

---

## Recensioni

Celene Ibrahim, *Women and Gender in the Qur'an*, Oxford University Press, New York 2020, pp. i-xv; 1-206. ISBN: 978-0190063818.

Over the past few decades, many women scholars – both religious and secular – of Islamic doctrine and history have carried out exegetical studies of Islam's holy texts, both in Western languages and in those of the Muslim world. Such studies include forays into history, theology, sociolinguistics, and textual and contextual analysis. Many of these studies have been uniquely capable of breathing new dynamism into a field of studies that had long been exclusively focussed on traditional commentaries, little suited to a modern and complex society and ineffective as a means to influence the ethical and moral norms that regulate relationships between individuals, and especially between men and women.

The volume by Celene Ibrahim that is the subject of this review forms part of this current of research and analysis on the holy texts. As hinted at by the title, the author analyses «the progression of female personalities in the Qur'an from the female progenitor to the female contemporaries of the Prophet Muhammad, narratives of conquest, filial devotion, romantic attraction, paying attention to how Qur'anic rhetoric, thematic interconnectivity, linguistic structure, and other literary features reinforce core Qur'anic dictates involving sex and sexuality, gender and kinship relations, women's voices, and female virtue» (p. 145). Celene Ibrahim focuses primarily on the double thematic and structural dimension of the Holy Text, and amongst the many questions she raises regarding female agency she also points to «the interplay between the Qur'anic prophets and the figures who are their mothers, wives, daughters, female supporters, and even, occasionally their adversaries» (p. 145). The book is comprised of a preface, an introduction, four chapters (*Female sex and sexuality; Female kin, procreation, and parenting; Women speakers and interlocutors; Women exemplars for an emerging polity*), and a conclusion.

The author outlines the key elements of her analytical methodology and engagement with the wider literature: first of all, she presents herself as «something akin to female exegete (*mufasssira*)» that «engages the work of her colleagues who are also leveraging means of production and networks made possible by secular academy», explaining how she chose to «intentionally avoid the issue of authorship by using such as 'the Qur'an says...' or 'the Qur'an contains...» (p. xiii).

The introduction opens with some reflections on the verses about Mary (*Mar-yam*), who is highlighted as the bringer of revelation. Purified by God upon birth, she is then chosen as the most virtuous of all the world's women (Qur'an 3: 37). In light of the important status accorded to Mary by the Qur'an, in which she is placed at the same level as the 'righteous' figures endowed with 'judgement and knowledge', Celene Ibrahim presents a set of questions that constitute the starting point of her analysis. For example, she wonders «Are women and girls obscured in the narrative of Islamic prophethood, and consequently in the world of the Qur'an? [...] if litanies

of righteous women do not appear in quite the same way as litanies of men, where is the female presence?» (pp. 1-2).

The author's historical-religious analysis, mindful of the importance of Jewish and Christian commentators in identifying the many characters that populate the Qur'an, and of the context in which the Islamic faith first arose, proceeds in line with her linguistical and grammatical examination. Ibrahim thus shows how women – who unlike Mary are mostly left nameless – are included as family members using 'grammatically feminine adjectives and pronouns' such as «the spouse of Adam (*zawj Ādam*); the parents of Noah (*wālidā Nūḥ*), the family of Noah (*ahl Nūḥ*), and the wife of Noah (*imra'at Nūḥ*) [...] Queen of Sheba (*malikat Saba'*), who is widely known in extra-Qur'anic sources as Bilqīs. Attention is given to the wife of Zachariah (*imra'at Zakariyyā*), the wife of 'Imrān (*imra'at 'Imrān*), and Mary the mother of Jesus (*'Īsā*) [...] women from the Prophet Muḥammad's immediate family and other close female relations, including those referred to as "people of the house" (*ahl al-bayt*), as the "women of the prophet" (*nisā' al-nabī*), as the "mothers" (*ummahāt*) of the "believers" (*al-mu'minīn*), as "spouses of the Prophet" (*azwāj al-nabī*), and as "spouses" (*azwāj*) of the "Messenger of God" (*rasūl Allāh*). The Prophet Muḥammad's daughters (*banāt*)..."» (pp. 3-4).

In the chapter on *Female Sex and Sexuality*, Celene Ibrahim starts from the cosmic scheme outlined in the Qur'an, according to which only God 'creates at will'. She observes that «the duality in creation stands in contrast to God's unicity» because «human beings are made from a soul (*nafs*) and her mate (*zawj*)», while at the same time reiterating how «God alone has no partner (*kufū'*)» (p. 20). This notwithstanding, procreation is not included among the Divine commandments for human beings. The verses on sexuality and on the relationship between men and women are examined along a double line of analysis, in grammatical terms and as metaphors. Furthermore, the author notes how «'Qur'anic beauty' is not physical but moral. For example, Mary is characterized by beauty; it is not physical beauty, however, but rather that which relates to her piety» (p. 39); and with regard to the conjugal life of the Prophet, «he is described as a 'beautiful example' (*uswa ḥasana*) for the believers [...] beauty (*ḥusn*) of women impresses the Prophet, who is also described as a 'beautiful example'» (p. 39). The author's analysis of sexuality also extends to the supernatural world, in which, as stated in the Qur'an, «angelic beings occasionally appear with human form in the seen realm» (p. 40). The notion of «having intercourse with heavenly virgins also creates an interpretive dilemma», as «the *ḥūrīs* and the youth who are made eternal (*wildān mukhalladūn*) have aesthetic appeal, but perhaps they do not have a practical function with regard to intercourse» (p. 44). Finally, Ibrahim argues, «Qur'anic narratives reinforce the idea that intercourse is gratifying when it falls within certain ordained guidelines and moral limits» (p. 46).

The second chapter introduces a number of implications around the Qur'anic descriptions of «mothers, daughters, sisters, wives, and female extended kin that constitute relationships of dependency, affection, familial discord, and heroism» (p. 63). Ibrahim reflects on how God «is no 'father' or 'mother' [...] God is not a parent-God, but God is involved in each being in each womb» (pp. 64-65), appearing instead «as Provider, Protector, Guardian, and more can be seen as redirecting patriarchal impulses into a theological framework of accountability» (p. 74). The author deduces from the Qur'anic verses that between parents there is 'mutual consent and consultation' concerning children. Additionally, with regard to family relations, there are four women «impregnated with children who become prophets or otherwise exceptional

individuals» (p. 74), but despite this, they are not accorded any Divine clemency in case of disobedience. Mothers who act alone are not presented negatively, whereas «fathers are represented in Qur'anic narratives both positively and negatively» (p. 78). The analysis also includes the relationship between fathers and daughters, daughters and adoptive mothers, and sisters.

The third chapter centres around «the speech of Qur'anic women» and «women's interactions with God and divine messengers» (p. 95). Two starting questions – «what is the nature of God's communication with *women*? How do women speak with God's messengers?» – provide the rationale for the author's analytical approach. Female voices are indeed present in the text, but it is necessary to understand how and in what settings they manifest themselves, in order to decode the intentions of the speaker and then identify the appropriate interpretative channels. For example, when «the ant and the Queen» speak in the Qur'an (27: 32-35), the tone of their voice is modulated to «warn their respective constituents of the imminent danger brought on by Solomon's march». Thus, «the feminine voice of the ant protecting her people can be seen as a direct parallel to the Queen of Sheba seeking to protect her people» (p. 97). God hears women's voices, as in the case of the cries of the adolescent Mary who pleads to be forgotten and be granted death, or He interacts with them, such as when Moses' mother receives the Divine order to place her infant son in a basket and entrust him to the river. There are also times when «the command of God is manifest through communication to, and through the actions of, a woman and a girl» (p. 102). In some situations, God speaks directly to women, and in others, He does so via intermediaries; in others yet He «speaks directly to male and female figures simultaneously», such as when «Adam and his spouse speak to God in unison» (p. 106). Lastly, the author also analyses instances when the Creator speaks both to 'positive' female figures, and to those considered 'negative examples for the believers' (p. 114).

Ibrahim frames the fourth chapter (*Women Exemplars for an Emerging Polity*) by stating «I consider Qur'anic women in the context of the nascent Muslim polity», and she draws on hermeneutical studies to «explore how Qur'anic narratives define female virtue and vice against the background of the emerging Muslim polity» (p. 127). Using the same approach, she reflects on what differentiates an exemplary female figure from its opposite and on their connection to the Prophet and his companions. The Qur'an includes amongst its 'damned' women the wives of the prophets Lot and Noah. 'Pious' Muslim women instead appear both in the Meccan and Medinan verses, and «in the evolving sociopolitical context of the early Muslim polity, vignettes concerning chronologically earlier prophetic households can be seen as helping to frame the roles that the women in the household of the Prophet Muḥammad come to play in the emerging polity. At the same time, women's demands for justice and accountability are the backdrop for social precedents and Qur'anic pronouncements that then help to define the burgeoning polity as a distinct entity» (p. 140).

In addition to the linguistic-grammatical approach and the citations from the Qur'an, which help clarify and substantiate the volume's analysis, it is worth pointing out how the author constructs her notes: she draws on precise and illuminating examples from other works to confirm her arguments and to illustrate any other potential hypothesis suggested by other scholars on the same themes. Finally, the book also includes five final appendixes and a useful bibliography.

Leila Karami  
leilakarami.no@gmail.com

Marina Montesano, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, Carocci Editore, Roma 2021. ISBN 9788829005017

Parlare delle persone collocate ai margini di una società non è soltanto un virtuosismo storiografico, pur rappresentando una sfida notevole per chi fa il mestiere di storico. Chi è ai margini per definizione non ha voce, non ha difesa legale, non ha la possibilità di lasciare traccia del proprio punto di vista. Dare voce ai senza voce dei secoli passati è impresa storiografica di grande difficoltà. Eppure non si tratta solo, come si diceva, di virtuosismo storiografico, perché capire come una società mette ai margini e giudica alcuni dei suoi componenti si rivela estremamente prezioso per comprendere l'insieme di quella stessa società. Fare storia a partire dagli ultimi fornisce un punto di vista nuovo, che a volte può rivelare particolari sorprendenti. Chissà se nei prossimi anni alcuni cultori di storia contemporanea si interesseranno del nostro tempo guardandolo a partire dagli istituti e le RSA in cui rinchiodiamo centinaia di migliaia di anziani.

L'ultimo libro di Marina Montesano, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, vuole proprio affrontare questa sfida, leggendo i secoli del medioevo occidentale avendo come punto di riferimento coloro che vengono messi ai margini. Tutta una teoria di personaggi si presentano al lettore: i *pauperes* (da intendersi, con Bosl più come *indifesi* che come *privi di risorse economiche*), i lebbrosi, gli infami, gli eretici, i pagani, gli scismatici, gli ebrei, le streghe... gli zingari. Come indica il sottotitolo, l'Autrice vuole descrivere la *cultura dell'alterità*, cioè i processi culturali e sociali che hanno consentito di porre ai margini questi gruppi di persone. Per questo, proprio al centro del volume, ci sono due paragrafi dedicati uno a *La crociata, strumento militare e politico*, e l'altro a *L'inquisizione*. La cultura dell'esclusione si è radicata in sistemi di lotta militare e giuridica al diverso. Controllo e repressione divennero così due caratteristiche di quella società. È ineludibile, a questo proposito, il tema del rapporto tra marginalità e cristianesimo medievale. Come scrive l'Autrice: «Nel corso dei secoli medievali la coscienza europea si è costituita in ampia parte intorno a un discorso religioso. Se il cristianesimo, come tutte le fedi monoteistiche, tendenzialmente si presta a un'interpretazione monolitica che non lascia spazio o comunque ne lascia ma in una posizione di sudditanza alle genti di religione diversa, non è tanto nella teologia o nel dogma che va ricercata l'origine delle vicende descritte, poiché alla fine è l'interpretazione della fede che si dà, sempre umana e storicizzata, a contare davvero» (p. 16),

In altre parole, si tratta di investigare i processi culturali che hanno consentito alle diverse interpretazioni del messaggio cristiano di giustificare strutture e prassi di esclusione. Una volta Adriano Prosperi si è rallegrato del fatto che si intensificassero «le esplorazioni di quella tradizione occidentale che in nome di una religione del perdono e della non violenza legata a un Dio morto sul patibolo ha legittimato per secoli il diritto a uccidere e a vendicarsi»<sup>1</sup>. Il libro di Marina Montesano allarga la domanda non soltanto ai condannati a morte, ma a tutti coloro che vennero stigmatizzati e collocati ai margini della società in nome di una religione che invitava a non giudicare e non abbandonare nessuno.

Nel libro si arriva a proporre di andare oltre la pur fondamentale lezione di Michel Foucault per il quale omosessualità e follia sono costruzioni sociali che non esi-

<sup>1</sup> A. Prosperi, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo*, Einaudi, Torino 2013, p. 10.

stono in senso oggettivo fino a quando non vengono concettualizzate come tali, confinate all'interno di categorie che sono condizionate dall'occhio di chi guarda con lo scopo di separare e poi di curare (p. 106). La Montesano si chiede se si possa dire lo stesso per l'eresia. L'eretico, come il folle e l'omosessuale non sarebbe altro che «una costruzione oggettivante operata dagli stessi chierici che si attribuiscono il compito di sorvegliare l'ortodossia». Molti studiosi hanno fatto proprio questo punto di vista. L'Autrice fa una disamina delle diverse posizioni e dello stato delle conoscenze sulle fonti primarie e alla fine conclude dicendo che «alla luce di queste testimonianze, diviene difficile sposare in pieno la teoria decostruzionista» (p. 111). I *boni christiani* o *boni homines* non sono, con tutta probabilità, solo un'invenzione dei chierici, ma l'espressione storica di un dissenso religioso che ricercava nuove interpretazioni del messaggio evangelico. In ogni caso la chiesa romana seppe mettere in campo una macchina repressiva di indubbia efficacia, basata sul potere militare della crociata e su quello giuridico dell'inquisizione. Che poi un tribunale speciale come l'inquisizione abbia «costruito» degli eretici, inventando nuove forme di eresia è indubbio. Molti anni fa il padre Boccali faceva notare come gli inquisitori toscani fossero arrivati a proporre come eresia la bestemmia, il che avrebbe avuto l'inconveniente di considerare eretica la grande maggioranza degli abitanti di quella regione, ma avrebbe forse apportato forti introiti al tribunale dell'inquisizione stesso. Per fortuna non si giunse mai a definire la bestemmia un'eresia, anche se certamente vi sono state delle «eresie inquisitoriali». In ogni caso la storia dell'intolleranza e dell'esclusione non può essere ricondotta esclusivamente a un progetto istituzionale, perché gli incendi sociali hanno quali sempre una molteplicità di inneschi.

Forse il libro della Montesano si sarebbe potuto intitolare non *Ai margini del medioevo*, ma *Al cuore del medioevo*, nel senso che, studiando la *storia culturale dell'alterità*, l'Autrice coglie uno degli aspetti centrali della cultura e della società medievale. L'omogeneità religiosa fu certamente decisiva per definire i meccanismi di inclusione e/o esclusione di quella società. Gran parte dei chierici condividevano le posizioni espresse da Cesareo di Arles già nel VI secolo, secondo il quale «Dio ha permesso che ci fossero i poveri in questo mondo, in modo che ogni uomo possa avere i mezzi per riscattare i suoi peccati; perché se non ci fossero i poveri nessuno farebbe elemosina, nessuno riceverebbe il perdono». «Se la morale cristiana richiamava alla pratica della carità verso il prossimo per alleviarne le sofferenze, d'altra parte non invitava a sovvertire l'ordine sociale mutando la condizione dei poveri» (p. 33). Eppure, mutuando il titolo del celebre libro di R.I. Moore, si può dire che la società medievale non si configurasse ancora come una *Persecuting Society*. Fu solo negli ultimi secoli del medioevo che «tra i vecchi pregiudizi medievali legati allo status, alla religione, ai tabù tradizionali, si andò evidenziando un nuovo tipo di discriminazione fondato sull'economia e sulla marginalizzazione dei «non produttivi»» (p. 52).

Insomma se il libro della Montesano si presenta come un viaggio nel *cuore di tenebra* del medioevo, la scoperta è che, a differenza da quel che normalmente si crede, le tenebre sembra siano state più scure non tanto all'inizio, nei cosiddetti *secoli bui*, ma alla fine del millennio medievale: è allora che nasce la *Persecuting Society*, la tenebrosa società del nostro mondo moderno.

Marco Bartoli (Univ. LUMSA – Roma)  
m.bartoli@lumsa.it

Corinne Bonnet, *Les trois yeux de Zeus, les mille noms d'Isis. Les dieux antiques dans et en dehors de la caverne* (Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia Storia e Storia dell'Arte in Roma, Conferenze 34), Arbor Sapientiae, Roma 2020, 92 pp., ISBN 978-88-31341-33-3.

Il volume pubblica il testo della xxxiv Conferenza dell'Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia Storia e Storia dell'Arte in Roma, tenutasi il 29 ottobre 2020. Il discorso di Corinne Bonnet, titolare della cattedra di Storia antica presso l'Università di Toulouse "Jean Jaurès", è stato diffuso via *streaming* sul canale *YouTube* Unione Internazionale. L'iniziativa rientra nel progetto *ERC Advanced Grant* n. 741182 «*Mapping Ancyent Polytheism. Cult Epythets as an Interface between Religious Structure and Human Agency*» (in breve *MAP*), 2017-2022. Con un gruppo di ricercatori giovani e qualificati la studiosa sta passando in rassegna il sistema teonomastico greco e semitico: secondo questa prospettiva risulta più trasparente anche la sintesi proposta nel titolo, che nel primo segmento evoca la realtà ellenica (Zeus), nel secondo quella egizia (Isis), sì da integrare in un discorso unitario due sfere solo apparentemente distinte, ma in realtà destinate a un approccio metodologico sostanzialmente affine.

Il testo dell'intervento consta di undici sezioni: denso e pianificato secondo una solida struttura argomentativa, aiuta il lettore ad entrare nel merito delle questioni trattate con preziose premesse esplicative. All'inizio viene introdotto il discorso generale, con l'*excursus* offerto da Pausania nel secondo libro della sua *Περὶ ἡγῆσις* (*Dans les pas de Pausanias sur l'Acropole d'Argos*)<sup>2</sup>. Il passo del geografo riceve un notevole risalto e viene sovente richiamato nel corso della trattazione, anche perché consente di comprendere il senso del titolo dell'intervento: Zeus avrebbe avuto tre occhi, perché con uno di essi sorvegliava il cielo, con un altro la terra e con l'ultimo il mare<sup>3</sup>. Subito dopo vengono esplicitati i diversi livelli del progetto internazionale (*Un projet européen sur les noms des dieux en Méditerranée dans l'Antiquité*), a partire dalla modalità di registrazione dei dati, articolata su tre livelli: anzitutto la fonte, ossia gli estremi della collocazione del documento (data, luogo, tipologia); quindi la specifica modalità con cui si presenta l'attestazione, ovvero con quali epiteti e in che occasioni (giuramenti, inni, dediche, offerte votive); infine l'individuazione dei singoli elementi che compongono gli appellativi divini, quei "mattoncini" («briques»), come li definisce l'A., con straordinaria efficacia, sui quali si fonda il sistema teonomastico antico<sup>4</sup>. I legami interni vengono poi analizzati sulla scorta dei quattro aspetti essenziali che regolano l'associazione dei termini, ovvero coordina-

<sup>2</sup> V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* ("Kernos", suppl. 20), Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Liège 2008, p. 260.

<sup>3</sup> Pausania specifica che tra le varie statue presenti sull'acropoli di Argo, chiamata Larissa, ve n'era una di legno con un terzo occhio sulla fronte (II, 24, 3). Subito dopo specifica che a ciascuno di essi corrisponde un regno. Quello dei cieli è il più evidente (λόγος κοινὸς πάντων ἐστὶν ἀνθρώπων, «è un discorso comune a tutti gli uomini», § 4). Il potere ipogeo sarebbe confermato da un verso omerico, che riporta l'epiteto κατὰχθόνιος («sotterraneo», *Il.* 9, 457) e il tragediografo Eschilo testimonierebbe l'autorità esercitata dal «dio sulle distese marine» (τὸν ἐν θαλάσσει, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, III. *Aeschylus*, ed. S. Radt, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1985, f. 29r).

<sup>4</sup> I criteri di classificazione sono uno degli scogli principali di un'attività così onerosa e impegnativa, ma di fatto anche uno dei suoi pregi essenziali: come giustamente ricorda l'A., «on classe comme on peut, mais on classe» (p. 11, n. 18: la citazione è tratta da C. Lévi Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, p. 258, n. 1).

zione, giustapposizione, qualificazione ed equivalenza. Da questo impianto di base, scientifico ed analitico, deriva un'aperta confutazione dell'antica credenza secondo cui agli impieghi in senso letterario andrebbero contrapposti quelli culturali, essendo i primi propri dei teonimi, i secondi invece degli epiteti e delle epiclesi. In contrasto a questa visione, troppo rigida e schematica, se ne propone una più fluida, in cui vengono valorizzate la ricchezza e la complessità degli elementi interni delle sequenze onomastiche, anche i più minuti, come i singoli tratti sillabici. Si torna quindi ad analizzare l'argomento centrale del volume (*Le paysage religieux de l'Acropole d'Argos à travers les noms*), cioè l'attenzione prestata dal geografo Pausania all'acropoli di Argo. Nello specifico, l'accento viene posto sulla valenza identitaria della presenza divina nei luoghi di culto, argomento su cui si è soffermato di recente Jorg Rüpke<sup>5</sup>. Il quarto punto (*Le portrait des dieux argiens et les limites de l'anthropomorphisme*) funge da ideale connettivo tra il precedente ed il successivo. L'elemento di spicco che vi viene tratteggiato riguarda la capacità rappresentativa del nome, icasticamente resa da Giuliano l'Apostata e Macrobio con nessi brevi ed allusivi<sup>6</sup>. Subito a seguire trova una compiuta esposizione il sottotitolo del saggio (*Les dieux antiques dans et en dehors de la caverne*), parafrasato attraverso una perifrasi sostanzialmente affine, e cioè *Entrer et sortir de la caverne: sur les traces des dieux*. L'immagine viene offerta dal celebre Mito della Caverna di Platone, il cui senso traslato è manifesto: i prigionieri incatenati sono schiavi della δόξα e solo i filosofi riescono a disancorarsene, raggiungendo il mondo delle idee e la verità (ἀλήθεια)<sup>7</sup>. Proceede nello stesso senso la naturale ritrosia a pronunciare i nomi degli dèi, per evitare pericolose conseguenze: versi significativi in proposito traspasano dall'*Agamennone* di Eschilo<sup>8</sup> e pertanto sono opportunamente menzionati dall'A., che rapporta l'attitudine afasica all'intento di mantenere velato l'ineffabile, secondo un preciso intento programmatico<sup>9</sup>. Un ri-

<sup>5</sup> Cfr. e.g. J. Rüpke, *Individual Appropriation of Sacred Space*, in Y. Lafond - V. Michel (eds.), *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique. Première partie. Définitions, caractéristiques, aspects constitutifs, Actes du Colloque des 13 et 14 Octobre 2011, Université de Poitiers*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 69-80, consultato on line in data 24/3/2021 sul sito <https://books.openedition.org/pur/45721>.

<sup>6</sup> Rispettivamente Iul., *Ep.* 89b, 291b (τὰς μὲν ἐπωνυμίας τῶν θεῶν, ὥσπερ εἰκόνας γραπτὰς) e Macr., *Sat.* I, 9, 7 (*Ianum omnibus praeesse ianibus nomen ostendit, quod est simile Θυραίῳ*). Per una dettagliata valutazione dei relativi testi si rinvia all'approfondimento di C. Bonnet - M. Bianco - Th. Galoppin - É. Guillon - A. Laurent - S. Lebreton - F. Porzia, *Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées (Julien, Lettres 89b, 291b). Repenser le binôme théonyme-épithète*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 84 (2018), pp. 567-591 (max. p. 583 s.).

<sup>7</sup> C. Keime, *L'allégorie de la caverne ou le lecteur au miroir*, in C. Hunzinger - G. Mérot - G. Vassiliades (eds.), *Tours et détours de la parole dans la littérature antique* ("Scripta Antiqua", 104), Ausonius, Bordeaux 2017, pp. 49-61.

<sup>8</sup> Ζεὺς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τὸδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένον, / τοῦτ' οὖν προσενέπω (Aesch., *Agam.* 160-162). Risultano davvero notevoli, in questo contesto, la studiata genericità del primo riferimento (ὅστις ποτ' ἐστίν, «chiunque egli sia»), il tono non meno allusivo del secondo (εἰ τὸδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένον, «se gli è caro sentirsi chiamare così») e la chiosa perentoria (τοῦτ' οὖν προσενέπω, «così io lo saluto»), tale da creare un'ideale *Ringkomposition* con l'incipit del passo.

<sup>9</sup> «C'est pourquoi certains noms divins son tenus secrets, réservés à la langue des dieux, ou délibérément obscurs, équivoques, difficiles à décoder, exposés à des étymologies concurrentielles» (C. Bonnet, *Les trois yeux de Zeus*, cit., p. 22). La bibliografia relativa al legame essenziale tra nome e religione è sterminata. Utili approfondimenti offrono Ch.O. Tommasi, *Il nome segreto di Roma tra antiquaria ed esoterismo. Una riconsiderazione delle fonti*, «Studi Classici e Orientali» 60 (2014), pp. 187-219, e M. Lentano, *Nomen. Il nome proprio nella cultura romana* ("Antropologia del mondo antico, 9"), il Mulino, Bologna 2018 (max. capp. 8-9). Per una recente proposta di identificazione

ferimento esplicito al silenzio studiato rappresenta, del resto, il messaggio conclusivo del volume, con il richiamo all'opera del teologo Efrem il Siro, ed in particolare ai suoi ottantasette *Inni sulla Fede*, che raggiungono la loro massima vena assertiva nei cinque *Inni sulla perla*<sup>10</sup>.

La seconda metà del volume offre molti spunti eterogenei, a partire da un rilievo onomastico cruciale: sempre Platone, ma stavolta nel *Cratilo*, fa notare come il nome θεός derivi dalla stessa radice di θεάομαι («resto a guardare»), con un esplicito riferimento alla contemplazione della volta celeste<sup>11</sup>. A partire da questa osservazione l'A. formula uno dei postulati di fondo della sua ricerca, rimarcando il fatto «qu'il existe un lien consubstantiel entre la vision et le statut divin, ce qui nous ramène au Zeus argien doté de trois yeux et à l'Athéna au Regard Perçant, deux représentations, par l'image et par le nom, qui décrivent des dieux "contemplant" plutôt que "contemplés" et qui utilisent le regard comme mode d'action»<sup>12</sup>. L'esempio di un appellativo altisonante riferito a Ζεύς, come Εὐρύοπα (da εὐρύς, «ampio», ed ὄψ, «voce» o «sguardo»<sup>13</sup>), attesta la centralità del fattore espressivo come tratto distintivo della *vis divina*<sup>14</sup>. Il connubio produttivo tra l'aspetto onomastico e il versante eziologico viene nuovamente evocato attraverso una specifica allusione alla descrizione di Pausania de «l'insistance à Argos sur les aptitudes visuelles des dieux» (*Argos: la cité aux cent yeux*)<sup>15</sup>. La conclusione è che «le nom d'Argos, ses

---

del nume tutelare di Roma si rinvia ad A. Maiuri, F. Vinci, *Mai dire Maia. Un'ipotesi sulla causa dell'esilio di Ovidio e sul nome segreto di Roma (nel bimillenario della morte del poeta)*, «Appunti Romani di Filologia» 19 (2017), pp. 19-30, proseguito e integrato da Idd., *Le Pleiadi e la fondazione di Roma*, «Appunti Romani di Filologia» 21 (2019), pp. 17-23.

<sup>10</sup> C. Bonnet, *Les trois yeux de Zeus*, cit., p. 69, n. 223. L'ascesi come motivo centrale dell'esperienza biografica di Efrem il Siro è delineata da N.Ch. Kavvadas, *Ὁ βίος τοῦ Ἐφραίμ τοῦ Σύρου. Μετάφραση ἀπὸ τα Συριακά, εἰσαγωγή, σχόλια* ("Syriaki ekklesiastiki grammateia", 5), Thesvitis, Thira 2007. Quanto al silenzio si rinvia al volume tematico *Silenzio e parola nella patristica* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 127), *Atti del xxxix Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 6-8 maggio 2010)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2012, cui personalmente contribuì con *La polisemia del silenzio nel mondo latino tra politica, diritto e religione*, pp. 465-486.

<sup>11</sup> Plat., *Crat.* 397D. Non stupisce che il radicale coincida con quello di θέατρον, secondo un esplicito riferimento alla loro eminente funzione visiva, sostanzialmente analoga a quella di omologhi latini come *spectator*, *spectaculum* etc.

<sup>12</sup> C. Bonnet, *Les trois yeux de Zeus*, cit., p. 27 s. Coerentemente la relativa sequenza riceve il titolo di *Le visage et le nom: regards croisés*. Cfr. B. Vernier, *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*, Presses Universitaires de France, Paris 1999: sul legame tra viso e nome si basa il sistema di parentela. Importanti risvolti sul piano storico-religioso si trovano in C. Bonnet, *Le visage et le nom. Réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale*, in L. Bodiou - V. Mehl - J. Oulhen - F. Prost - J. Wilgaux (eds.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009, pp. 205-214.

<sup>13</sup> L'etimo relativo alla sfera sensoriale è indubbio, ma non si può escludere categoricamente l'aspetto vocale o uditivo: d'etimologie oriente à la fois vers le champ visuel et le champ auditif puisque le substantif *ops* (ὄψ) signifie à la fois la "voix" et l'"œil", la "vue/vision"» (C. Bonnet, *Les trois yeux de Zeus*, cit., p. 31, n. 80). Sugli esiti del radicale indoeuropeo \**wekʷ-*, attestato dal sanscrito *vācaḥ* («parola») e riverberatosi sia nel greco (ἐπος («poema»)) che nel latino *vōx* («voce»), resta istruttivo A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue Latine. Histoire de mots. Retirage de la quatrième édition, augmentée d'additions et de correction nouvelles par Jacques André*, Éditions Klincksieck, Paris 1994, p. 754.

<sup>14</sup> Ben ventitré sono le attestazioni dell'epiteto nei poemi omerici (C. Bonnet, *Les trois yeux de Zeus*, cit., p. 31, n. 83).

<sup>15</sup> *Ibi*, p. 41.

tradition mythiques et ses cultes sont saturés de sons et de lumières»<sup>16</sup>, in quanto simbolo di «luminosità sovrana»<sup>17</sup>: di qui il suo vigoroso carattere potestativo, confermato dalla tendenza a contrassegnare antichi complessi urbanistici<sup>18</sup>. Il rilievo del fattore verbale costituisce l'elemento centrale anche del successivo approfondimento, con cui si inizia ad entrare nel merito delle questioni relative all'Egitto e al Vicino Oriente (*Quelle théologie du nom au Levant?*). L'assunto di base è che «au Levant, comme en Grèce, le Nom entretient un rapport intim et problématique avec ce qu'il désigne»<sup>19</sup>, e la prova evidente di ciò è offerta dallo stesso tetragramma YHWH, che «par sa simplicité et univocité synthétise et résout, si l'on peut dire, la polyonymie du dieu d'Israël»<sup>20</sup>. Non a caso nel termine σῆμα (= lat. *signum*) coesistono il senso del «segno» e del «sepolcro», con l'invito esplicito a un ricordo attivo del nome del defunto rivolto ai semplici passanti, benché del tutto ignari della sua identità<sup>21</sup>. Vengono quindi sottoposti ad una analisi altrettanto attenta e documentata prima il mondo fenicio e punico (*Astarté Nom de Baal et Tanit Visage de Baal*) e poi il contesto giudaico (*Face à face avec Yahvé*). Ancora una volta viene messa in risalto l'attiguità tra nome, viso, ritratto e immagine, elementi che propiziano l'interazione tra piano umano e transeunte, secondo un procedimento sintetizzato dall'A. nel termine chiave «interopérabilité»<sup>22</sup>. Gli appellativi testimoniano una volontà di avvicinamento, comprensione e comunicazione, funzionale ad abbattere le barriere e propiziare l'indulgenza divina. Proprio come Astarte e Tanit rappresentano l'interfaccia con cui si manifesta Baal, così avviene per Yahweh con l'angelo-messaggero di *Es.* 23,20-25. L'aspetto onomastico e iconografico si integrano a vicenda, garantendo la costante reciprocità di un binomio interattivo, di cui si offrono vari riscontri testuali<sup>23</sup>. Il messaggio conclusivo mette a frutto quanto precedentemente delineato con una *klimax* ascendente (*Pour conclure: trois yeux, quatre ailes, mille noms*). Il riferimento è all'Isis «mirionima», raro attributo che non va inteso solo in senso sincretistico, ma anche in relazione con la fisionomia reticolare, anzi caleidoscopica, della sua figura. Se ne può, dunque, ragionevolmente dedurre che «la litanie des noms donne à voir le réseau des pouvoirs d'Isis, aussi étendus que variés, voire infinis»<sup>24</sup>.

Corredano l'opera il dettaglio dei testi citati, la biobibliografia, comprensiva delle esperienze di studio e delle principali pubblicazioni dell'A., e infine il prospetto riepilogativo delle attività fin qui condotte dall'Unione Internazionale degli Istituti di

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 43.

<sup>17</sup> Così P. Sauzeau, *Les partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes* ("L'Antiquité au présent"), Belin, Paris 2005, p. 50.

<sup>18</sup> Il nome Argo era uno dei più diffusi tra i centri abitati della Grecia antica (Steph. Byz., s.v. Ἄργος).

<sup>19</sup> C. Bonnet, *Les trois yeux de Zeus*, cit., p. 46.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Secondo una prassi costante, non solo del contesto ellenico, ma anche del Vicino Oriente antico. Cfr. in proposito O. Henry - U. Kelp, *Tumulus as Sema: Space, Politics, Culture and Religion in the First Millennium BC* ("Topoi", 27), De Gruyter, Berlin - Boston 2016, e il relativo apparato bibliografico.

<sup>22</sup> C. Bonnet, *Les trois yeux de Zeus*, cit., p. 54.

<sup>23</sup> Ad es. *Num.* 6,24-27 o *Ez.* 39,21-29, con cui si conclude il paragrafo.

<sup>24</sup> C. Bonnet, *Les trois yeux de Zeus*, cit., p. 68. Cfr. inoltre *ivi*, n. 219, il rinvio a L. Bricault, *Isis Myrionyme*, in C. Berger - G. Clerc - N. Grimal (éds.), *Hommages à Jean Leclant* (Études isiaques, Bibliothèque d'Études 106/3), Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1994, pp. 67-86, ripreso e ampliato in Id., *Myrionymy. Les épicles grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis* (Beiträge zur Altertumskunde, 82), Teubner, Stuttgart 1996.

Archeologia Storia e Storia dell'Arte in Roma, che confermano il suo ruolo capitale di tutela e diffusione del nostro prezioso patrimonio culturale. Nel complesso il volume può quindi reputarsi un'evidente testimonianza dello zelo con cui l'*équipe* del progetto MAP sta conducendo la sua ricerca, ancora più utile e proficua per l'annunciata disponibilità sul web dei dati acquisiti, in *open access*<sup>25</sup>.

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

R. Manselli, *L'eresia del male*, terza edizione, introduzioni di Paolo Vian - Alfonso Marini - Felice Accrocca, Fuorilinea, Monterotondo (RM) 2021, ISBN: 9788896551745.

Pubblicato per la prima volta nel 1963; quindi, nel 1980 – in entrambi i casi presso l'editore Morando di Napoli, nella prestigiosa *Collana di Storia* diretta da Arsenio Frugoni –, *L'Eresia del male* di Raoul Manselli s'appresta a divenire un "classico" della medievistica. Prova ne sia la sua terza edizione, edita a trentacinque anni dalla morte, nel 1984, dall'editore Fuorilinea arricchita da tre introduzioni di pregio, firmate da Paolo Vian, Alfonso Marini e Felice Accrocca, allievi dello studioso. Al centro, più che l'eresia catara – come una lettura superficiale potrebbe suggerire –, i grandi mutamenti vissuti in seno alla Chiesa nel delicato passaggio fra XII e XIII secolo, dovuti alla crescente «inquietudine religiosa» nella società del tempo. Come scrive Paolo Vian: «Manselli era convinto che l'eresia catara, una risposta all'eterno problema del male, abbia rappresentato la più grande sfida, la più insidiosa minaccia al cristianesimo medievale in Occidente. L'anti-Chiesa catara, con la sua organizzazione, con la sua capacità di persuasione, con la sua diffusione capillare, permeò molteplici espressioni della vita sociale, politica e culturale dell'Europa fra XII e XIII secolo [...]. Poi, agli inizi del Trecento, scomparve quasi senza lasciare traccia [...]». Il vincitore sarebbe uscito dal conflitto trasformato: «la Chiesa ha dovuto approfondire e rinnovare in direzioni precise il suo bagaglio culturale, ha dovuto modificare profondamente le sue strutture. Domenicani e francescani [...] sono una diretta conseguenza dei catari e non una minore conseguenza ne è l'Inquisizione». Posizioni nette, queste, che non hanno mancato di suscitare un acceso dibattito, sia in ambito italiano, sia a livello internazionale – in particolare, nella storiografia francese –, come fanno, del resto, i grandi libri di storia. *L'eresia del male* fa parte, senz'altro, della rosa; e, benché alcune sue parti sentano, ormai, il peso degli anni, rispondendo alle sollecitazioni d'una medievistica, forse, maggiormente attenta al "fatto religioso" di quella attuale (quantomeno, nell'Accademia italiana) – d'una medievistica, s'intende, che faceva

<sup>25</sup> Un'ardua impresa a detta della stessa A. («travail de Titan»; C. Bonnet, *Les trois yeux de Zeus*, cit., p. 11), ma prevista già dal mese di gennaio del 2021. D'altra parte alcune conclusioni, ancorché formulate *in itinere*, restano un prezioso viatico della ricerca, come la fine del sesto paragrafo, dal taglio palesemente programmatico («un "panthéon" n'est pas la somme des dieux qui le composent, mais bien un réseau de réseaux, un "système complexe" dont les logiques mouvantes de configuration son tracées par les indices onomastiques», p. 41). Una descrizione così icastica della complessità delle trame onomastiche rende di per sé conto dell'opportunità di uno sforzo ingente ma particolarmente produttivo, il cui fine ultimo non si identifica soltanto nell'individuazione di una moltitudine di epiteti divini, ma nella valorizzazione di una loro lettura esegetica, funzionale e semiotica.

del religioso, non necessariamente istituzionale, uno dei suoi oggetti di studio primari –, tale prospettiva non smette d'interrogare, invitando a ulteriori approfondimenti.

L'interesse per l'eresia catara ha accompagnato buona parte della produzione scientifica di Raoul Manselli. Basti pensare a come, ancora nel 1985, a un anno dalla morte, fossero pubblicati postumi tre saggi dedicati all'esame della *Summa auctoritatum*, un testo antieretico conservato nella Biblioteca municipale di Albi. Un interesse, questo, che montava a un quarantennio addietro – e, in particolare, all'incontro con Raffaello Morghen –, che aveva trovato nel 1949 una prima sistemazione in un ampio saggio dedicato al manicheismo medievale, seguito, l'anno seguente, da un profilo dedicato all'eresia e dall'edizione del processo intentato attorno al 1280 a Firenze ai danni di Saraceno Paganelli, cataro e ghibellino. Nel corso degli anni Cinquanta, Manselli si dedicò anima e corpo alle eresie del XII secolo, centrando la propria attenzione, più in generale, sul tema della devianza, della diversità. *L'eresia del male* non fu che la sintesi matura d'un fecondo ventennio di ricerche, in cui lo studioso compendì tanto il proprio interesse per l'aspetto dottrinario di matrice dualistica, quanto la sua interpretazione prettamente religiosa del fenomeno. È così che si spiega la presenza, nel libro, d'un'ampia sezione dedicata in generale alle dottrine dualistiche: dallo zoroastrismo al manicheismo, al priscillianismo al paulicianesimo al bogomilismo, caratterizzanti la prima parte; cui segue la trattazione vera e propria del fenomeno cataro nel suo sviluppo dottrinale, organizzativo, rituale e nei suoi rapporti con la Chiesa romana e la vita politica e culturale del tempo. Manselli condivideva con Morghen il rigetto dell'idea per cui l'eresia medievale non fosse altro che la riproposizione di antiche dottrine, inserendone lo sviluppo all'interno del più generale risveglio religioso dell'Occidente caratteristico dei secoli posteriori al Mille. L'eresia era qualcosa di autoctono. Benché egli stesso si discostasse dal proprio maestro nel riconoscere l'esistenza di chiare influenze balcaniche nello sviluppo dei movimenti ereticali duecenteschi; non a caso, epoca di grande mobilità. Senza dubbio, più accentuata rispetto al periodo precedente.

Oltre a ciò – nuovamente, non diversamente da Morghen –, egli non faceva dell'eresia unicamente una questione economico-sociale, come già era stato per Gioacchino Volpe. Il catarismo – pur legandosi alla denuncia della corruzione del clero, come sottolineato a più riprese da Jacques Chiffolleau – era prima di tutto una questione etico-religiosa. La sua organizzazione territoriale – una vera e propria anti-chiesa, dotata di proprie diocesi – non era che il riflesso d'un sistema di pensiero articolato e compiuto in sé stesso. Non fu l'apparato repressivo messo in campo dalla Chiesa di Roma a bloccare la diffusione, tantomeno la “crociata” scatenata nel Meridione francese: a suo dire, la violenza eliminò, forse, i vertici, ma non la fede del popolo, fondata su una genuina «inquietudine religiosa», latrice d'una «religiosità più intensa e profonda», la quale cominciò a essere minata soltanto dalla nuova proposta mendicante – basti qui ricordare i chiari accenti anti-catari contenuto nel *Cantico a frate sole* –, altrettanto forte e convincente. Tanto il Gesù dei catari era lontano e inaccessibile, quanto quello dei mendicanti – e di Francesco, in particolare – era concreto, avvicinabile, all'insegna di quella che André Vauchez ha efficacemente definito una “religione dell'incarnazione”, impernata sulla «sequela Christi». Il successo della proposta francescana avrebbe segnato la completa emancipazione dei laici in campo religioso; e ciò, nonostante le resistenze d'una Chiesa clericale, tesa a disciplinare ogni aspetto della propria vita. La kenosi si avviava a divenire il tratto dominante della religiosità popolare, relegando la dualità catara a un ruolo minoritario. Francesco, insomma – cui Manselli sarebbe arrivato verso la fine della propria carriera di studio-

so –, si fece promotore d'un cristocentrismo radicale, manifestando una particolare devozione per l'umanità sofferente del Cristo, elemento cardine della redenzione. Si tratta della medesima tensione che avrebbe portato frate Elia, negli anni Trenta, a commissionare a Giunta Pisano una croce dipinta raffigurante il «Christus patiens», sulla scorta di quanto già realizzato da un anonimo bizantino per le benedettine di Pisa solo qualche anno addietro. La riscoperta del *kerygma* gesuano-paolino, incentrato sulla rivelazione d'un Dio svuotato da ogni potere, diveniva la via privilegiata per la contemplazione del Mistero.

*L'eresia del male* percorre quest'itinerario. La sua riproposizione, oggi, è, senz'altro, di stimolo, suggerendo ulteriori piste di lettura. V'è da chiedersi, ad esempio, se e in quale misura la nuova sensibilità mendicante fosse legata all'incremento dei pellegrinaggi – e, in particolar modo, del pellegrinaggio in Terrasanta –, ovvero al diuturno richiamo alla crociata che caratterizzò il papato d'Innocenzo III, per cui la «crux cismarina» si rivelava quanto mai necessaria, e, anzi, perfino urgente, per permettere alla «crux transmarina» di svolgersi nel miglior modo possibile. Non bisogna dimenticare, inoltre, che la definizione dogmatica della transustanziazione risale al concilio lateranense del 1215, con lo scopo – tra le altre cose – di contrastare la diffusione del catarismo. Senza, per questo, allontanare la pietà popolare dal desiderio di visitare i Luoghi Santi. La devozione per il Cristo-uomo si accompagnava al diffondersi d'una religiosità imperniata sulla riproposizione del Vangelo della Passione. Un Vangelo – s'intende – assai più letto e conosciuto del secolo precedente; e ciò, nonostante il tentativo di alcuni movimenti di farne un'arma contro la Chiesa papale. Un Vangelo che – a discapito delle tendenze gnostiche di matrice catara – spingeva verso una meditazione profonda sull'umanità di Cristo, sul significato redentivo della Passione, sulla sua morte e Resurrezione, incontrandosi e amalgamandosi con le aspirazioni penitenziali che permeavano la società. Si tratta di temi solo accennati nell'opera manselliana, forieri di ulteriori sviluppi, che confermano la bontà seminale de *L'eresia del male*; temi dai quali partire per fornire una nuova chiave interpretativa d'un periodo di grande fervore e, se vogliamo, di forti sperimentazioni, rientranti nella più generale «inquietudine religiosa» di cui parlava lo studioso, capace di tenere conto di tutti i fattori in campo – quelli religiosi non meno di quelli culturali, politici ed economici –, sul cui approfondimento non è ancora possibile – né mai lo sarà – mettere la parola fine.

Antonio Musarra (Sapienza Università di Roma)  
antonio.musarra@uniroma1.it

Paolo Zanini, *Il "pericolo protestante". Chiesa e cattolici italiani di fronte alla questione della libertà religiosa (1922-1955)*, Le Monnier - Mondadori Education, Milano 2019, pp. VII-295, ISBN: 9788800749312.

Edito nell'agosto del 2019, il lavoro di Zanini (Professore associato di Storia Contemporanea presso il Dipartimento di Studi Storici dell'Università degli Studi di Milano) è una ricostruzione, assai ben documentata, dell'anti-protestantesimo cattolico. Supportato da numerose e varieghe fonti archivistiche (provenienti sia da autorità statali, centrali e periferiche, che ecclesiastiche oltre che della Chiesa Valdese) nonché da una ricca bibliografia e da un altrettanto corposo apparato di note in calce, Zanini affronta il tema considerandolo come un elemento di lunga durata dal quale

derivano non poche delle difficoltà che ancora oggi si possono incontrare in Italia nel garantire a tutti i cittadini una reale e piena libertà religiosa. La quale, più che da un principio universalmente sancito, è dipesa e dipende spesso dalla benevolenza dei governi di turno. Inoltre, egli individua la caratteristica fondamentale dell'anti-protestantesimo nel fatto che, a differenza dell'antisemitismo, esso abbia sempre mantenuto una dimensione prevalentemente pastorale. Ovvero, esso nasce in relazione alla presenza e all'attivismo degli evangelici anche se il cosiddetto "pericolo protestante" viene spesso e volentieri ingigantito da parte cattolica. Per questo motivo, per comprendere al meglio la linea evolutiva delle varie campagne anti-protestanti promosse dal clero cattolico, secondo l'autore, è necessario osservare non solo l'evoluzione del rapporto Chiesa-modernità ma anche le trasformazioni interne al protestantesimo italiano e ai suoi tentativi di evangelizzazione.

Questo viene effettuato affrontando, in maniera unitaria, tre argomenti che, a prima vista, appaiono distinti: la presenza e il consolidamento delle Chiese evangeliche nell'Italia del secondo Ottocento e dei primi due decenni del Novecento; la conseguente reazione cattolica alla diffusione e al proselitismo evangelico; il comportamento dello Stato italiano attraverso i cambiamenti legislativi e le politiche messe concretamente in atto nei confronti delle comunità protestanti. Quest'ultimo punto, rileva Zanini, è anche quello che ha avuto minor fortuna da un punto di vista storiografico, essendo stato indagato soprattutto in sede storico-giuridica.

Nell'introduzione l'autore espone bene come la polemica anti-protestante sia, in seno al pensiero cattolico, un elemento, oltre che di lungo periodo, come si diceva in precedenza, addirittura costitutivo. E questo dalla nascita della Riforma fino alla seconda metà del Novecento per poi lasciare il passo, in tempi a noi più recenti, ad un dialogo sia pure non sempre accettato facilmente dai settori più conservatori delle gerarchie cattoliche. In questo grande arco di tempo, l'anti-protestantesimo ha quindi assunto significati diversi fra loro nelle varie circostanze. Ridestatosi all'indomani della Rivoluzione francese, è divenuto quindi uno dei tratti più caratterizzanti dell'intransigente cattolicesimo ottocentesco e successivamente uno dei motivi ricorrenti della polemica cattolico-reazionaria nel Risorgimento e all'indomani dell'Unità, quando gli evangelici iniziarono a diffondersi nell'intero territorio nazionale. Attenuatosi verso la fine del XIX secolo, l'anti-protestantesimo cattolico ricomparve nel primo decennio del nuovo secolo, in occasione del Modernismo, quando iniziarono a stabilirsi rapporti fra esponenti di questa corrente ed ambienti evangelici. Dopo la Prima Guerra Mondiale l'anti-protestantesimo crebbe esponenzialmente tanto che fu nel periodo compreso tra i primi anni Venti e la prima metà degli anni Cinquanta che l'ostilità contro i protestanti e il loro proselitismo (vero o supposto) ebbe una notevole rilevanza. Tanto da andare ad incidere anche sull'atteggiamento degli apparati statali nei confronti delle minoranze religiose e quindi sulla stessa legislazione in materia di libertà di culto. Atteggiamento che rappresenta quindi un aspetto non trascurabile nella più complessa evoluzione dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica in Italia fin dall'epoca liberale.

Ed è proprio su questo periodo, che comprende gli anni del Regime Fascista e il primo decennio dell'Italia Repubblicana (1922-1955) che il volume di Zanini insiste particolarmente. Questo perché, fu proprio con l'avvento del Fascismo che le forze cattoliche iniziarono a giovare di un aiuto sistematico da parte dei pubblici poteri nella loro azione anti-evangelica. Anche se bisogna ricordare come le Chiese protestanti per Mussolini furono sempre una pedina di scambio nei suoi rapporti con la Chiesa di Roma. Una situazione che rimase poi sostanzialmente immutata durante

la prima legislatura repubblicana (1948-1953) stante sia la continuità delle politiche anti-evangeliche e sia delle strutture burocratiche e del personale di epoca fascista. Nonché anche l'immutata posizione della Santa Sede e dell'episcopato, in grado di influenzare direttamente la politica italiana visti i rapporti assai stretti fra le gerarchie cattoliche e i vertici della Democrazia Cristiana, il partito di governo. Anzi, questa ostilità anti-protestante divenne una componente non secondaria di quel clima confessionale denunciato all'epoca da molti osservatori laici. Si può anzi ben dire come la normativa anti-protestante possa rappresentare uno degli esempi più emblematici della continuità dello Stato tra fascismo e repubblica. Fu solo a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta (1955-1958) che, grazie ad alcune sentenze della Corte Costituzionale, avvenne lo smantellamento degli aspetti più illiberali della normativa sui culti. Inoltre, con la fine del pontificato di Pio XII e con l'avvento di Giovanni XXIII (1958) la Chiesa cattolica passò dal desiderio di "riconquista" cattolica della società ad un diverso e meno conflittuale rapporto con la modernità. Per tutto questo ordine di cose, Zanini pone quindi il triennio 1955-1958 come conclusione della sua ricerca. Facendo comunque ben attenzione al fatto che i casi di intolleranza religiosa e di boicottaggio da parte dei pubblici poteri sono proseguiti, sia pure in maniera minore ma comunque significativa, anche nei decenni successivi. Basti il fatto che manca ancora oggi una legge sulla libertà religiosa, rimanendo invece ancora in vigore la legislazione fascista sui culti ammessi del 1929-1930.

Da una rapida rassegna sugli studi precedenti, inseriti nella sua introduzione, si può evincere come il volume di Zanini si vada pertanto ad inserire bene all'interno di una consolidata tradizione storiografica, rafforzatasi soprattutto nell'ultimo ventennio. Costituendo quindi un elemento di novità relativamente sia all'inquadramento cronologico che al punto di osservazione. Su quest'ultimo bisogna riconoscere all'autore un costante sforzo per analizzare le elaborazioni e le decisioni delle autorità centrali, sia vaticane che politiche, nonché le loro ricadute in periferia, sulla vita delle varie comunità evangeliche e sulle relazioni tra gerarchie cattoliche e poteri periferici dello Stato. Uno sforzo reso possibile dalla consultazione di un gran numero di archivi locali (ecclesiastici e civili). La conclusione cui giunge Zanini è che la situazione della libertà religiosa in Italia è ancora oggi ben diversa e lontana da quella esistente nelle democrazie liberali più consolidate. Non a caso, l'ecumenismo cattolico italiano, che inizia a formarsi proprio quando il volume si arresta, è molto più fragile di quello dei Paesi dell'Europa centro-occidentale. Infatti, il passaggio dalle campagne anti-protestanti alle iniziative ecumeniche fu molto rapido, senza soluzione di continuità e spesso coinvolgendo gli stessi protagonisti che avevano sì conoscenza del mondo evangelico ma in un'ottica polemica e pregiudiziale. E si ritrovarono quindi a tentare un dialogo senza aver ripensato adeguatamente alle precedenti posizioni. Come nel caso di Iginio Giordani, intellettuale sensibile e direttore della rivista "Fides" negli anni '30, sul quale esiste una bibliografia abbastanza ampia ma che si concentra quasi esclusivamente sui periodi successivi agli anni del regime. Ovvero sulle esperienze relative al movimento dei focalarini e alle aperture ecumeniche di cui fu protagonista a partire dagli anni Cinquanta e, più compiutamente, nel decennio successivo. Risultando, al contrario, alquanto sommaria quando fu, tramite la sua rivista, una voce particolarmente autorevole in ambito anti-protestante, alternando informazione e acculturazione alla polemica spicciola e spesso greve nei confronti della presenza e del proselitismo evangelico in Italia.

*Daniele Rampazzo (Sapienza Università di Roma)*  
daniele.rampazzo@uniroma1.it

Claudia Santi - Ennio Sanzi (eds.), *“Santo” e “Santità”. Roma Grecia Tarda Antichità Buddhismo*, Lithos, Roma 2020, pp. 189, ISBN: 9791280197153.

Il volume miscellaneo *“Santo” e “Santità”. Roma Grecia Tarda Antichità Buddhismo* riporta gli atti ampliati del panel *“Santo” e “santità” nelle civiltà classiche e nella Tarda Antichità pagana e cristiana* che si è svolto il 17 gennaio 2018 presso la Biblioteca Angelica di Roma nell’ambito della II edizione dei “Cantieri dell’agiografia”, organizzata dalla AISSCA (Associazione Italiana per lo Studio della Santità, dei Culti e dell’Agiografia) e dal CESA (Centro Europeo di Studi Agiografici).

Aprire il volume una stringata prefazione dei due curatori, nella quale si dà conto della nascita del panel e del conseguente volume, e dove si specifica che sulla tematica presentata non si tenta di dare “una risposta esauriente volta a ricevere un unanime consenso, quanto piuttosto di esporre [...] i risultati degli itinerari di ricerca di specialisti” (pp. 9-10).

Un’introduzione più approfondita è delegata ad Alberto Camplani, *discussant* del panel del 2018, e al suo contributo *Hagiois hagiastheis hagiasmasi. Un’introduzione* (pp. 11-17). Per esemplificare le difficoltà di un cantiere di studi aperto, l’autore parte dalla locuzione greca, tradotta come “santificato da sante santificazioni”, e dal testo che la contiene (PGM IV 475-829), variamente intitolato dagli editori a seconda dell’interpretazione che gli si è data (“Liturgia di Mithra”, “Ricetta di immortalità”, “Liturgia di Pshai-Aiôn”). Come ben messo in luce dall’autore, l’utilizzo del medesimo termine, ἅγιος, da parte di operatori rituali appartenenti alla stessa *koinè* linguistica ma con retroterra culturali e religiosi ben differenziati, pone delle questioni di metodo, sulle quali ritorneremo in sede di conclusioni.

Il primo contributo è quello di Claudia Santi che si intitola *Ambiti della sanctitas nella Roma Antica. Aspetti semantici e storico-religiosi* (pp. 19-52). Il tentativo di ricercare una definizione della *sanctitas* in ambito romano si scontra con il problema di inquadrare in categorie romane un termine che rischia una doppia sovrapposizione: con il nostro concetto di santità e con quello greco, conosciuto da quasi tutte le nostre fonti. Scandagliando fonti e metodologie che vanno dalla linguistica comparata al diritto romano, l’autrice riesce a delimitare lo spazio semantico della *sanctitas* dove «coesistevano due significati: uno religioso-giuridico e uno etico-religioso» (p. 52). Di particolare interesse è poi la messa a fuoco del periodo augusteo come cruciale momento di riformulazione, anche linguistica, del concetto, quando venne coniato il termine *sacrosanctitas* per indicare la *sanctitas* dei tribuni acquisita da Augusto, ormai vitalizia e non più legata alla carica come nel periodo repubblicano.

Segue il contributo di Carmine Pisano, intitolato *Hósios e hágios nei testi greci. Per un’analisi storico-comparativa della “santità”* (pp. 53-64). Dopo una breve introduzione metodologica, dove si fa riferimento ai classici dell’antropologia culturale, l’autore passa in dettagliata rassegna i due gruppi lessicali riportati nel titolo del contributo. Per il primo gruppo, viene ricostruito uno spettro semantico che coinvolge sia i rapporti umani che le relazioni fra le divinità e in particolare all’aggettivo ὅσιος si riconosce un significato che «esprime una *agency* che deriva dalla legge divina» (p. 59). Il secondo gruppo, che analizza le attestazioni precedenti alla Settanta, ha uno spettro di significati vicini al «rispetto timoroso» (p. 60, il verbo ἄζομαι) oppure, come nel caso di ἅγιος, poteva indicare l’inviolabilità di un luogo di culto.

Il contributo di Ennio Sanzi si intitola *L’epiclesi sanctus/sancta e le divinità dei “culti orientali”. Preliminari osservazioni storico-religiose* (pp. 65-74). Dapprima vengono analizzate alcune epigrafi relative a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus,

quindi alcune fonti cruciali per ricostruire il quadro del culto di Iside. I primi risultati della ricerca sembrano legare le epiclesi *sanctus/sancta* ad una funzione soteriologica della divinità: in particolare nelle *Metamorfosi* di Apuleio, l'alternanza fra le epiclesi *regina* – datasi dalla dea stessa – e *sancta* – al momento dell'invocazione finale di Lucio – potrebbe indicare, ma l'autore è molto cauto, che l'epiclesi *sancta* ebbe uno specifico campo d'azione relativo al rapporto fra l'orante e la *salus* sperata.

Il quarto contributo è di Philippe Luisier e si intitola *Le concept de sainteté dans la tradition copte. Bref aperçu de l'origine des mots et de leur traduction en arabe* (pp. 75-84). In apertura del saggio, dopo aver richiamato l'ambito culturale cristiano e specificatamente egiziano, l'autore delimita l'ambito linguistico ai lemmi copti: *ouop*, *ouaab* (sah.) e *ouab* (boh.) (che traducono il greco *hágios*) e *ʿp̄bbo* (sah.) e *toubō* (boh.). Partendo dal trilittero geroglifico *w'b* che aveva uno spettro di significati relativi alla purità, si ricostruisce, anche grazie alla traduzione dei testi biblici e alla continua sponda con il greco, un «champ sémantique [...] vaste» (p. 79) dei termini copti relativi alla santità, in peculiare relazione con il termine grecopto (*grécopte*) *ῥᾱῖος*. Le traduzioni in arabo continuano a testimoniare questa ampiezza semantica giacché sono diverse le radici – *qds* e *thr* le principali – che formano i lemmi utilizzati dai traduttori.

Segue Claudia Tavolieri con il saggio *Dal santo al santo monaco. Alcuni modelli di santità nella Siria cristiana tardoantica* (pp. 85-95). Dopo aver chiarito che il santo monaco, sebbene il prevalente, non è l'unico modello di santità siriana, l'autrice mette bene in evidenza come nei testi agiografici si faccia «ricorso a una terminologia che riflette l'esigenza di acquisire la conoscenza per mezzo del racconto edificatorio» (p. 88). La successiva analisi di alcuni brevi testi agiografici evidenzia il peculiare rapporto fra città e campagna sul quale si costruisce questo modello di santità monastica e anacoretica, che infine, dopo Calcedonia, verrà veicolato all'interno della chiesa monofisita, oltre che all'agiografia, anche dalla martirologia.

Gli ultimi tre contributi costituiscono, rispetto al *panel* del 2018, la parte ampliata della pubblicazione; il primo di essi è di Sílvia Márcia Alves Siqueira e si intitola *A santidade feminina e o silêncio das mulheres. Mártires, aristocratas, imperatrizes no Ocidente latino (sécs. iv-v d.C.)* (pp. 97-115). Dopo aver messo in luce come il problema principale nello studiare la santità femminile è lo sguardo maschile che contraddistingue le fonti a nostra disposizione, l'autrice si concentra su due modelli di santità femminile. Il primo riguarda le donne della casa imperiale costantiniana, la cui vicinanza fisica e simbolica con i santi martiri delle recenti persecuzioni di Diocleziano, aiuta «a compreender como os costumes e as tradições no mundo romano estavam em pleno processo de transformação» (p. 108). Il secondo modello riguarda le donne dell'alta aristocrazia romana, le quali, incorporando i modelli della santità ascetica, rappresentano «um modelo ideal de mulher que aprende sobre não ser reconhecida por sua benemerência, mas pela lição de humildade» (p. 111).

Il penultimo contributo del volume è di Angela Prinzi e si intitola *Dal santo martire al santo asceta. Modelli di santità nella grecità tardoantica* (pp. 117-136). L'autrice passa in dettagliata rassegna le fonti per analizzare la costruzione del modello del santo martire, intrecciando da un lato la costruzione di un sempre più preciso linguaggio della santità, dall'altro la costruzione letteraria e agiografica di *topoi* gravitanti tutti intorno all'*imitatio Christi*. La fine delle persecuzioni e il conseguente esaurimento del modello del santo martire, portò all'elaborazione di altri modelli di santità: il confessore, l'asceta e il folle. Minoritario l'ultimo e diretto discendente del martire il secondo, la figura del confessore (ὁμολογητής), cioè colui che confessa

continuamente la sua fede, è di estremo interesse per lo studio dei modelli di santità: elaborata tra III e IV sec., rappresenta icasticamente la fase di passaggio dalla persecuzione alla normalizzazione del cristianesimo.

Chiude il volume il saggio di Antonio Salvati, *Santo e santità nel buddhismo. Aspetti morfologici e modelli di santità* (pp. 137-157). Partendo dal *milieu* indiano, l'autore tenta una prima indagine morfologica, segnalando la mancanza di un unico termine per tradurre "santità", laddove il termine *Ārya*, presente in molta parte del testo buddhista, è maggiormente tradotto come "nobile", piuttosto che "santo". Analizzando, invece, i modelli di santità, l'autore dà conto di strutture stratificate e complesse, ricostruite attraverso lo sviluppo storico di buddhismi anche diversi e concorrenti fra loro. In conclusione, l'autore analizza l'annosa questione della divinità nel buddhismo, concludendo che «il cammino di ascesi del *Bodhisattva* testimonia [...] l'esempio più concreto di una santità che è in rapporto con l'Assoluto» (p. 157).

In sede di conclusione, tentando di riannodare i molteplici fili dei contributi, conviene ripartire dalle questioni sollevate da Alberto Camplani: «come è possibile condurre una ricerca sulla santità in prospettiva storico-religiosa, che tenga conto da una parte del concetto di "santità" quale si è sviluppato nella varietà dei suoi esiti in ambito cristiano, e dall'altra dei termini, realtà, concezioni comparabili in altre culture, a partire da quelle in cui il giudaismo e il cristianesimo sono stati inizialmente ospitati, per giungere fino a quelle distanti da questi due fenomeni, come gli ambienti di diffusione del buddhismo?» (pp. 13-14). Questa divisione fra santità cristiana, da un lato, e santità altre, dall'altro, andrebbe riformulata in una tripartizione: a) santità cristiana; b) santità nelle culture di accoglienza del cristianesimo; c) santità altre. Questa ulteriore suddivisione delle culture non cristiane è suggerita dalle metodologie applicate nei tre contributi deputati alla antichità non cristiana (Santi, Pisano, Sanzi): il dato linguistico è un collegamento sicuro alla santità cristiana e pone il principale discrimine rispetto a culture altre come quella buddhista, dove, come è messo in luce nel contributo di Antonio Salvati, è impossibile trovare una parola equivalente. Non che, come visto, *sanctus* avesse lo stesso significato nella Roma arcaica o augustea e nel cristianesimo, tuttavia l'utilizzo nelle fonti dello stesso gruppo di lemmi giustifica di per sé la comparazione; altra giustificazione va cercata per la comparazione con il buddhismo e il ricorso a "modelli di santità" fatto nel contributo relativo va in questa direzione. Così riteniamo di poter riassumere i punti di contatto fra santità cristiana e buddhista: a) entrambi i modelli hanno un fondatore da imitare; b) entrambi i modelli si basano su cosmologie che, in un modo o nell'altro, svalutano la corporeità; c) entrambi i modelli universalizzano la mediazione fra l'elemento metastorico (Dio o l'Assoluto) e il tempo storico, nel senso che la santità è una condizione possibile per tutti. Posto che questi punti qui rapidamente elencati sono da sottoporre a dubbio critico e perciò perfettibili, è fuor di dubbio che questi modelli divergono, ad esempio, dalla nozione di *sanctitas* del tribuno della plebe che, al contrario, ci rimanda ad una dimensione giuridico-religiosa tutta interna alle dinamiche della città e del conflitto fra patrizi e plebei. Riteniamo che questo modello di santità giuridico-religiosa andrebbe tenuto ben da conto se, come sembra, l'intento di questa prima incursione multidisciplinare è quello di ragionare intorno ad una categoria di "santità" che non sia semplicemente quella cristiana filologicamente e storicamente approfondita, quanto una categoria etica che, seppur prenda inevitabilmente le mosse da quella cristiana, permetta di comprendere i differenti e possibili rapporti di identificazione e separazione fra singolo (vivente e non) e ordinamento religioso, in una tensione fra dinamiche storiche e ancoraggio metastorico.

Queste considerazioni rappresentano, a nostro avviso, la miglior prova della ricchezza delle prospettive di ricerca presentate in questo volume e rappresentano un auspicio affinché siano organizzate ulteriori sessioni di studio e di confronto, allargando il più possibile l'orizzonte ad altre realtà culturali, anche lontane, onde saggiare e affinare la categoria di santità.

Gianmarco Grantaliano (Sapienza Università di Roma)  
gianmarco.grantaliano@uniroma1.it

Santiago Montero, *Prodigios en la Hispania romana. Rayos, terremotos, epidemias, eclipses*, Guillermo Escolar Editor, Madrid 2020, pp. 350, ISBN: 9788418093586.

Il volume *Prodigios en la Hispania romana. Rayos, terremotos, epidemias, eclipses* è il risultato di tre anni di ricerca condotta da Santiago Montero sopra il tema della divinazione nella Hispania. Questa ricerca e la presente monografia si iscrivono in una solida tradizione di studio sul prodigio romano che dagli anni '80 si è andata sempre più arricchendo di diversi studi: alcuni di questi hanno fornito vere e proprie liste dei prodigi con le relative fonti antiche, altri hanno tentato sguardi più o meno d'insieme.

Montero dà conto della tradizione di studi sul tema in una lunga e corposa *Introduzione* all'interno della quale esplica sin da subito le due direttrici che sorreggono il libro. La prima è il passaggio, già avvertito da Raymond Bloch, dal "prodigio" al "prodigio-presagio" negli anni della seconda guerra punica: mentre per il primo periodo repubblicano il prodigio aveva un significato solo negativo, di rottura della *pax deorum*, dopo la guerra annibalica il prodigio comincia a diventare annuncio e manifestazione del futuro. Il duplice corollario di questa prima direttrice è la progressiva privatizzazione del prodigio da parte dei capi militari e la parallela perdita di importanza della *procuratio* a favore dell'*interpretatio*, spesso affidata ad operatori rituali specializzati, aruspici in testa. La seconda direttrice è il tentativo in buona parte innovativo di costruire una storia del prodigio in ambito provinciale, giacché la maggior parte degli studi si è occupata di prodigi di ambito italico. A tal fine, in coda all'introduzione, l'autore fornisce un'utile lista di tutti i prodigi provinciali, esclusi quelli iberici trattati nel dettaglio nel volume.

Il libro si divide in tre parti, dedicate rispettivamente alla repubblica, all'impero e all'Hispania cristiana e visigota. I primi quattro capitoli della prima parte prendono in esame gli anni della seconda guerra punica: all'analisi del prodigio del bambino di Sagunto fanno seguito il denso capitolo sul *dux* L. Marcio Settimo e poi i due su Scipione Africano relativi alla presa di *Carthago Nova* e alla battaglia di Ilipa. Il quinto capitolo analizza il prodigio della (probabile) eclissi di luna durante la ritirata romana dall'assedio di *Pallantia* all'interno delle guerre numantine. I successivi tre capitoli si occupano del periodo della guerra sertoriana: all'*omen mortis* di Decimo Lelio, luogotenente di Pompeo, e al terremoto di *Corduba* segue un denso capitolo sull'attività religiosa di Sertorio. La prima parte del volume si chiude con l'analisi di due noti episodi prima della battaglia di Munda: la fuga delle aquile dall'accampamento di Pompeo a quello di Cesare annunciava la vittoria di quest'ultimo così come il prodigio della palma annunciava la continuità con Cesare nell'ascesa al trono di Ottaviano.

La seconda parte si apre con tre capitoli che analizzano tre prodigi avvenuti sotto il principato di Augusto: la caduta di un fulmine sopra ad uno schiavo che precedeva

la lettiga dello stesso Augusto durante le guerre cantabriche, la nascita di una palma su di un altare a *Tarraco* e il fulmine caduto a *Bracara Augusta*. Quindi, dopo un breve capitolo sull'avvistamento di un tritone e di una nereide presso *Olisipo*, in Lusitania, sotto il principato di Tiberio, seguono tre capitoli su Galba, dedicati a differenti *omina imperi*: la rapidissima canizie di un fanciullo che assisteva il futuro imperatore in un sacrificio, la caduta di un fulmine su di un lago in Cantabria e il connesso ritrovamento di dodici asce, il ritrovamento di un anello con l'immagine di Vittoria, il parto di una mula e l'arrivo di una nave piena d'armi senza equipaggio nel porto di *Dertosa*. Infine, dopo l'*omen mortis* di Larzio Licinio presso le *fontes Tamarici*, l'ultimo capitolo della seconda parte si chiude interrogandosi sul «silencio de las fuentes» nel periodo fra Traiano e Teodosio. La minor presenza di soldati, ambiente solitamente ricco di prodigi, dovuta alla demilitarizzazione della provincia ordinata da Vespasiano è sicuramente una causa di questo silenzio ma, come fatto notare dall'autore, non può essere l'unica ragione. Oltre a imperatori iberici come Traiano e Adriano, in quegli anni ci furono eventi degni di nota e passabili di interpretazione prodigiosa: accanto alla peste antonina e alle invasioni delle tribù berbere sotto Marco Aurelio, Montero si sofferma sui terremoti che si verificarono in Hispania testimoniati dalle più recenti ricerche archeosismologiche.

La terza parte del volume è più breve delle due precedenti e strutturata in maniera diversa: invece che far corrispondere un capitolo per ogni singolo prodigio preso in esame, l'autore predilige una trattazione più generale non essendo la tarda antichità il periodo cronologico prediletto della ricerca. Tuttavia anche in quest'ultima parte, divisa in due capitoli sulla cristianità e sui regni visigoti, l'autore riesce a mettere a fuoco alcuni punti salienti del passaggio fra paganesimo e cristianesimo come l'utilizzo non immediato e a volte contestato da parte dei Padri della Chiesa della parola *miraculum* e la localizzazione dei *miracula* quasi sempre in chiese o monasteri. Metodologicamente interessante, inoltre, è l'incrocio fra alcune eclissi di luna, ricostruite su dati astronomici, e lo scambio epistolare fra il re visigoto Sisebuto e Isidoro di Siviglia.

Come si evince da questa rapida descrizione dei contenuti, il volume è vario e ricco, non limitandosi mai la discussione all'ambito iberico ma muovendosi con grande erudizione all'interno della storia delle religioni del mondo antico, soprattutto latino. L'oggetto di studio impone all'autore differenti tipologie di analisi alle quali si aggiunge un quadro temporale di non poca vastità dato che va dalla fine del III sec. a.C. alle soglie dell'invasione araba dell'inizio del VIII sec. d.C. Particolarmente interessante è il tentativo di leggere in prodigi nella veste di segni di comunicazione tanto all'interno della latinità quanto nell'ambito iberico non romano (punico, iberico e celtiberico). Purtroppo, per la difficoltà di ricostruire le religioni celtica e iberica con la stessa precisione di quella romana, il tentativo non sempre riesce a superare la coltre delle suggestioni. Quando ci riesce l'interpretazione è sempre ben ponderata e di grande interesse, come nel caso della cerva di Sertorio o della suggestiva ipotesi di leggere il dio celtico *Taramis* dietro lo *Iuppiter Tonans* cui Augusto consacrò un tempio per lo scampato pericolo. In alcuni casi, quando il prodigio è scarsamente attestato dalle fonti, l'autore si addentra in dissertazioni erudite che partono da quel singolo episodio per abbracciare un particolare aspetto della cultura antica. Esempi di ciò sono la disquisizione sulla *procuratio* dei fulmini che prende le mosse dal fulmine di *Bracara Augusta* (attestato solo da una fonte epigrafica, tra l'altro, mutila) o il rapporto fra evento naturale e prodigio, affrontato sotto due punti di vista nei capitoli sul tritone e la nereide di *Olisipo* e in quello sulle *fontes Tamarici*. La differenza di

metodologie e interpretazioni tra questi prodigi e quelli più schiettamente politici, come quelli legati alle due guerre e a Galba, mette in evidenza l'unica pecca di questo libro: l'organizzazione del materiale. La scelta di procedere per ordine cronologico nell'esposizione dei prodigi è poco felice poiché non permette di apprezzare fino in fondo l'evoluzione interna dei differenti significati, non esclusivamente politici, che i prodigi potevano assumere. Sarebbe stato forse più funzionale alla costruzione di una fenomenologia del prodigio provinciale, ripartire in differenti tipologie i singoli prodigi esaminati, operando, in questo senso, uno sforzo maggiore sulle nostre categorie ermeneutiche.

Tuttavia, è bene sottolinearlo, queste considerazioni d'insieme non intaccano minimamente il valore e la profondità delle analisi dei singoli episodi, il che rende questo volume uno strumento indispensabile per chiunque voglia tracciare la storia religiosa della Spagna. Auspichiamo che altri studiosi vogliano seguire la strada intrapresa da Santiago Montero e accingersi così a studiare i prodigi in ambito provinciale, con la consapevolezza che la religione, e soprattutto il prodigio come evento denso di senso, erano gli ambiti prediletti della comunicazione interculturale fra mondo romano e le differenti culture con le quali questo entrava in contatto *nei territori* di queste stesse culture. Conseguentemente l'analisi dovrà sempre più aprirsi alle dinamiche di contatto e di comunicazione su due livelli, quello romano e quello indigeno, molto spesso anche consapevoli l'uno dell'altro.

Gianmarco Grantaliano (*Sapienza Università di Roma*)  
gianmarco.grantaliano@uniroma1.it

Francesco D'Angelo, *Il primo re crociato. La spedizione di Sigurd in Terrasanta*, Laterza, Bari - Roma 2021, ISBN: 9788858143803.

Francesco D'Angelo è un giovane storico ormai affermato, esperto soprattutto di storia dei Vichinghi e della Scandinavia. Al suo attivo, oltre a molte pubblicazioni in rivista in Italia e all'estero su diversi temi (mi piace ricordare quelli sulla concezione della regalità di Federico II di Svevia), ha un altro libro sul suo ambito preferito, *"In extremo orbe terrarum". Le relazioni tra Santa Sede e Norvegia nei secoli XI-XIII* (Nuova Cultura, Roma 2017). In Italia pochi si occupano con competenza della storia dei popoli scandinavi, soprattutto nel passaggio dalla loro religione tradizionale al cristianesimo, quindi queste pubblicazioni sono molto utili per gli storici e per un più ampio pubblico colto.

In questo libro D'Angelo presenta un personaggio davvero importante per la Norvegia da poco cristianizzata, il re Sigurðr (così citato nel libro, meno che nel titolo) Magnúson, che fece una spedizione in Terrasanta negli anni immediatamente successivi alla presa di Gerusalemme da parte dei cristiani (1099) e alla costituzione del Regno di Gerusalemme, da cui gli derivò il soprannome di Gerosolimitano. La spedizione, durata dal 1107 al 1111, è notevole nell'ambito della storia scandinava, ma va inoltre notato che Sigurðr – come dice il titolo del libro – fu il primo re *crucesignato*, poiché nessun sovrano europeo aveva preso la croce nella prima crociata.

Il libro conduce progressivamente al protagonista. L'*Introduzione* si sofferma sulle fonti medievali e sulla storiografia moderna; il *Preludio* (cap. I) traccia un profilo dei vichinghi, delle loro spedizioni, delle loro conquiste, delle loro navi, dell'impressione che suscitavano negli scrittori dell'Europa cristiana e del mondo musulma-

no, per arrivare alla loro conversione al cristianesimo tra X e XI secolo, cosa che per loro significò anche l'introduzione della scrittura. L'ultimo paragrafo si sofferma sulla guardia variaga, i guerrieri scandinavi «al servizio dell'imperatore d'Oriente» (p. 31) e sui molteplici contatti che legarono la Scandinavia all'impero bizantino. Il cap. II, *L'avventura comincia*, esamina dettagliatamente le caratteristiche e la motivazione dell'impresa di Sigurðr, nella quale si mescolano le tradizioni vichinghe del viaggio guerresco e le motivazioni penitenziali della spedizione gerosolimitana, sempre con occhio attento anche alle fonti "poetiche" degli scaldi, che celebravano le imprese regie. Infine, dopo lunghi preparativi, la spedizione parte e fa sosta in Inghilterra per superare i mesi invernali, sconsigliati per la navigazione. Il secondo inverno – siamo al cap. III, *Sulla via dell'Occidente* – fu passato in Galizia (in maniera meno pacifica che in Inghilterra), poi i norvegesi sbarcarono più a sud, nell'attuale Portogallo, in zona musulmana, dove, occupato un castello, Sigurðr avrebbe fatto uccidere tutti gli occupanti perché avevano rifiutato la conversione al cristianesimo. Prima di giungere a Gerusalemme, le tappe furono varie: Lisbona, poi, attraversato lo stretto di Gibilterra, le Baleari e la Sicilia, dove Sigurðr, solo secondo le saghe, avrebbe incontrato Ruggero II d'Altavilla, allora non ancora re (cap. IV, *Nel cuore del Mediterraneo*), per giungere in Terrasanta tra estate e autunno del 1110, accolto a Giaffa da Baldovino I re di Gerusalemme: una «spedizione militare con valenza penitenziale» (p. 47). Il cap. V (*L'ombelico del mondo*) è dedicato al periodo trascorso in Terrasanta, cercando di verificare le notizie delle diverse fonti, talora contrastanti. Per prima cosa il pellegrinaggio al Santo Sepolcro, con la guida dello stesso re Baldovino. Poi l'impresa guerresca, da *crucesignato*: la conquista di Sidone, in sinergia con le truppe del re di Gerusalemme: «dalla reciproca intesa tra Sigurðr e Baldovino non scaturì soltanto il saccheggio di una città musulmana, ma una effettiva e concreta espansione territoriale del regno di Gerusalemme» (p. 127).

Il viaggio dei norvegesi, «una sorta di periplo del mondo conosciuto» (p. 4), non si conclude in Terrasanta, perché Sigurðr incontra l'imperatore Alessio I Comneno nella grande città di Costantinopoli, ben nota a mercanti e guerrieri scandinavi, che – come detto – costituivano la guardia variaga, e anche qui il re norvegese è accolto con grandi onori (cap. VI, *La regina delle città*). Dopo circa un anno di sosta, Sigurðr e i suoi ripartirono per la loro patria, scegliendo la via di terra e lasciando la flotta in dono al *basileus* bizantino. I crociati norvegesi passarono per Bulgaria, Ungheria, Pannonia, Germania, Danimarca, accolti da duchi e re, finché nell'estate 1111 arrivarono in Norvegia, dove raggiunsero una grande fama (cap. VII, *Epilogo*).

Fin qui, riferita dal recensore in grande sintesi, la storia dell'impresa gerosolimitana di Sigurðr raccontata da Francesco D'Angelo. Ma il pregio di questo libro non è soltanto quello di aver presentato, con dovizia di particolari, un episodio poco frequentato dalla nostra storiografia e ancor meno presente nel panorama editoriale. Quello che ne fa uno studio pregevole è la grande attenzione alle fonti – scaldi, saghe, cronache e storie latine di autori europei non scandinavi – ed il procedere sempre non solo dal loro racconto, ma soprattutto dal loro confronto critico, districandosi fra di esse per cercare, di volta in volta, quale possa essere la realtà più probabile. Cosa non sempre facile, tanto che l'ultimo paragrafo dell'ultimo capitolo (p. 161) ha il titolo di *Uno, nessuno, centomila Sigurðr*, che per D'Angelo «fu inevitabilmente un crociato *sui generis* che si distingueva... dai baroni francesi e dai signori tedeschi e italiani che, in quegli stessi anni, prendevano come lui la croce per combattere i musulmani in Oriente... La figura e l'esperienza personale di Sigurðr, così difficili da inquadrare in modo univoco negli schemi storiografici

tradizionali, hanno... contribuito in modo determinante a emancipare gli scandinavi da questa marginalità culturale» (p. 165). La fatica di D'Angelo fa emergere il bello del lavoro dello storico, che è quello di trovarsi di fronte una realtà sfaccettata, difficile da recuperare in maniera univoca, che però lascia di sé una traccia più o meno significativa.

Alfonso Marini (*Sapienza Università di Roma*)  
alfonso.marini@uniroma1.it

Carlo Ginzburg - Bruce Lincoln, *Old Thiess: A Livonian Werewolf. A Classic Case in Comparative Perspective*, The University of Chicago Press, Chicago 2020, 289 pp., ISBN: 9780226674414.

Aiming at a detailed inquiry upon a case study of great interest, that of a Latvian peasant claiming to be a werewolf before a court in the late 17<sup>th</sup> century, the book *Old Thiess: A Livonian Werewolf* does not provide us only with a full translation of the trial document and an in-depth analysis of socio-cultural contexts. In fact, by comparing Carlo Ginzburg's and Bruce Lincoln's<sup>26</sup> different approaches with secondary lectures about werewolfery, such hermeneutical exercise makes the story of "Old Thiess" a classical case in comparative perspective. As we will see, divergent methodological approaches will provide sharply distant interpretations of Thiess' case. At the end, we are given the wonderful picture of an epistemological patchwork where diachrony and synchrony, morphology and history, phenomenology and social constructivism merge together and question each other's boundaries. But let us take it one at a time. After a dense introduction, the first chapter of the book (pp. 13-32) offers to us the transcript of the trial destined to be our case study. In April 1691, the attention of a court in the Swedish dominated Livonia<sup>27</sup> suddenly shifted from an accused thief to a man of eighty-some-years, Thiess, the reason being fortuitous acknowledgment by the court itself of his werewolf past. Throughout the trial, it is Thiess – Latvian nickname for Mattis – who gives the pursuing judges a detailed account on how he became a werewolf, what he did in that state, with whom, and when. What emerges is a story of people gathering together each year on ritual occasions (usually the Ember Days) to fight against "sorcerers" (*Zauberer*) and "witches" (*Hexen*) who serve the Devil, enter the "Hell" in order to steal livestock from them, dismember the animals and feast on their meat. By so doing, they granted their village fertility for the next harvest; on the contrary «when they failed, there was hardship and famine» (p. 93). At this point, Thiess's testimony went controversial, inasmuch his claim to be "a hound of god", acting for blessed purposes, contrasted sharply with the attempts of the juridical power to find diabolic associations, and persuade the man of the «devilish deceit and delusion» (p. 21) which had underlain his supposed lupine transformation. Thiess' obstinacy and determination in rejecting accusations and stressing, at the same time, the goodness of his work as a werewolf, ultimately led him to public flog-

<sup>26</sup> Carlo Ginzburg is Professor Emeritus of History at the University of California, Los Angeles, and at the Scuola Normale Superiore di Pisa. Bruce Lincoln is the Caroline E. Haskell Distinguished Service Professor Emeritus of the History of Religions in the Divinity School at the University of Chicago.

<sup>27</sup> With this term we refer to a historical region encompassing parts of today's Latvia and Estonia.

ging. As it was made clear, both Ginzburg and Lincoln, who became aware of Thiess' trial thanks to Austrian philologist Otto Höfler (1901-1987), strongly agreed about the uniqueness of this historical source, albeit following divergent paths. Within the next three chapters, we are faced with a real hermeneutical marathon where scholars pass the baton over Thiess' case. The second chapter (pp. 33-45) is thus dedicated to the aforementioned Otto Höfler, whose interest toward Thiess sparked after his idea that «groups of martial males who cultivated strong solidarity (including solidarity with the dead), consecrated themselves to a deity identified with ecstasy and inspiration [...] and imposed their will as law [...], were core institutions of ancient Germanic society» (p. 50)<sup>28</sup>.

Höfler, whose *Kultische Geheimbünde der Germanen* had been translated by Lincoln specifically for the book, took Thiess's trial as an evidence that such *Männerbünde* persisted into the early modern era. He gave this way historical significance to the "deep Aryan prehistory" he eventually imagined behind Hitler's stormtroopers, Mussolini's blackshirts, and the paramilitary organizations of other fascist movements. And yet, the insufficiently martial behaviour and the occasional presence of women in Thiess's band stood against the bulk of historical sources Höfler had been collecting<sup>29</sup>, full of demonic human band raging against people and animals, gruesome initiation ritual and violent raid in villages. That "nonviolent anomaly", so to speak, if on the one hand prevented the Latvian band from that "state-building power" that the Nordic race deserved, nonetheless resituated it in the circle of myths – and cults – that treat the disappearance of the powers of vegetation into the "underworld" and their successful return to earth (cf. p. 42). The price paid for this reconstructive consistency was to trace the old werewolf history back to «real cultic struggles» (p. 42). As he writes shortly after: «If we are not completely deceived, the descent of fertility to the subterranean realm and its subsequent return were, at one time, not just a mythological concept, but *the performance of a dramatic cult*» (p. 43, italics mine). A cult which «in its original form stood very close to the Greek ones seeking the magical recovery of fertility from the realm of the dead. Just as Kore was abducted by Hades, so the Baltic sorcerers carried off the land's fertility» (p. 43).

In addition to Höfler's despicable political commitment, it was this ultra-materialist reductionism, his naïf overreliance on desire expressed by judges to see rituals and diabolic associations *at all costs* which ultimately inspired criticism from Ginzburg. In the next chapter (pp. 46-87), in fact, he labels Höfler's methodology as «a sort of ingenuous positivism» (p. 53). Later, he will specify: «Determining the link between myths and rites has always been a delicate and uncertain process in the work of historians of religion, anthropologists and folklorists. With nothing less than an interpretative *coup de main*, Höfler obliterated every distinction between myths and rites, explaining documents connected with the former as proof for the existence of the latter» (p. 53).

What is at stake with this statement is not just the very possibility of saving Old Thiess from the claws of both authoritarian judges and Nazi historians: we face, by now, the challenge between "literal" or "allegorical" interpretation of religious

<sup>28</sup> B. Lincoln, *Apples and Oranges: Explorations In, On and With Comparison*, The University of Chicago Press, Chicago 2018, p. 50.

<sup>29</sup> Among which, the account of Swedish writer Olaus Magnus (1490-1557) on Germanic folk beliefs. Cfr. O. Höfler, *Comparison of Old Thiess to Germanic Cult Groups, Folklore, and Persephone Myths*, in C. Ginzburg - B. Lincoln, *Old Thiess: A Livonian Werewolf. A Classic Case in Comparative Perspective*, The University of Chicago Press, Chicago 2020, pp. 33-45.

texts and discourses. Ginzburg has no doubt: the truth behind Thiess case can be explained, *juridicial pressure notwithstanding*. It is the latter, in fact, that produces «the execrable image of the man-wolf, ravager livestock» (p. 50). It was only the enduring effort of catholic inquisitors, along with the interests of the hegemonic secular power, that produced hostile stereotypes of both werewolf and witches and merged them into the image of Sabbath from the 16<sup>th</sup> century onwards. Only recognizing the inquisitors' agency, we can, according to Ginzburg, «scratch the surface of the stereotype, bringing a deeper stratum to light» (p. 69).

We are later informed of what such «deeper stratum» is: a cultural complex of ancient beliefs widespread – as it seems – throughout all of Europe, rooted in shamanistic practices traced back to an undefined Siberian pre-history. The path towards this outcome, anyway, is not painless. It also starts with an anomaly. While similar cultural phenomena underwent processes of demonization during that same time<sup>30</sup>, Thiess displayed an unusually favourable image of his work as defender of the harvest and livestock against the constant threat from the enemies of prosperity and mankind. Such an anomalous behaviour – probably boosted by the dismissal of torture in Livonia a few years before – is sufficient for Ginzburg to speak about «revival of presumably ancient beliefs» (p. 49). Presumably, a *single* agrarian cult which, «to judge from these remnants surviving in places as distant from one another as were Livonia and Friuli, must have been diffused in an earlier period over a much vaster area, perhaps *the whole of central Europe*» (p. 49, italics mine).

In order to give historical depth to the assumption, Ginzburg provides us with an astonishing amount of data pried from different sources, concerning werewolves *et similia*: back to Herodotus and Pausanias, then Pliny and Petronius until early modern age chronicles provided by bishops (Olaus Magnus, bishop of Uppsala), men of culture (like Hermann Witekind, professor at the University of Riga) and travelers (the Turkish geographer and traveller Evliya Celebi) just to name a few. Dealing with such a staggering ambition of comparison leads Ginzburg to what he calls a «morphological strategy», i.e., a methodological approach which «takes into account only formal analogies, disregarding space and time» (p. 111). Then, he states: «My genealogical tree, therefore, will present a series of formal connections, disregarding both chronology and geography (traditionally regarded as the two eyes of history) » (p. 125). In other words, looking for synchrony over diachrony, the historian gathers spatially and temporally distant religious data which shared several – and not all – features. What emerges is a series of ill-defined contours, rotating around a core of beliefs, of which Thiess's account is just an epiphenomenal confirmation: «(a) the periodic battles, (b) fought in ecstasy, (c) for the sake of fertility, (d) against male and female witches (or their stand-ins, the dead) ». For Ginzburg himself, «around this solid nucleus rotate other elements<sup>31</sup> whose presence is fluctuating, contingent: they are sometimes absent, sometimes present in an attenuated form. Their superimposition and intersection impart to the figure constitutive of the series (*benandanti*, *taltòs*) a family likeness» (p. 86).

<sup>30</sup> Ginzburg starts by now a comparison with his previous case study, that of the Friulian *benandanti*. Cfr. C. Ginzburg, *I benandanti*, Adelphi, Milan 2020 (first ed. Einaudi, Turin 2002).

<sup>31</sup> For instance, «the name, the sign that materially identified both types of *benandanti* (having been born with a caul); the period (the four Ember days) during which they performed the feats for which they were destined; the state of lethargy or catalepsy that preceded them – in both cases, these were identical». Cfr. C. Ginzburg - B. Lincoln, *Old Thiess*, cit., p. 70.

As soon as a historical comparison looked inadequate to suggest historical connection between apparently disconnected societies<sup>32</sup>, a dissatisfied Ginzburg adopted methods, terms (and weaknesses) of philological inquiry: attempts to reconstruct remote, possibly lost archetypes, isomorphic resemblances and, above all, the «almost irresistible temptation to integrate analogically a record which in other respects seems full of lacunae» (p. 86).

Lincoln's response to Ginzburg, displayed in the next chapter (pp. 88-108), deals with the fact that, *pace* Ginzburg, great comparison leads almost inevitably to failure. Former disciple of Mircea Eliade in Chicago and then one of his harshest critics, Lincoln is perfectly aware that «The ambition and scale of such projects lead even the best scholars to venture beyond their competence; to read texts superficially; [...] to select and stress the importance of those data that fit their preconceptions; to emphasize similarities, rather than difference; and to construct an imaginary – but unattested – prehistory that ties the loose ends together» (p. 86)<sup>33</sup>.

Meanwhile Höfler was wrong in taking Thiess as a reliable witness of ritual revivals, Ginzburg certainly recognized in court pressures their agency in shaping accounts of the fact. Nonetheless, his last move was to reduce them to a set of belief and *inner experience*. Lincoln's methodological perspective rather sees agency *within* Thiess's account itself, discovering behind it an example of resistance framed in religious terms. That of the werewolf is not just an emic category which must be rescued from juridical pressures and stereotypes. It is rather a discourse, «trope for the situation of *Undeutsche* Livonians resisting domination, exploitation, and disparagement at the hands of the *Deutsche* elite» (pp. 104-105), as Lincoln points out thanks to a close analysis of political, social, and religious context in the middle of modern age Livonia<sup>34</sup>.

Court officials spoke the interests and perspective of this elite in thinly veiled fashion by construing werewolves as radical but instructive examples of the paganism, aggression, and bestial violence present as a potential in all *Undeutsche* peoples.

As so, Thiess' appropriation of such despicable nomenclature *does not* necessarily imply reminiscence of an ancient agrarian cult; rather, it is a form of resistance at the level of the symbolic and the discursive, since Thiess accepted the disparaging term by inverting its moral valence. «We are not the ones in league with the devil. That honor belongs to you!» (p. 106), we can hear him say, albeit *sotto voce*. Therefore, morphological comparison, if any, can be made between Thiess and Friulan *benandanti* only «as parallel response of independent actors defending themselves against similar charges advanced by similar institutions in similarly asymmetric relations of knowledge and power» (p. 133).

Further evidence of deeper historic connection among other examples requires attention to the social, historical, and political contexts and subtexts of religious and literary texts as well as a striking linguistic competence. As with the fairy tales mag-

<sup>32</sup> At the beginning, Ginzburg thought about comparison between Thiess and *Benandanti*, only to question later opportunity of historical inquiry: «A werewolf saying that he used to fight in spirit, with other werewolves, against the witches for the fertility of the crops: was I allowed to compare Thiess's isolated, anomalous case with the Friulan *benandanti*? I thought I was – but which kind of comparison was I going to use? Morphological or historical?» (*ibi*, p. 151).

<sup>33</sup> Cfr. B. Lincoln, *Apples and Oranges*, cit., p. 40.

<sup>34</sup> A land where – Lincoln explains – despite recent Swedish rule, «ethnic Germans continued to own the bulk of the land, just as they controlled most of the wealth and monopolized most of the offices (political and clerical) through which power was exercised over the indigenous peasantry» (*ibi*, p. 95).

ical mirror, the historical reflection device is far from giving us back an objective image of the past: we just see what we want to see. With Lincoln's words: «One of the great dangers when one tries to move from morphology to history is the tendency to fill the gaps in our knowledge by imagining an originary state that not only connects and unites the *comparanda* but also reflects the scholar's deepest fears, desires, and/or ideals» (p. 141).

Having unveiled models that underlie Höfler and other scholars' commitment over Thiess' case study, Lincoln gazes kindly at his colleague Carlo Ginzburg: «the same thing happened... also, my friend, with you» (p. 141).

The last chapters of the book (pp. 109-193) further develop the methodological issues which had been previously at stakes by means of a direct debate between the two scholars. Such a debate, followed by the transcription of a two-tranches direct conversation held by Ginzburg and Lincoln, has the value to pinpoint peculiar features which have made that of Thiess a triggering case for both. Since the question being raised concerns the extent to which a comparative enterprise may be pushed before getting overwhelmingly incautious, Ginzburg confirms his "shot in the dark" position. «[I]f we permitted ourselves – as Ginzburg has to say – to remain strictly within the limits and under the constraints of the existing evidence, this would constitute a sort of belated victory of the persecutors» (p. 178). Given this ideological premise, comparison becomes a «potential remedy or antidote to the destruction or disappearance of existing evidence that never existed, since so much went unrecorded» (p. 180).

What makes comparison conceivable here, is precisely the anomalous morphological resemblances between two accounts as geographically and chronologically distant as the Friulan *benandanti* and the Latvian peasantry Thiess. The genealogical strategy is the way Ginzburg has eventually chosen to work out sources «which still remained an anomaly, but whose comprehensibility and import were enhanced by being placed in that [i.e. Eurasian substratum] broader context» (p. 153). The riskiness of Ginzburg's methodological enterprise is counterbalanced by Lincoln's analytical cautiousness. *Of course*, Thiess, as like as the *benandanti*, should be counted among those cases that «tell us something we do not encounter elsewhere, which prompts curiosity and calls for an explanation» (p. 161). And, of course, association of disparate phenomena into larger wholes is an essential instrument for knowledge (cf. p. 171). Nonetheless, Lincoln's self-proclaimed «resignation to frustration, modesty and a sense of tragic loss» (p. 179) before the disappearance of evidence leads him towards a cultural and sociological explanation for morphological similarities. Sure, «Historical connections do occur and are real enough. [...] And I suppose it's possible that Siberian shamans transmitted certain ideas and practices via Scythians and others who entered Slavic, north Italian, and Baltic territory. I can't rule that out with absolute certainty. It's possible. But [...] I find it much simpler and thus more convincing to assume that in these cases, similar dynamics produced similar results» (p. 178).

If there is anything unusual in the Thiess' account, it lies in the fact that «he happens to find himself in front of a court just a few years after torture has been abolished [...] and that gave him a freedom to speak to the court in unexpected ways» (p. 186). Whereas Ginzburg digs like a *rabdomante*<sup>35</sup> to gather hints of a shared symbolic structure that might have existed «even if those events never took place» (p. 162), Lincoln on the other hand acknowledges the possibility of collective consciousness<sup>36</sup>

<sup>35</sup> That of the historian as a dowser is a metaphor which is actually used by Ginzburg. See *Old Thiess*, cit., p. 180.

<sup>36</sup> As we have already seen, the cultural imaginary of the *Deutsche* elites conceived the game

that was eventually used by Thiess against the court to model a discourse of resistance with the pragmatic purposes of saving his life. A staggered Ginzburg may only observe that his colleague's analytical insight is much keener on the sociological, rather than symbolical relation between the man and his community. Which – adds Ginzburg – is surprising, given the background one usually expects from an historian of religion. «Ah, I suppose so» argues Lincoln. «It's the move I've consistently tried to make: to force historians of religion not to focus exclusively on religion, but to look at society and politics and culture and other things» (p. 187).

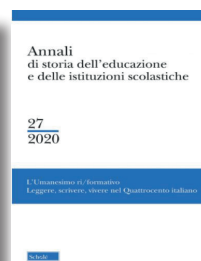
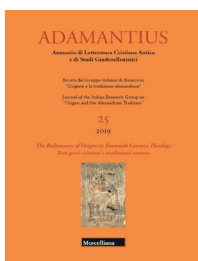
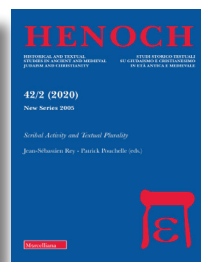
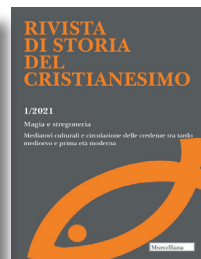
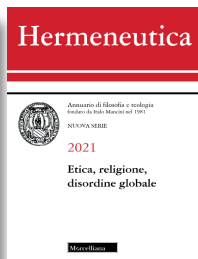
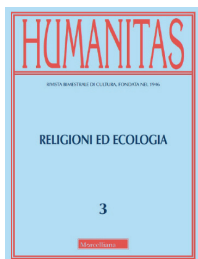
To conclude, *Old Thiess* is a tremendously engaging volume precisely for its capacity to cross methodological perspective and at the same time providing us with a debate going far beyond the Latvian case study. Like in front of a mirror, the two historians seem to gaze each other. As they look back to the past, they try to rescue their own doppelgangers using their own tools. But, at a certain point, they go through the looking glass just to push further the possibility of their own theoretical power. They gaze again, refining the boundaries of their respective discipline, and come back. At the end of this shamanic journey, what we are left is the trial transcript, whose content has never changed. And a sense of awe for the possibilities may we encounter when we follow the path of pebbles towards the abyss of time.

*Simone Pepponi Fortunati (Sapienza Università di Roma)*  
simonepepponi24@gmail.com

---

of domination through a metaphorical system which opposed wolves to cattle, and *vice versa*. Thus, when Lincoln posits Thiess' inventiveness in terms of broad cultural currency, he is referring to Thiess' capacity to reverse such metaphorical structure against the court, framing his discourse in terms familiar for the court itself. The result of such a challenge was that «the elite didn't understand what he was saying, along with others where they perceived the danger of his argument and, accordingly, *refused* to understand what he was saying». See *Old Thiess*, cit., p. 169.

# Le riviste dell'Editrice Morcelliana



Per informazioni:  
tel. 03046451 - e-mail: abbonamenti@morcelliana.it