Giorgio Spini, è sembrato che il metodismo italiano sia stato sin da subito tutto preso da rivendicazioni di tipo politico costituendosi figlio di eroici movimenti socialisteggianti e di sterili logge massoniche. Ora, a rilegger le carte che Annese ha meritevolmente scovato e studiato, quest'ultima vulgata acquisisce un sapore simile a quello della rimozione storiografica. Lacuna perniciosa, e non solo per la verità storica ma anche perché quando la Chiesa Metodista d'Italia nel 1975 realizzò la sua intesa (in realtà una vera fusione) con la Chiesa Valdese a molti apparì come una sposa che si presentava alle nozze non essendo consapevole di avere una dote la quale, proprio per la sua peculiarità, avrebbe potuto renderla una polarità altra (diversa e, pertanto, arricchente) del carattere riformato proprio di quel valdismo col quale s'impalmava.

Andrea Annese ha potuto cogliere appieno la parabola (spirituale e culturale) del metodismo italiano grazie ai suoi pregressi e adeguati studi di patristica dai quali è

partito. La sua ricerca, infatti, esordiva come tentativo di rintracciare l'interesse per la letteratura cristiana antica presente nelle pubblicazioni del metodismo italiano specialmente nella seconda metà dell'Ottocento e nella prima del Novecento. Una meticolosa valorizzazione delle fonti primarie (volumi a stampa, opuscoli, giornali, verbali di chiesa ecc.) gli ha consentito di far emergere il ruolo senz'altro notevole di questa letteratura antica negli autori metodisti, sia italiani che tradotti in italiano. Certamente un motivo di tutto ciò va ravvisato nel carattere controversistico che la predicazione metodista ebbe nei suoi esordi e che conservò per largo tratto: il metodismo in Italia esercitò una notevole forza d'attrazione su sacerdoti cattolici che, convertitisi alla fede evangelica, polemizzavano con la loro antica denominazione invocando ora quello stesso "argomento patristico" che era cavallo di battaglia degli apologeti cattolici. Ma non basta. Dal volume emerge come questa letteratura in italiano non faceva altro che riecheggiare l'amore che per la patristica ebbe costantemente John Wesley. Sotto tale punto di vista possiamo dire che il metodismo italiano è stato figlio devoto del suo fondatore inglese. Wesley, infatti, non ebbe in animo di far valere *sic et simpliciter* sulle Isole Britanniche le dottrine della Riforma, quella intrapresa da Lutero e da Calvino, per intenderci. Al contrario, egli volle ripristinare il carattere apostolico dell'antica cristianità facendo tesoro della tradizione "ecumenica" della chiesa, quindi dei Padri greci e latini così come dei riformatori continentali.

Si prenda ad esempio la dottrina della "perfezione cristiana", che è carattere distintivo del metodismo (diremmo *articulus aut stantis aut cadentis ecclesiae*). Wesley non la trasse certo dall'armamentario riformato, bensì dal Nuovo Testamento e dalla tradizione patristica, anche con viva ammirazione per certa letteratura monastica. Questa dottrina fu cara ai metodisti italiani a tal segno che una traduzione del famoso sermone wesleyano sul tema fu pubblicata nella nostra lingua e diffusa sin dal 1890. Chi è appena informato delle questioni di teologia protestante sa bene che la dottrina della perfezione cristiana, con la conseguente vittoria sul peccato, disegna e approda a un percorso di santificazione che è diverso da quello concepito in ambito luterano o calvinista. Lo stesso dicasi del gran problema della predestinazione che già contrappose Wesley al collega Whitefield o al teologo anglicano Toplady palesando chiare derivazioni del primo dalle posizioni arminiane e degli altri da quelle calviniste. Il metodismo italiano fu ben consapevole di tutto ciò e nella riflessione dotta dei suoi esponenti l'anima arminiana fu esplicitata e valorizzata contro un cupo predestinazionismo che sembrava remare contro l'impegno richiesto agli italiani di riprendersi, sottraendolo alla cappa papale, il proprio "libero arbitrio" religioso. Insomma tutte le evidenze pazientemente raccolte dall'Annese ci consentono di concludere che «il metodismo italiano dei primi decenni non trascurò affatto il tentativo di diffondere i principi teologici, dottrinali, organizzativi della propria tradizione» (p. 241) e che «il tentativo di portare lo specifico messaggio metodista venne fatto» (p. 263). Tradotto in altri termini, l'opera dei metodisti italiani fu certo proiettata verso un impegno nel sociale, ma questo era intimamente connesso, anzi era concepito come conseguenza naturale della predicazione di salvezza ai peccatori e di santificazione ai credenti. Certo, l'Autore s'interroga anche sull'effettivo successo di questa prospettiva in tutte le comunità e in tutti i momenti (p. 359, nota 9), ma sta di fatto che l'obsoleto ritratto di un metodismo orfano di Wesley (lasciato da subito e consapevolmente oltremarica) risulta ora improponibile dopo la ricerca di Annese.

Potrebbe sembrare strano che nelle quasi quattrocento pagine del libro non vi sia adeguata trattazione di quel fenomeno che il Gangale chiamò del "massonevangeliismo", in altri termini dell'adesione della stragrande maggioranza dei ministri metodisti alla massoneria. Si pensi solo a quel pastore Saverio Fera che, allontanandosi dal Grande Oriente d'Italia, fondò lui stesso l'obbedienza di Piazza del Gesù con l'aiuto, ad esempio, del suo collega Teofilo Gay. L'adesione massiccia di tanti pastori evangelici

(e metodisti in particolare) agli ideali latomistici fu significativa e incisiva, a onta di quel che abbia scritto in merito Spini per il quale i due mondi sarebbero rimasti sostanzialmente l'uno all'altro impermeabili e anzi la frequentazione delle logge avrebbe proiettato i "fratelli" nell'azione politica, quasi distraendoli dall'impegno di salvezza per le anime. Il collega Marco Novarino promette un'importante monografia sul tema evangelici e massoneria, ma già abbiamo sufficienti elementi per affermare che il "massonevangelismo" non solo trattenne la Libera Muratoria italiana dal conformarsi al modello francese, razionalista se non ateista, ancorandolo invece a quello anglosassone, teista e filoprotestante, come nelle *Costituzioni* latomistiche del pastore protestante Andeson. E non basta: la frequentazione delle logge affiancò l'impegno evangelistico (noi diremmo la cura d'anime) favorendolo. Annese cita il caso, molto significativo, del sovrintendente rev. William Burt, iniziato libero muratore, che portò in Italia il "fuoco del Risveglio" e fece diffondere la stampa del citato sermone wesleyano sulla perfezione cristiana. Conclude Annese: «[...] il "disegno" di Burt non era dunque solo quello masson-evangelico della conquista dell'alta società [...] era ben radicata in lui anche una intenzionalità teologica, che qui si esprimeva nel rendere moto a ogni fedele metodista il pensiero di Wesley sulla perfezione cristiana [...] essenziale all'esistenza del metodismo» (p. 260). L'Autore, pur non avendo dedicato adeguato spazio al rapporto metodismo italiano/massoneria se ne dimostra però ben consapevole e dimostra di aver colto l'essenza del fenomeno, ancora una volta rettificando vulgate storiografiche non suffragate dai *realia* della storia.

A un esame superficiale del testo sembra che questo risulti da un accorpamento di alcuni grandi temi: la missione metodista wesleyana; quella episcopale; le vicende di tre intellettuali metodisti (Pietro Tagliatela, Enrico Caporali, Teofilo Gay); il metodismo e la Grande Guerra; la vicenda di Ernesto Buonaiuti. Così non è, invece, poiché se questi sono i "pilastri" dell'edificio, quest'ultimo, in realtà, presenta una sua filigrana unitaria e comprende molti altri aspetti, giungendo così a costituire una vera e propria storia del metodismo italiano, anzi del popolo metodista italiano, poiché non si limita a una rievocazione di alcune biografie di vertici né evapora in formule ideologicamente astratte: è anche una storia organica e discorsiva di un popolo dotato di una propria identità la quale gli ha consentito di vivere e di sopravvivere come esigua minoranza in anni difficili.

Il felice accostamento della patristica al metodismo italiano, che è alla base della ricerca, giova, finalmente, anche a chiarire quello che sarebbe apparso un paradosso: come spiegare la vivissima simpatia del Buonaiuti per il metodismo (che ne ebbe anche la fruibilità dei pulpiti) con le sue aspre riserve per la Riforma protestante (in specie Lutero e Calvino)? È presto detto: il *Pellegrino di Roma* accarezzava un proposito di riforma della chiesa che non prevedeva una separazione del *corpus* dei credenti, che insomma rifuggiva dalle lacerazioni cinquecentesche; al contrario egli si proponeva un ritorno alle pure scaturigini, rispettoso delle Scritture così come della tradizione dell'antico cristianesimo... e questo era proprio il proposito di Wesley come appare sin nel suo discorso per l'inaugurazione della City Chapel di Londra. In questa prospettiva, che è patristica e pertanto ecumenica, Buonaiuti si riconosceva, in questa, piuttosto che in una presunta fluidità dommatica, egli ravvisava il carattere cristiano del messaggio di Wesley e dei suoi "figli", anche di quelli italiani poiché nella dottrina come nella pietà costoro erano tali.

Concludiamo questa nota augurandoci che dallo studio del volume di Annese possa trarre profitto sia lo studioso di storia del cristianesimo o, più in generale, delle religioni sia il lettore metodista, auspicando che per quest'ultimo, più in particolare, tutto quanto esposto possa avere il valore non solo del recupero di un'eredità ma anche di una direzione di marcia per il futuro.

Giancarlo Rinaldi (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")  
master.unior@gmail.com

Dominique Briquel, *Romulus jumeau et roi. Réalités d'une légende* (Realia, 36), Les Belles Lettres, Paris 2018, pp. 475. ISBN: 978-22-514-4853-4.

Il volume *Romulus jumeau et roi. Réalités d'une légende* rappresenta il punto di ricapitolazione dello studio sulla figura di Romolo, cui Dominique Briquel attende ormai da lunghi anni, e alla quale ha già dedicato diversi importanti contributi, che in questa sede trovano occasione per una sistemazione unitaria, compiuta rimeditazione e “messa a punto”, alla luce delle molteplici nuove acquisizioni che si registrano in diversi campi delle scienze antichistiche.

Il titolo del libro (che ricalca volutamente quello del saggio di A. Meurant, *Romulus, jumeau et roi: aux racines du modèle héroïque*, in «RBPh» 78 [2000], pp. 61-88) riflette fedelmente l'impostazione dell'opera, che è divisa in due parti, precedute da un'ampia introduzione (pp. 11-40), in cui vengono illustrati i presupposti, gli obiettivi e l'impostazione della ricerca.

Nella prima parte, *Le jumeau* (pp. 43-207), è trattato, da una molteplicità di angolazioni e prospettive, il tema della gemellarità del primo re di Roma, considerato elemento essenziale per la comprensione, sul piano simbolico, dell'originario crisma della fondazione dell'Urbe; nella seconda, *Le roi* (pp. 209-429), è affrontato il complesso problema della regalità, nella sua dimensione religiosa, storica e politica. Chiudono il libro un ampio e aggiornato repertorio bibliografico (pp. 431-459), l'indice dei nomi e degli argomenti (pp. 461-468) e l'indice generale (pp. 469-475).

L'autore chiarisce all'inizio che il suo obiettivo non è tanto quello di muoversi alla ricerca degli elementi di “verità” che si nascondono tra le pieghe della leggenda della fondazione di Roma, né quello di inoltrarsi nell'arduo e scivoloso campo della decifrazione dei diversi significati sedimentatisi, nei secoli, sul racconto storiografico, via via arricchito e risignificato da sempre nuovi codici simbolici (p. 15). Ancora, Briquel non si dice interessato all'analisi del rapporto tra storia e leggenda, ossia all'individuazione degli elementi leggendari inseriti, di volta in volta, nella costruzione storiografica della fondazione dell'Urbe. I due elementi (“verità” storica e “invenzione” mitologica) non appaiono, nell'indagine dell'autore (come chiaramente indica lo stesso sottotitolo del libro: *Réalités d'une légende*), separabili, dal momento che il suo obiettivo è quello di esaminare i contenuti del racconto e i significati dallo stesso emergenti, sul piano specificamente narrativo, con preminente attenzione alla costruzione e agli schemi della narrazione: «Notre étude sera... de l'ordre de l'analyse narrative; elle ne s'attachera pas à la manière dont chaque auteur en particulier a présenté ce récit fondateur de l'histoire de Rome, mais aux schèmes légendaires, ou mythiques, que celle-ci fait intervenir» (p. 16). Un approccio di tipo strutturalista che l'autore segue con coerenza, connotando la sua ricerca di indubbi profili di originalità.

Costante filo conduttore dell'indagine è quello del metodo storico-comparativo, che induce l'autore a fare emergere il senso del racconto storico attraverso un serrato confronto con altre tradizioni – anche maturate in contesti lontani dall'ambiente mediterraneo, e in epoche diverse da quelle dedicate alle gesta del “gemello-re” – atte a intendere ogni frammento narrativo non come singolo e isolato *unicum*, ma come elemento di un ampio e polifonico ipertesto, nel quale ogni costruzione letteraria, ogni immagine, ogni invenzione dà e riceve luce da tutte le altre.

Le parole *comparaison* e *comparative* costellano continuamente, infatti, le pagine del volume, andando a costituire gli elementi fondamentali e imprescindibili di ogni proposta di decifrazione semantica, di distillazione di significato/senso culturale, di interpretazione storico-religiosa. Nessuna figura religiosa, mitologica o leggendaria, nella visione dell'autore, può essere pienamente intesa se non in rapporto agli altri prodotti

dell'umana creatività che – anche in assenza di diretti rapporti di derivazione (o, almeno, della loro conoscenza) – permettono di coglierne il senso. Non può esistere la storia di un singolo mito, di un'unica religione. E, naturalmente, parlando di metodo comparativo applicato allo studio delle religioni antiche, il pensiero corre subito al magistero di George Dumézil, indiscusso padre di tale approccio culturale (e di cui Briquel è stato allievo), la cui imponente produzione viene attentamente ripercorsa dall'autore, tanto da fare apparire il volume, oltre che uno studio sulla mitologia antica, anche un'attenta riflessione sulla moderna storiografia che ha per oggetto l'opera, il pensiero e il metodo del grande studioso francese.

Briquel, nello scegliere senza esitazioni la strada della *méthode comparative*, che continua ad apparire, per lui, ancora al giorno d'oggi, *extrêmement fécond* (p. 23), fa praticamente coincidere tale scelta con la piena adozione di una *méthode dumézilienne* (*ibidem*), tanto che il grande comparatista appare, in un certo senso, accanto a Romolo, il vero protagonista del libro, essendo le pagine del volume in gran parte dedicate a interpretare e commentare il pensiero del maestro, a illustrare in che modo l'impostazione duméziliana possa effettivamente permettere la comprensione delle *réalités d'une légende*.

La vastità dei temi toccati e delle proposte ermeneutiche rende impossibile sintetizzare in modo dettagliato il contenuto del volume; accenneremo, perciò, alle principali idee che, a nostro giudizio, emergono come esito della ricerca.

Innanzitutto, la convinzione che il mito della fondazione di Roma – nella sua complessiva articolazione della nascita gemellare, della natura semi-divina dei due fratelli e del loro conflitto – sia il tassello di uno schema narrativo-mitologico indoeuropeo, che interessa una pluralità di popoli antichi dell'area mediterranea ed euroasiatica. Molti e precisi, infatti, sono i parallelismi tra la leggenda di Romolo e Remo e analoghi miti fondativi, tramandati da altre tradizioni, che vanno necessariamente tenuti in considerazione per la comprensione dei molteplici significati legati, nelle varie epoche, alla vicenda del *conditor*. L'interpretazione del "mito" della nascita di Roma, perciò, conduce, ineluttabilmente, fuori dalla storia di Roma. Altra idea basilare della ricostruzione offerta da Briquel (evidenziata già nel titolo del volume), è quella della gemellarità del fondatore, elemento – come detto – considerato essenziale, e che rinvia direttamente a una serie di racconti mitologici imperniati sul confronto-scontro – destinato a determinare conseguenze decisive, spesso dirimenti, sulla storia umana – tra due gemelli, di natura umana, divina o – più spesso – mista. Era diffusa convinzione, nel mondo antico, infatti, che un solo uomo non potesse risultare capace di dar vita contemporaneamente a due figli, e quando ciò accadeva era considerato un evento prodigioso, necessariamente da attribuire all'intervento di un dio (pp. 34-35). Accanto a Romolo e Remo, infatti, abbiamo tante famose coppie gemellari che costellano la tradizione religiosa e mitologica indoeuropea, come gli Ashvinau, Faustulus e Faustinus/Plitinus, Neleo e Pelia, i dioscure Castore e Polluce e altre ancora. Corrispondenze che hanno portato a elaborare una specifica categoria mitologica, quella dei *divine twins*, e a credere all'esistenza di un comune mitologema risalente alla preistoria indoeuropea, ripreso e riplasmato in vario modo nelle culture successivamente sviluppatesi.

Tra le tradizioni di gemellarità divina attestate nelle antiche popolazioni indoeuropee, Briquel nota una stretta somiglianza – che non può essere considerata casuale – tra il mito di Romolo e quelli del dio iraniano Yima (primo uomo e primo re) e dell'indiano Yama, anch'essi gemelli conflittuali e separati (il secondo, di una sorella, Yami) (pp. 20-21, 26-28, 37-40, 63-66, 203, 227-229, 257-262, 270-271, 377-378, 425-426), narrazioni parimenti fondate sull'idea del "gemellicidio" come forma di sacrificio primordiale, atto a rimarcare col sangue un'irreversibile cesura della storia e l'inaugurazione di una nuova stagione dell'umanità. Un parallelismo già notato, ma non adeguatamente ap-

profondito da Dumézil (pp. 26-27, 37-38, 377-378, 425-426), e che rappresenta invece, nell'interpretazione di Briquel, una chiave essenziale per cogliere il senso profondo del mito del *conditor*, come *species* di un più ampio *genus*, parte della generale *représentation commune* di un *archetype indo-européen* (p. 38), fondato sull'idea dell'inizio della civiltà attraverso violenta rottura di una perfetta dualità. La coppia gemellare è il segno dell'intervento della divinità nella storia degli uomini, ma essa non può governare tale storia, essendo questa fatta, appunto, da uomini, e non da dèi. La dualità deve perciò essere spezzata col sangue, per lasciare spazio a un monismo, specchio fedele dell'umano egoismo. Come Giacobbe deve contendere la primogenitura con Esaù, così Romolo non può condividere col suo gemello la gloria della fondazione dell'Urbe.

Altro elemento essenziale dell'archetipo indoeuropeo, riflesso dalla leggenda del gemello-re, sarebbe, per Briquel, la presenza di un cd. schema tripartito, che sarebbe riscontrabile – oltre che nei tre popoli (latini, etruschi, sabini) e nelle tre tribù (Titius, Ramnes e Luceres) – nella divina “triade” Giove-Marte-Quirino, nella quale Romolo incarnerebbe il terzo elemento (quello dell'abbondanza, della ricchezza, della fecondità, della bellezza, della numerosità), laddove i primi due (sovranità e forza guerriera) sarebbero rappresentati, rispettivamente, da Giove, re degli dèi, e Marte, dio della “guerra” (pp. 24-28, 232-249, 411-419). Una tripartizione – anch'essa, in quanto retaggio di un unico *schème indo-européenne ancien* (p. 427), comune a molte tradizioni antiche, iraniane, greche, scandinave, slave (pp. 27, 241-243, 424) – che avrebbe impresso nella rappresentazione letteraria dell'Urbe una *structure trifonctionnelle complète* (p. 28), una *séquence ternaire* (p. 29), una *structure tripartie* (p. 29), una *composition trifonctionnelle* (p. 29), e che vedrebbe la funzione di Romolo principalmente nel completamento, come terzo dio, della *triade précapitoline* (p. 32) Giove-Marte-Quirino. E la stessa vita terrena di Romolo-Quirino sarebbe segnata da una *séquence tripartie* (p. 347) e uno *schème trifonctionnel* (p. 424): sarebbe stato prima contadino, poi guerriero, poi re (p. 36), e gli sarebbero stati tributati tre trionfi militari (pp. 347, 424).

Al di là delle tesi e delle soluzioni proposte, il volume – mirabile ricapitolazione e riformulazione, come abbiamo detto, dei risultati di un'intera vita di studio e riflessione – si fa altamente apprezzare per l'imponenza del materiale documentario esaminato, la vastità e il respiro dell'indagine, la cura e la prudenza nell'esegesi delle fonti, l'equilibrio e l'accuratezza con cui viene esaminata la ricca bibliografia presa in considerazione, la linearità e la chiarezza dell'esposizione.

Tra i molti punti toccati dall'autore, non pochi si segnalano per l'originalità dell'approccio, che pare in grado di dare nuova luce e rinnovato senso ad alcuni problemi già ampiamente affrontati dalla dottrina, e che vengono tuttavia scandagliati in modo nuovo, tanto da offrire importanti sollecitazioni per ulteriori ricerche, per le quali Briquel sembra aprire la strada.

È il caso, per esempio, del collegamento tra il mito della lupa, il lupanare (ove avrebbe esercitato il mestiere di prostituta Larenzia, moglie del pastore Faustulo, che raccolse i gemelli) e il rito dei lupercali (pp. 12, 44, 423) (elementi che paiono alludere a un antico valore rituale e sacrale della prostituzione, successivamente coperto dall'immagine simbolica della lupa); del racconto della violenza carnale esercitata da Marte sulla vestale Rea Silvia, madre dei gemelli (“*vi compressa*” dal dio, Liv. I, 4, pp. 11, 219-222), evocativo dell'idea della purezza violata come drammatico momento genetico di una nuova era, un *tópos* ripreso poi dalla tradizione dello stupro subito da Lucrezia, alle origini della *libera res publica* (Liv. I, 57-59, Dion. Hal. IV, 64-67; IV, 70 *et alii*); del paragone fornito dalle fonti tra Romolo e Numa, imperniato (come già evidenziato dal Dumézil, sulle tracce del racconto di Plutarco) su un passaggio dal divino all'umano, dall'irruenza alla saggezza, dalla violenza della guerra alla pace dell'agricoltura (pp. 30s.); delle varie e controverse versioni della morte di Romolo (miracolosamente sparito, come in una

divina apoteosi – come Spartaco –, o assassinato dai senatori – come Cesare, Caligola, Nerone, Domiziano – per la sua ambizione tirannica, pp. 381-384, 397-403).

È di particolare rilevanza, infine, l'analisi effettuata del ruolo del fuoco ("padre" dei gemelli, secondo il racconto di *Promathion*) nella fondazione di Roma (pp. 53-55, 68-71, 221, 427-428) (dato che collegherebbe la leggenda dei divini gemelli alla religiosità etrusca), e dell'ambiguo rapporto di sinergia, specularità e antinomia riscontrabile, nell'antica tradizione romana e etrusca, così come in quella ebraica, tra l'acqua e il fuoco, elementi contrapposti, ma strettamente interdipendenti: Romolo è generato dal fuoco, ma viene salvato sulla riva di un fiume, Mosè, salvato dalle acque del Nilo, ascolterà la voce del Signore da un rovelto ardente (D. Briquel, *Romulus jeté au Tibre et Moïse jeté au Nil. Les limites d'une comparaison*, in C. Bonnet - F. Briquel-Chatonnet [eds.], *Ekklesia. Approches croisées d'histoire politique et religieuse. Mélanges en l'honneur de Marie-Françoise Baslez*, in «Pallas» 104 [2017], pp. 87-98).

Il libro si rivela uno studio rigoroso e avvincente sulla inesauribile forza del mito, sulla sua funzione non solo di "rappresentare" la "verità storica", ma di "essere" e creare, esso stesso, (sacra) storia, in quanto racconto fondativo delle origini. *L'istoria rerum gestarum* fa parte anch'essa delle *res gestae* (cfr. R. Orestano, *Introduzione allo studio del diritto romano*, il Mulino, Bologna 1987, 15-28), e Briquel mostra come non esista una storia non mitologica di Roma, una *realité* senza *légende* e una *légende* senza *realité*. Un'investigazione, quella dell'autore, che non si svolge soltanto intorno al tema della nascita di Roma, ma della nascita *tout court*, dell'idea stessa di inizio, di fondazione.

Cosa vuol dire nascere, iniziare? E, soprattutto, quando si afferma l'esigenza di raccontare l'inizio, di formulare il racconto delle origini? Un insegnamento che pare emergere dalle pagine del volume è quello che la narrazione dell'inizio è strettamente connessa all'esperienza di una transizione, di un mutamento, che fa avvertire l'esigenza di legittimare un "nuovo *incipit*", allineandolo dietro la celebrazione di una più remota genesi (presentata, ancorché mitica, come "vera"). Nel racconto dell'inizio, quindi, si può leggere quello di una "fine", o di una trasformazione.

Particolarmente significativo, da questo punto di vista, il legame ricostruito da Briquel tra la leggenda della fondazione di Roma e i profondi mutamenti intervenuti nell'età serviana (pp. 51-57, 67, 161) (l'autore, com'è noto, è anche uno dei massimi studiosi di storia e religiosità etrusca), quando Roma vide trasformare profondamente la propria identità. Servio, per legittimare il suo "nuovo inizio", aveva bisogno del mito del *conditor*; per potersi presentare, come "nuovo Romolo" (p. 161), quale suo erede e prosecutore. Poi, com'è noto, il racconto del regno sarebbe diventato il racconto di una degenerazione, di un tradimento, e la stessa parola *regnum* sarebbe diventata sinonimo di usurpazione, di tirannia: Giunio Bruto, fondatore della *libera res publica* (e anch'egli, a suo modo, un "nuovo Romolo"), avrebbe fatto giurare ai suoi concittadini, sul *castissimus sanguis* di Lucrezia (vittima innocente dell'empio figlio del re Superbus), che mai più a nessuno sarebbe stato permesso di "*Romae regnare*" (Liv. I, 57-59). E l'idea di questa involuzione, di questa fine ingloriosa dell'età monarchica, com'è noto, segna profondamente tutta la letteratura del principato, volta a contrapporre l'immagine virtuosa del buon *princeps* a quella perversa del crudele *rex-dominus*.

Ma, sottolinea Briquel, la rappresentazione di questa degenerazione è già presente in una parte della narrazione letteraria di Romolo, che ne mette in risalto – anziché l'elevazione divina – la trasformazione in tiranno (p. 424). A quando risale questa tradizione negativa del gemello-re? All'età serviana, quella delle "due Rome" (cfr. A. Guarino, *La rivoluzione della plebe*, Liguori, Napoli 1975) o a più di mezzo millennio dopo, l'età della fondazione dell'impero? Difficile dirlo. Se Tarquinio il Superbo compare (accanto a Caligola, Nerone, Domiziano ecc.) nella schiera dei "cattivi", e Servio Tullio (con

Numa, Augusto, Traiano ecc.) in quella dei “buoni”, la figura di Romolo – nella quale si intrecciano diverse finalità narrative, diversi codici simbolici – resta segnata da una genetica ambiguità, da un’intrinseca “dualità gemellare”.

Ed è molto interessante il dato – evidenziato da Briquel in un suo precedente contributo (*Remus mangeur d’“exta”*. *Chaos primitif et monde de la cité*, in M. Mazoyer [ed.], *Ville et pouvoir: origines et développement*, Harmattan, Paris 2002, pp. 207-217) – che alcune fonti descrivano Remo nell’atto di nutrirsi di *exta*, le viscere delle vittime sacrificali, mostrando così un chiaro collegamento con la pratica sacerdotale dell’aruspicina, di origine sicuramente etrusca. Quel che appare, in ogni caso, evidente, indipendentemente dalle origini etrusche della leggenda della fondazione di Roma, è che tale mito, nel momento in cui collega la storia della città alle gesta di un divino *conditor*, l’iniziatore di tutto (pp. 18-19, 53-55, 172-173, 423-424), segna questo inizio di una “*tare originelle*” (p. 13) (chiaramente evocata da Orazio, *Epod.* 7, 17-20), una macchia opaca, un’arcana violenza.

Come ricorda Sant’Agostino (*Civ. Dei* xv, 5), è un crimine, il “gemellicidio”, a dare inizio alla storia di Roma, così come un fratricidio diede inizio alla storia del genere umano. Romolo, come è stato detto, è un “Caino romano” (A. Meurant, *Romulus, un Caïn romain? Esquisse d’une question*, in M. Wathée-Delmotte [ed.], *La violence: représentations et ritualisations. Atti del colloquio di Louvain-la-Neuve, 24-26/2/2000*, L’Harmattan, Paris - Budapest - Torino 2002, pp. 175-188): nell’uno come nell’altro caso, l’iniziatore deve essere uno solo, e non può essere innocente, in quanto responsabile della rottura della dualità. Una rottura necessaria, voluta dalle divinità (una o tante che siano): è appena il caso di ricordare che è lo stesso Signore, nel racconto della Genesi, a provocare la gelosia di Caino, nel momento in cui rifiuta – senza alcun apparente motivo – la sua offerta sacrificale (*Gen* 4.4-5), così come deliberatamente “indurisce il cuore” del Faraone (*Ex* 7.3), rendendo più drammatico e doloroso lo scontro tra i due fratelli, Ramses e Mosè, e tra i loro rispettivi popoli. Quella rabbia, con quel che ne seguì, era inscritta in un inderogabile disegno divino. La separazione non solo deve avvenire, ma deve anche essere violenta, consumata col sangue.

Sara Lucrezi  
saralucrezi@hotmail.it

Uri Gabbay, *Pacifying the Hearts of the Gods: Sumerian Emesal Prayers of the First Millenium BC* (“Heidelberger Emesal-Studien”, 1), Harrassowitz Verlag, Weisbaden 2014, pp. 376. ISBN: 978-34-470-6748-5.

Il volume di Uri Gabbay si apre d’impatto con un indice dettagliatissimo e minuziosamente sistematizzato, di ben dieci pagine, che lascia trasparire fin dall’inizio l’intento enciclopedico della monografia. Dopo una breve introduzione dell’editore, l’assiriologo S. Maul dell’Università di Heidelberg, e i dettagliati *acknowledgments*, si arriva a una concisa ma utile presentazione per chi si affacci al tema delle preghiere in *emesal* per la prima volta. Un primo *excursus* riguarda la natura dei testi presi in esame e la storia degli studi che hanno caratterizzato questo particolare genere. Si chiarisce già in questa fase, come del resto era stato precedentemente evidenziato nel sottotitolo, che il vero focus della questione ricadrà sulla documentazione testuale di I millennio a.C., senza tuttavia far mancare accenni al terzo millennio e al periodo pBab.

Il capitolo secondo si apre con la definizione di cosa si intenda per *Emesal prayers*. Presenta perciò le varie tipologie testuali che si concentrano in codesta categoria, ossia

*balag*, *eršema*, *eršaḥuḡa* e *šuilu*, proponendo un'analisi dei rapporti tra di esse e mettendo in luce similarità e dissonanze. Le prime, da una parte spesso portano a una difficoltà nel riconoscere le tipologie testuali quando non espressamente indicate nel colofone delle tavolette; le seconde permettono di individuare delle differenze nel sostrato teologico alla base della loro composizione. Più volte, si potrebbe dire quasi troppe, viene puntualizzato lo scopo di tali componimenti, le preghiere in *emesal* hanno una vera e propria missione, ossia calmare il cuore agitato del dio. L'intervento umano è perciò necessario attraverso il rituale per scongiurare un'immensa catastrofe. Quello che lo studioso tiene a sottolineare è però un fattore particolare: le *Emesal prayers* hanno validità non su un evento specifico di cui si è a conoscenza che si stia per verificare, ma ha lo scopo preventivo ipotetico; per questo molto probabilmente la loro recitazione doveva essere collegata al culto giornaliero del tempio. Vengono presentati i soggetti della performance rituale, la preghiera, l'officiante e l'accompagnamento musicale, base necessaria al corretto adempimento dell'atto rituale; la mancanza di uno di tali elementi renderebbe irrimediabilmente inefficace l'intera performance. L'operatore cultuale deve ancora essere presentato, nel caso di questo particolare genere abbiamo la presenza di due figure, da una parte il *gala/kalû* per quanto riguarda *balag*, *eršema*, *šuilu*, mentre nel caso delle *eršaḥuḡa* si nota la comparsa della figura del sovrano, come officiante, pur assistito anche in questo caso dal *gala*. L'intercessione assicurata dai tre soggetti del rituale che si configurano come tramiti tra il livello umano e quello divino garantisce il successo della richiesta. Si potrebbe anche vedere un quarto principio, l'elemento divino; nel caso delle *eršaḥuḡa* è il dio personale a essere esortato a prendere parte alla preghiera. Le *balag* a loro volta prevedono una lunga lista di divinità, generalmente a partire dagli avi divini (cielo e terra) del capo del pantheon Enlil, che vengono invocati affinché possano essere d'aiuto al *gala* nella sua opera di pacificazione. Gabbay espone il problema nascosto dietro la teofania distruttrice caratteristica delle divinità mesopotamiche: il concetto di manifestazione dell'extraumano, come evento che possa avere risvolti per la maggior parte dei casi terrifici, è all'origine della composizione e recitazione delle preghiere in *emesal*. La natura stessa della manifestazione divina è alla base della correlazione stretta che Gabbay vede tra *Emesal prayers* e divinazione. L'essenza binaria di annunciazione dell'evento e manifestazione vera e propria è presente infatti anche nei testi e nelle pratiche oracolari. Tutto ruota attorno al concetto che lo studioso racchiude in un solo termine: *Word*. Del resto la potenza magica della Parola nel mondo mesopotamico è nota, e questo ne è un esempio molto chiaro. La parola del dio, che annuncia la propria venuta è insondabile e immutabile, il suo scopo nelle *Emesal prayers* è quello di avvertire l'uomo dell'imminente teofania con i suoi effetti, che non può in nessun modo essere evitato, ma verso il quale ci si può preparare. Le cause dell'apparizione sono sconosciute, l'autore analizza a questo punto i vari concetti di colpa, vendetta e rabbia che possono essere alla base di tale manifestazione. Le preghiere in *emesal* e gli *omina* hanno in comune, come spiega Gabbay, la struttura binaria, ma si differenziano per il punto di partenza temporale. Mentre gli *omina* vengono desunti prima dell'accadimento vero e proprio, le *Emesal prayers* descrivono la situazione come già manifestatasi (seppur a livello teorico). La Parola, ossia il segno lasciato dal dio circa la sua venuta, si rivela come un messaggio di ciò che avverrà, senza però l'illusione di una possibile soluzione. Si passa poi al vero punto focale di tali composizioni, la sezione contenente la pacificazione del cuore del dio adirato. Molto interessante risulta l'individuazione da parte dell'autore di tipi archetipali di divinità che prendono parte alle *balag* e alle *eršema*. I quattro gruppi assumono ciascuno il nome della divinità più rappresentativa che ne fa parte, e alla quale tutta una serie di entità divine si accostano secondo un criterio qualitativo, basato sulle prerogative fondamentali dei soggetti stessi, secondo un vero e proprio sincretismo. L'origine di tutto ciò sarebbe da ravvisare

nelle litanie. Le litanie sarebbero da considerare perciò come spie dell'intento teologico primario e non storico che motiva la composizione di questi testi. Tramite l'espeditore letterario della litania, si ha l'occasione di inserire nelle *Emesal prayers* liste di città, divinità e i loro epiteti, connettendo tutti questi soggetti per sincretismo. Il capitolo si chiude con la presentazione di tabelle riassuntive e alcuni stralci delle litanie esaminate da Gabbay, in traslitterazione e traduzione, scelta ottima per chi fosse interessato a rivedere per proprio conto il testo.

Il capitolo seguente, *The Performer of Emesal Prayers: The gala/kalû*, (pp. 63-80), è dedicato interamente al *performer*, il *gala* (sumerico) / *kalû* (accadico), tranne nel caso delle *eršaḫūga*. Nel I millennio a.C. questa figura non incarna solo l'officiante, ma è contemporaneamente lo scriba e il proprietario delle tavolette stesse. Tra le note di questo capitolo compaiono gli studi più significativi sull'emblematica figura del *gala/kalû* e sul suo ruolo. L'autore presenta una descrizione delle varie categorie e gerarchie di *gala*, mostrando anche le forme lessicali con cui ci si riferisce a costoro nei testi di periodi e generi differenti tentando peraltro di spiegarne l'etimologia. Trattata in un paragrafo a parte è la questione riguardante le loro titolature, ma ciò che cattura maggiormente l'attenzione è la problematica della difficoltà d'identificazione del genere di questo operatore sacrale. Gabbay propone allora di vedere nell'etimologia del nome *gala/kalû* un'origine semitica, osservando che le radicali *kl'* sono collegate al concetto di compresenza. In questo modo si spiegherebbe la complessità identitaria data, forse, dal fatto che il sacerdote potesse avere [o potesse essere percepito come dotato di] caratteri sessuali sia maschili che femminili, facendo anche riferimento al lemma *kulu'u* designante gli individui del cosiddetto terzo genere. A conferma di ciò, Gabbay adduce inoltre la ben nota correlazione tra il *gala* e la dea Inanna, associata alla sessualità e all'inversione di genere. Per Gabbay il fatto che l'*emesal* sia la lingua designata per tali componimenti e che sia generalmente utilizzata nei discorsi diretti di personaggi femminili e soprattutto della dea sopraccitata, è quantomeno da considerarsi un elemento sufficiente per ritenere che il *gala* era un eunuco o un individuo appartenente al terzo genere, almeno per il III millennio, mentre per i periodi nBab e tBab sono attestate vere e proprie discendenze patrilineari di *kalû*. L'attività culturale del *gala* nel tempio è molto importante ed è effettivamente uno dei due maggiori uffici (*katûtu* e *āšipûtu*). Si avanza inoltre la possibilità di compresenza di più *kalû* nello stesso tempio – di cui però uno solo era il *kalamāhu* –, avvalorata dalla distinzione tra *kalû gullubu* (“k. rasato”) e *kalû lā gullubu* (“k. non rasato”), con specifiche funzioni, privilegi e la caratterizzazione esterna data dal vestiario a ciascuno assegnato. Le attività del *gala/kalû* sono definite *kalûtu*, ma sotto tale denominazione rientrano anche il repertorio testuale e le prebende del sacerdote. Tra le occasioni rituali in cui egli compare frequentemente, si hanno rituali giornalieri del tempio, processioni, rituali *paršu*, e nel terzo millennio anche funerali. Il collegamento di questo sacerdote con aspetti ctoni è individuato spesso anche nel mito e nella letteratura, ma il legame con aspetti funerari sparisce poi nel I millennio a.C.

Il *kalû*, come sottolinea Gabbay si fa anche carico in prima persona di spese legate al proprio ufficio, come testimoniato da un'iscrizione di IriKAgina e dalla statua R di Gudea. Al *kalû* però va anche una parte delle offerte per il dio, generalmente il collo dell'animale sacrificato (vale per il I mill. a.C.), a cui a volte si aggiunge pane e birra. Arretrando di secoli, dal proprio periodo di competenza, l'autore offre un interessante seppur breve accenno ai compiti del sacerdote in materia musicale durante il periodo di Ur III. Per Gabbay i *gala* dovettero essere organizzati, o per lo meno così sembra di intuire dalle fonti, in *households* con proprio sistema economico e servizio di apprendistato. Il che spiegherebbe inoltre perché il lessico usato in lettere riguardanti questi operatori del culto e i loro apprendisti riprenda una terminologia nota da formule di adozione.

Per quanto riguarda l'onomastica l'autore ravvisa che non vi siano differenze con

i nomi frequenti nel periodo e nel luogo in cui il singolo sacerdote sia vissuto. Generalmente per il periodo pBab si trovano nomi sumerici del tipo Ur-DN o collegati al dio cittadino del centro in cui l'officiante ricopriva la propria carica.

Nell'analisi proposta dallo studioso della costruzione letteraria di tale personalità religiosa, prima si espongono le entità divine collegate alla *kalû* (Ninšubur; Enmešara) poi le varie attestazioni sia nel mito sia in commentari e testi rituali soprattutto di I millennio a.C.

La possibilità che il gala sia un ermafrodita sarebbe "segno" di capacità di abbattimento del *limes* tra mondo umano e divino. Proprio per la sua straordinarietà la nascita mitica del gala non poteva essere comune a quella degli altri uomini, pur venendo affidata comunque al dio Enki, essa avviene senza l'aiuto delle dee madri.

La performance che doveva accompagnare la recitazione delle preghiere in *emesal* è affidata per il I millennio interamente alla figura del *kalû*, mentre prima, nel corso del III millennio, egli era affiancato da altre figure importanti, oltre ai vari livelli di sacerdoti *gala*, potevano comparire i *narû* musicisti specializzati nell'uso del *balag* e gli altri strumenti necessari allo svolgimento del rituale. Le *eršema* in questo frangente si differenziano dalle *balag* in quanto la loro performance sembra interamente affidata al *gala*. Gran parte del capitolo dedicato alla messa in atto del rituale è occupata da un approfondito studio proprio degli strumenti musicali citati dai testi (*balag*, che dà il nome a una delle tipologie di preghiere in *emesal*, *ùb*, *lilis* e *šem*). Essi possono essere a loro volta considerati delle vere entità divine e sono strettamente legati ad alcune figure del pantheon mesopotamico, quali ad esempio Lumha e Dada-gula. La presenza di questi elementi è necessaria alla riuscita del rituale, proprio in virtù del fatto che essi sono anche personificati nelle vesti di consiglieri *GU*, *BALAG* e *ad-gi-gi*, e quindi personaggi in grado di parlare direttamente all'animo della divinità che servono.

Il momento ideale in cui sembra che le preghiere dovessero essere recitate si configura come l'attimo successivo alle ultime veglie della notte e precedente le prime veglie del mattino. Le composizioni in *emesal* facendo riferimento a un'epifania, ben si addicono all'attimo che precede l'apparizione del sole. Altro punto fermo sembra essere quello del *locus*, per le *balag* e le *eršema*, che potevano essere associate a qualunque tipo di rituale, in quanto facenti parte sì del culto giornaliero, ma anche di occasioni calendariali speciali, si parla generalmente di esecuzione nell'ambito della cella del tempio (*papāhu*), di fronte alla statua del dio. In occasione di particolari feste annuali, la *location* poteva essere meno imperativa e, quindi, interessare altre aree cittadine, anche *extra-moenia*. Le *emesal prayers* dovevano essere impiegate inoltre anche in occasioni particolari quali riti di passaggio, di iniziazione o rituali apotropaici. L'occorrenza di tali eventi è regolata attraverso la divinazione e le emerologie.

A questa analisi segue quella riguardante la gestualità e gli atti rituali veri e propri come offerte e libagioni, nonché l'abbigliamento e le posizioni assunte dal gala tra cui anche azioni particolari, quali lacerazioni o battitura del petto.

Lo studio del contesto mitico viene brevemente riportato assieme a considerazioni interessanti sul rapporto tra il rituale e le preghiere in *emesal* sempre con un occhio ai culti pBab di Mari.

Gli ultimi capitoli si concentrano su aspetti differenti, da una parte la tradizione dei testi stessi, dall'altra lo studio delle famiglie che maggiormente si sono distinte nel portare avanti tale officio, dando al tempio generazioni di giovani novizi e scribi che diverranno *kalû* e in alcuni casi *kalamāhu*.

Lo stile di Gabbay appare molto accattivante e lineare; capitoli e paragrafi sono organizzati in modo da coprire la materia di studio in maniera capillare, a partire da un approccio generale per poi approfondire man mano i vari temi singolarmente. Le numerose note consentono di poter avere continuo riscontro puntuale nelle altre letterature

secondarie. Il volume è in alcuni punti fortemente specialistico anche per la gran messe di dati epigrafici cui si accenna solamente, ma la comprensione generale è quasi sempre agevole a un pubblico più ampio. Forse, volendo trovare un'unica pecca si potrebbe dire che sarebbe stato più interessante proporre non solo il singolo riferimento, ma magari inserire per intero i passi di maggiore interesse, anche solo in appendice.

Ludovica Bertolini (Sapienza Università di Roma)  
ludovicabertolini@hotmail.it

Francesca Ghedini, *Il poeta del mito. Ovidio e il suo tempo* ("Frecce", 267), Carocci, Roma 2018, pp. 325. ISBN 978-88-430-9403-5.

Il volume dimostra le notevoli competenze che l'A. ha acquisito durante la sua carriera, studiando la vita e l'opera del poeta di Sulmona, così intriganti da produrre tuttora ermetici enigmi e inestricabili incertezze<sup>1</sup>. Per questo è stato presentato in occasione della rassegna espositiva *Ovidio. Amori, miti e altre storie*, da lei stessa curata presso le Scuderie del Quirinale (17.10.2018–20.1.2019). Tutto in perfetta armonia: interessi di ricerca, proposte visive e letterarie fuse in un'unica soluzione, con ben duecentocinquanta opere concesse da ottanta tra le più accreditate strutture specialistiche, tra cui il Louvre e la National Gallery, il Museo Archeologico Nazionale di Napoli, gli Uffizi di Firenze, il Museo Archeologico di Eretria in Grecia, la Royal Danish Library di Copenaghen e la Biblioteca di Gotha. Il titolo stesso della mostra, altamente evocativo, è frutto di una preziosa ispirazione, poiché evidenzia il nerbo dell'arte ovidiana, caratterizzata dalla ferace interazione tra *Eros* e *Mythos*. Uno degli aspetti più intriganti riguarda, del resto, la stessa partizione interna, poiché ogni sala ospitava temi cruciali, accompagnati da icastici e suggestivi florilegi. A parte altri suggestivi dettagli, non va trascurato come un ruolo centrale dell'esposizione fosse rivestito proprio dalle suggestioni delle *Metamorfosi*, altamente evocative nella loro struttura e composizione interna. Stucchi e affreschi di provenienza vesuviana si alternavano ad epigrafi, sculture e gemme di impareggiabile *suavitas*. Personaggi mitologici, splendidi ma tristi, in *primis* Ariadne e la stessa Proserpina, seguivano altri condannati dal loro nefasto egotismo, quali Icaros o Meleagros. Sugi scudi il mitico intarsio di Gian Lorenzo Bernini, *Apollo e Dafne*, ma anche il magnifico Hermaphroditus, ornamento prezioso, anzi inestimabile, dell'adiacente Palazzo Massimo. La mostra, organizzata con stile e acume, ha dunque creato un prezioso intarsio tra *verba* e *images*, musica e poesia, garbo e delizia, grazie agli effetti speciali garantiti dalla ricca venatura caleidoscopica con cui è stata riprodotta

<sup>1</sup> Ovidio e il suo esilio (anzi, più precisamente, la *relegatio* a Tomi, l'attuale Costanza, in Romania) costituiscono a tutti gli effetti, allo stato attuale, una *vexata quaestio* irrisolta. Secondo un'ipotesi recente, che proprio il sottoscritto, d'intesa con Felice Vinci, ha avuto modo di confortare con specifici riferimenti testuali, il terribile evento, rimpianto dal poeta fino al termine della sua esistenza, potrebbe essere dipeso dall'aver inavvertitamente lasciato intendere il nome segreto e impronunciabile della divinità tutelare di Roma, ossia quello della dea Maia, la più bella delle sette Pleiadi, nonché madre di Hermes. Una panoramica esaustiva della teoria si trova in F. Vinci - A. Maiuri, *Mai dire Maia. Un'ipotesi sulla causa dell'esilio di Ovidio e sul nome segreto di Roma (nel bimillenario della morte del poeta)*, in «Appunti Romani di Filologia» 19 (2017), pp. 19-30, proseguito e integrato da Idd., *Le Pleiadi e la fondazione di Roma, ibi*, 21 (2019), pp. 17-23. In relazione a questa intricata questione, la bibliografia è, ovviamente, sconfinata. Qui basti appena ricordare i ricchi contributi di C.O. Tommasi, *Il nome segreto di Roma tra antiquaria ed esoterismo. Una riconsiderazione delle fonti*, in «Studi Classici e Orientali» 60 (2014), pp. 187-219, e M. Lentano, *Nomen. Il nome proprio nella cultura romana*, il Mulino, Bologna 2018 (max. il cap. ix, *Un pantheon di pseudonimi*, pp. 147-161).

la multiforme creatività del personaggio, anche attraverso l'encomiabile esposizione dei documenti artistici, storici e letterari che ancora oggi ne perpetuano la memoria.

Non a caso, dunque, il volume, concepito per impreziosire l'iniziativa, riesce alla perfezione nel suo intento. Ad una succinta ma eloquente *Premessa (Il mio Ovidio, pp. 11-13)*, in cui l'A. rivela la sua prospettiva intenzionale e organizzativa<sup>2</sup>, seguono tre parti cospicue, di fatto tre blocchi autonomi, omogenei ed autoconsistenti, sia sul piano contenutistico che organizzativo. Il primo (*Ovidio e Roma, pp. 17-69*), più circoscritto sul piano quantitativo, ma indispensabile per accogliere i lettori meno ferrati sull'argomento, offre una panoramica ricca ed essenziale sulla vicenda biografica e la produzione letteraria del poeta. Il secondo, ben più vario e articolato (*Il poeta e la sua Musa, pp. 71-191*), si addentra nell'argomento prescelto, per cui ospita anche il fulcro dell'opera, il cap. 5 (*Ovidio cantore di miti, pp. 139-191*). Il terzo, infine (*Dalla parola all'immagine, pp. 195-273*), presenta il merito di valorizzare la formazione specifica dell'A., offrendo al lettore un prezioso campionario della perseverante, anzi osmotica compresenza di dettagli verbali e figurativi nell'arte ovidiana.

A parte queste brevi premesse introduttive, va notato come il volume abbia il pregio non comune di attrarre sia il lettore specialistico che il pubblico più ampio. Di qui l'eclettismo del taglio, della configurazione e della sua stessa destinazione editoriale, non circoscritta a un pubblico selezionato, ma atta a perseguire un'ottica più ampia e comprensiva.

La prima parte ospita sezioni intenzionalmente programmatiche, come *Scandalose Giulie* (pp. 33-40) e *Carmen et error* (pp. 43-53). Se della prima c'è poco da dire, visto che è universalmente noto che la *gens Iulia*, da Augusto in poi, annoverò esponenti femminili di dubbia moralità, la seconda si sofferma sulla *crux desperationis* del confino a Tomi, cui già si è accennato. In effetti l'espressione, che si rinviene proprio nel testo più mesto e sconcolato di Ovidio<sup>3</sup>, anziché bipartita, come la critica è stata finora propensa a credere, potrebbe essere intesa come un'endiadi, dotata quindi di un senso unico, integrativo: un "errore colposo", che attesterebbe una precisa responsabilità del poeta, magari consistente proprio nell'aver lasciato trapelare qualcosa di proibito, o comunque da affidare a una gelosa custodia<sup>4</sup>. La terza unità ripercorre i tratti essenziali della Roma augustea, anche a beneficio del lettore meno esperto: interventi urbanistici, edilizia funzionale al principato, portici esornativi ma anche strutture pratiche. L'*Urbs* ovidiana, in particolare, viene giustamente scandita secondo tre direttrici: quella della gioventù, futile e licenziosa; quella dell'esilio, malinconica e convenzionale; e infine quella imponente e maestosa, strutturata quasi artificialmente, a bella posta, per recuperare i favori del *princeps*. Il punto d'arrivo di questo percorso, istintivo e meditato al tempo stesso, viene raggiunto nel III libro dei *Tristia*, in cui il poeta lo delinea nei singoli dettagli, per dimostrare la sua sofferenza e poter così ottenere l'agognato perdono del *princeps*<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> «Ovidio, poeta tra i più prolifici dell'antichità, padrone del lessico e della musicalità del verso, è il cantore dell'amore, è il cantore di un mondo "cangiante", in cui tutto si trasforma e a cui ben conviene la levità del verso che melodioso risuona anche quando il poeta si cimenta con il dolore dell'esilio, con il pianto, con la morte» (*incipit*, p. 11).

<sup>3</sup> I.e. i *Tristia* (2, 207-208): *Perdiderint cum me duo crimina, carmen et error/ alterius facti culpa silenda mihi* («poiché due sono state le accuse che mi hanno rovinato, ossia un carme ed un errore./ su uno di questi due eventi sono costretto ad osservare il silenzio»). La traduzione, anche se originale, è *ad litteram*, indi conclamata dalle edizioni in vigore.

<sup>4</sup> Il punto è stato affrontato e discusso di recente da M. Muolo, *Nuove piste politiche per l'esilio di Ovidio*, in «Avvenire», 13/05/2018, p. 23 (Agorà-Cultura), secondo cui «due parole – carme ed errore –, impiegate «per esprimere lo stesso concetto», confermerebbero di fatto che «l'errore sarebbe contenuto in un carme».

<sup>5</sup> Utile al riguardo, nella vasta bibliografia in materia, il contributo di G.D. Williams, *Politics in*

La seconda parte dell'opera esalta la gestione avveduta e consapevole della materia mitica: a titolo esemplificativo, il pluralismo delle voci narranti, costituito dalle stesse divinità. Per questo, in *Met.* I, 215-239, è Iuppiter a descrivere le vicende di Lycaon<sup>6</sup>, Mercurius a narrare a bella posta l'αἴτιον della ninfa Syrinx, in modo da prostrare Argos, custode altrimenti insonne della povera Io<sup>7</sup>. Come si è già accennato, il fulcro mitologico dell'opera è comunque rappresentato dal cap. 5, stando anche a quanto viene espressamente dichiarato dall'A.: «Ovidio è giustamente famoso per aver tramandato ai posteri una sorta di enciclopedia mitologica raccontata in una forma così accattivante da aver condizionato l'immaginario antico e moderno e fissato indelebilmente la grande tradizione epico-mitica in una redazione che, grazie alla fortuna di cui le opere del poeta godettero fra Umanesimo e Rinascimento, è giunta sino a noi, influenzando l'arte, la letteratura, il teatro» (p. 139). La relativa sezione è distinta a sua volta in tre gruppi, per cui i materiali trattati, pur nella loro cospicua, se non disarmante estensione, sono assemblati in altrettanti gruppi omogenei e coerenti, ossia *Ovidio e il mito greco: l'amore* (pp. 140-160)<sup>8</sup>, *Ovidio e il mito greco: colpa, punizione, vendetta* (pp. 160-178) e *Ovidio e il mito romano* (pp. 178-192). La casistica è ampia e omogenea, trattando di amori felici e infelici, divinità opposte e complementari, ma alcuni aspetti piuttosto insondati emergono proprio dagli ultimi due paragrafi (*Lo strano caso di Ippolito-Virbio* e *La preistoria di Roma*, pp. 185-192), sui quali può essere utile fornire qualche indicazione supplementare. La singolare vicenda di Hippolytus, *alias* Virbius, appartiene al cd. *pantheon* "minore", ma per nulla tale, al tempo della sua genesi italica, e più precisamente etrusca<sup>9</sup>. L'ibridismo del Teseide smembrato (ἑσπαραγμένως), ma poi riportato in vita da Asclepius e sapientemente occultato da Diana nella deserta selva aricina, viene rievocato con sentito cordoglio dalla ninfa Egeria, afflitta per aver perso il suo amato Numa (*Met.* xv, 492-551), ma poi consolata con sapiente giudizio da una vetusta divinità, in cui viene studiatamente trasposta la stessa figura di Hippolytus-Virbius<sup>10</sup>. Ne *La preistoria di Roma* vengono, invece, riportati episodi storici, come il ratto delle

Ovid, in W.J. Dominik - J. Garthwaite - P.A. Roche (eds.), *Writing Politics in Imperial Rome*, Brill, Leiden - Boston 2009, pp. 203-224.

<sup>6</sup> Si veda, sul primo mito delle *Metamorfosi*, la recente analisi di H. Casanova-Robin, *Illi placet experientia veri* (Ovide, *Mét.* I, 225): *l'expérience de la vérité dans l'épisode de Lycaon*, in «Paideia» 72 (2017), pp. 51-72.

<sup>7</sup> Come ha rilevato, in estrema sintesi ma con pregevole puntualità, P. Murtagoyd, *Ovid's Syrix*, in «Classical Quarterly» N.S., 51 (2001), pp. 620-623.

<sup>8</sup> Cosciente e dichiarato riadattamento di F. Ghedini - I. Colpo, *Inganni, rapimenti, abbandoni: storie di amori divini*, in A. Anguissola - C. Capaldi (eds.), *Amori divini. Miti greci di amore e trasformazione. Catalogo della Mostra (Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 7 giugno-16 ottobre)*, Electa, Milano 2017, pp. 26-41.

<sup>9</sup> Si suggeriscono, per un'attendibile ricostruzione di questa arcaica, osmotica, figura, M. Szarmach, *Hippolytos-Virbius*, in «Filomata» 174 (1964), pp. 211-217; R. Degl'Innocenti Pierini, *Finale di tragedia: il destino di Ippolito dalla Grecia a Roma*, in «Studi Italiani di Filologia Classica» IV S., 1 (2003), pp. 160-182, sul giovane dilaniato e il perduto lamento di Agave nelle *Baccanti* di Euripide; M.J. Pena, *Hipólito-Virbio, San Hipólito y Pirro Ligorio*, in «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos» 37 (2017), pp. 265-282. Inoltre F. Ghedini - G. Salvo, *Ovidio e i miti romani*, in *Ovide 2017. Célébration du bimillénaire de la mort d'Ovide. Le transitoire et l'éphémère: un hapax à l'ère augustéenne?*, Colloque International (Paris, 27-28 mars 2017), che l'A. definisce imminente e certamente offrirà nuovi lumi alla macrotematica della mitografia ovidiana.

<sup>10</sup> Maggiori dettagli in L. Aresi, *Nel giardino di Pomona. Le Metamorfosi di Ovidio e l'invenzione di una mitografia in terra d'Italia*, Winter, Heidelberg 2017. Per un originale accostamento del mito con l'attualità ovidiana, e in particolare la morte inopinata di Druso Maggiore, il secondogenito di Livia, prediletto da Augusto, ma disarcionato e venuto a mancare nel fiore dell'età, si segnala il mirato approfondimento di F. Ghedini - G. Salvo, *Ovidio e i miti romani*, di prossima uscita (cfr. la n. precedente).

Sabine, «un momento cruciale per la formazione della città, ma assai poco commendevole per la modalità proditoria<sup>11</sup> con cui viene attuato» (p. 188), nonché resoconti non meno importanti, eppure ridimensionati nelle *Metamorfosi*, come quello inerente l'*adventus* nel Lazio dell'arcade Evander, descritto nei suoi singoli dettagli in occasione della ricca esposizione dei *Carmentalia*<sup>12</sup>, probabilmente ispirata piuttosto da Livio che dall'epica virgiliana<sup>13</sup>. Il punto essenziale resta comunque il *discrimen* decisivo tra l'impostazione dei *Fasti* rispetto all'*opus magnum* del Sulmonese: se, infatti, in questo una partecipazione emotiva davvero intensa, anzi travolgente, conferisce ai protagonisti una vita propria, rendendoli eroi e divinità memorabili, al contrario i personaggi dell'opera incompiuta sono piccole comparse, «opache figure sullo sfondo di un mondo contadino popolato da paure e superstizioni» (p. 192).

La terza parte, come si è già avuto modo di accennare, è decisamente invitante, per la ricca valenza cromatica che la caratterizza: la metamorfosi, grazie a una ricca esemplificazione che ne definisce l'essenza, è il *signum* della transitorietà della nostra esistenza. Esseri animati divengono inanimati, ma anche i viventi mutano forma: gli uomini entrano spontaneamente a far parte del mondo animale e quello vegetale, senza limiti. Del resto Ovidio non manca di dichiarare esplicitamente che la sua è una poesia destinata all'immortalità, perché i temi da lui trattati sono transeunti, vanno al di là dei limiti terreni<sup>14</sup>. E in effetti seppe cogliere nel segno, come i suoi validi e numerosi estimatori ancora oggi non esitano a dimostrare, con una straordinaria dovizia di particolari<sup>15</sup>.

Suggellano il volume tre repertori finali (*Glossario*, pp. 275-301, piuttosto divulgativo, *Lecture di approfondimento*, pp. 303-306, utile ma stringato, e *Riferimenti bibliografici*, pp. 307-325, prezioso anche per i testi in via di pubblicazione), che lo corredano di dati utili e salienti, come tutte le fonti riportate nei riferimenti interni.

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

<sup>11</sup> Davvero spietato il *sine more* con cui Virgilio depreca l'episodio (*Aen.* 8, 635): cfr. A. Carandini (ed.), *La leggenda di Roma*, vol. II: *Dal ratto delle donne al regno di Romolo e Tito Tazio*, Mondadori, Milano 2010.

<sup>12</sup> Ov., *Fasti* 1, 461-540.

<sup>13</sup> Persuasivo, in tal senso, E. Fantham, *The Role of Evander in Ovid's Fasti*, in «*Arethusa*» 25 (1992), pp. 155-171.

<sup>14</sup> Si pensi agli elogi incondizionati che si concede negli *Amores* (3, 16, 7-8: *Mantua Vergilio, gaudet Verona Catullo;/ Paelignae dicar gloria gentis ego*, «Mantova si compiace di aver dato i natali a Virgilio, Verona a Catullo;/ io sarò definito la gloria del popolo peligno») e nei *Remedia amoris* (395-396: *Tantum se nobis elegi debere fatentur;/ quantum Vergilio nobile debet epos*, «l'elegia confessa di doverci tanto/ quanto la nobile epica a Virgilio»).

<sup>15</sup> Un dovizioso repertorio esemplificativo fu già fornito tempo fa da E. Pianezzola, *Ovidio. Modelli retorici e forma narrativa*, Patron, Bologna 1999, ma ora va assolutamente segnalata la rassegna di studi di P. Fedeli - G. Rosati (eds.), *Ovidio 2017. Prospettive per il Terzo Millennio. Atti del Convegno Internazionale (Sulmona, 3-6 aprile 2017)*, Ricerche&Redazioni, Teramo 2017.