

Recensioni / Reviews

GABRIEL BADEA, *Mircea Eliade, între tradiționalism și modernism. Posteritatea critică în Italia, Cuvânt înainte* (“Foreword”) by Giovanni Casadio, (Text și imagine, 6), Editura Universității din București/Bucharest University Press, Bucharest 2022, pp. 395. ISBN 978-606-16-1331-1¹.

In June 1961, American comic book writer Jerry Siegel, who co-created Superman along with Joe Shuster twenty-three years earlier, offered the readers of *Adventure Comics* #285 the Bizarro code: «Us do opposite of all earthly things; us hate beauty; us love ugliness; is big crime to make anything perfect on Bizarro World». The code articulated in a nutshell the surreal way of thinking of Bizarro, a grotesque duplicate of Superman created by Otto Binder and Wayne Boring and whose adventures featured satirical inversions of normal logic, everyday expectations, and common-sense morality, all expressed via eccentric antonyms. Siegel's interest in the character at that time mirrored his recent legal failure in reclaiming ownership of Superman from DC Comics: the upside-down Bizarro code sarcastically reflected Siegel's loss of control of his original creation².

In a key story by Binder and Boring, published on *Action Comics* #263 (April 1960), Superman notices the «foul, dilapidated conditions» of the houses of Bizarro World, a planet populated by copies of himself and Lois Lane produced by the original Bizarro, and tries to put things back to normal, only to be imprisoned because, as enshrined in the Bizarro code, «is big crime to make anything perfect on Bizarro World»³. Eliadology – the sub-branch of academic History of Religions (HoR henceforth) devoted to the study of Mircea Eliade's (1907-1986) life and works, arguably the most important and most widely read historian of religions of the 20th century – feels very much like Bizarro World. Despite the widespread consensus about Eliade's controversial status⁴, Eliadology has managed to turn a corner of academia into a «foul, dilapidated» knockoff of historiography where what is normally discarded as questionable or epistemically unwarranted is held in the highest esteem, who is usually recognised as a serious scholar is nothing more than

¹ I would like to thank Enrico Manera, Bruce Lincoln, and Sergio Botta for their assistance and for many useful suggestions regarding a longer version of the present review. All the opinions herein expressed (as well as any mistake) are mine alone.

² I. Gordon, *Superman: The Persistence of an American Icon*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2017, pp. 53-56.

³ A. Cowsill - A. Irvine - M.K. Manning - M. McAvennie - D. Wallace - A. Dougall - C. Cerasi, *DC Comics Year by Year: A Visual Chronicle. Updated Edition*, DK, London 2016, p. 100.

⁴ The question of Eliade's support for and involvement in the Romanian interwar ultranationalist movement of the Legion of the Archangel Michael (also known in its various incarnations as Legionary Movement and Iron Guard), as well as the related political party Everything for the Fatherland, resurfaced even more forcefully after his death (for the pioneering criticism spearheaded by Italian scholars in the late 1970s see the next sections). Since the late 1980s, an ever-growing body of detailed biobibliographical studies has gradually brought to light the disquieting and metapolitical continuities between his disciplinary, literary, and journalistic production, his antiscientific ethos, and his political and spiritual ideas. See the bibliographies available in L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia*, Nuova Cultura, Rome 2014, in part, pp. 274-280, 354-358; Id., *An Unnatural History of Religions: Academia, Post-truth, and the Quest for Scientific Knowledge*, Bloomsbury, London - New York 2019, in part, pp. 98, 117-120; B. Lincoln, *Secrets, Lies, and Consequences: A Great Scholar's Hidden Past and His Protégé's Unsolved Murder*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2023; for a primer on postwar radical-right metapolitics see R. Griffin, *Fascism: An Introduction to Comparative Fascist Studies*, Polity Press, Cambridge - Medford, MA 2018, p. 117.

a dilettante, and who is an unreliable intellectual with a poor command of method and theory is instead transmogrified into the *non plus ultra* of academic integrity. The latest example of this Bizarro upside-down world is found in a recent volume written by Gabriel Badea (affiliated to the *Institutul de Istorie și Teorie literară "G. Călinescu"* of the Romanian Academy in Bucharest) entitled *Mircea Eliade, între traditionalism și modernism. Posteritatea critică în Italia* ("Mircea Eliade, between Traditionalism and Modernism. Critical Posterity in Italy")⁵.

As summarised by Giovanni Casadio in his laudatory preface to the volume, Badea's main goal is the «demolition of the clichés about the relationship between Eliade, [esoteric] Tradition[alism], and the Legionary Movement» primarily promoted by distinguished 20th-century Italian scholars here referred to as *inchizitori* («inquisitors»), while the book itself is presented as a «kaleidoscope through which all the implications of Mircea Eliade's life and works are reflected, with the *completeness* and the *rigour of an encyclopaedia* and the *brilliance of an essay*» (7-8; my emphasis)⁶. Additionally, Casadio maintains that the book «coffer[s] much more than what is promised in the title», being akin to a liberating and therapeutic «spiritual adventure» for all «those who [already] agree with the titular character» (7). Casadio's sympathetic description perfectly, if unwittingly, captures the circular reasoning that underlies Badea's entire anti-scientific and pseudohistoriographical *modus operandi* – that is, only Eliadean hermeneutics and phenomenological tools should be employed to analyse Eliade's HoR, and only *religious* tools could be employed to analyse *religion* (exemplary in this sense is page 116, incidentally addressed against the «rigid rationalism» and the «pan-scientistic and materialist» approach that, according to Badea, characterise my 2014 book on Eliadean shamanism, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*)⁷. Jonathan Z. Smith's insight that old-school phenomenological HoR is merely content to tautologically re-interpret *ad libitum* transcendence as transcendence, thus limiting research to endless – and epistemically barren – paraphrases of the sacred *qua* sacred, has lost none of its adamantine sharpness⁸.

Word limit prevents a comprehensive overview of Badea's book, but a cursory examination of his analysis of a few key Italian scholars' works and viewpoints should be enough to expose its many disconcerting blunders and blatant historical falsities. One instance that is particularly mind-boggling is the factoid according to which Romania was never part of *Mitteleuropa* (*România nu a aparținut niciodată Mitteleuropiei*; 222). Such a bewildering and easily falsifiable statement⁹ is specifi-

⁵ Unless otherwise indicated, all translations from Romanian, Italian, and French are mine.

⁶ Unspecified in-text parenthetical referencing is from G. Badea, *Mircea Eliade, între...,* cit.

⁷ L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit. I opted not to include a point-by-point rebuttal of Badea's egregious errors, misunderstandings, and oversights regarding this book of mine, focussing instead on more consequential and less personal biobibliographical questions; a detailed response will be published elsewhere.

⁸ J.Z. Smith, *A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions*, in «NVMen» 48, 2 (2001), pp. 131-146.

⁹ Cf. R. Căstorcea, *The Unbearable Virtues of Backwardness: Mircea Eliade's Conceptualisation of Colonialism and His Attraction to Romania's Interwar Fascist Movement*, in S. Huigen - D. Kołodziejczyk (eds.), *East Central Europe Between the Colonial and the Postcolonial in the Twentieth Century*, Palgrave Macmillan, Cham 2023, pp. 113-140: 130, which doubles as a corrective against any potentially liberating interpretation of Eliade's alleged anticolonialism (cf. C. Ginzburg, *Mircea Eliade's Ambivalent Legacy*, in C.K. Wedemeyer - W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford University Press, New York 2010, pp. 307-323: p. 322). See also A. Corbea-Hoisié - R. Gräf (eds.),

cally advanced to downplay Furio Jesi's (1941-1980) assessment of the intellectual convergence between Eliade's mindscape and the Legionary movement's ideology. According to Jesi, the influence of Central European, anti-Semitic, and anti-rationalist culture played a considerable role in this process of cultural interplay and alignment, which mirrored the reception of German intellectuals and their works within the Romanian élites before and during the Interwar period¹⁰. Badea's counterargument first deploys the baffling factoid recalled above and then exposes the highly speculative nature of Jesi's identification of certain conceptually inverted Kabbalistic ideas mixed with Romanian folkloric themes thought to be behind Eliade's interpretation of the Legion's anti-Semitism and assassinations, purportedly intended as a founding ritual for the new ethnonationalist state (ideas allegedly survived but conveniently camouflaged in Eliade's postwar production)¹¹. However, Badea conveniently ignores the fact that Jesi's conjectural reconstruction ultimately proved to be not too wide of the mark¹², accepts at face value Eliade's own «stupified» testimony according to which he never actually held such «convictions» (*convingeri pe care nu le-a avut niciodată*; 223), and opts to decry Jesi's entire approach as a questionable «hermeneutic merry-go-round» (*carusel hermeneutic*) set in motion by his «interpretive intoxication» (*beți[e] interpretativ[ă]*) concerning Eliade's «presumed» ultranationalistic and esoteric beliefs (223). According to the Romanian scholar, Jesi's petty and conspiracy-like goal was the «elimination of Eliade from the Nobel Prize shortlist» (223)¹³. While Jesi assigned a disproportionate influence to certain hypothetical sources – an approach fuelled in the first place by both the scarcity of primary documents available at that time and Eliade's reluctance, lies, and denial – this does not detract in the least from the Italian scholar's then groundbreaking interpretation of the legionary ultranationalistic mysticism and mythopoesis within the context of coeval Romanian anti-Semitism on the one hand and Eliade's own intellectual fascination for both Western, radical-right esotericism and the re-invented protohistory of Romanian spirituality on the other hand (221-222)¹⁴. When charitably judged in its entirety, misleading claim about Central Euro-

Limbă și cultură germană în România (1918-1933), 2 vols., Polirom, Iași 2023; finally, for an overview of the history of the Romanian state see O.J. Schmitt, *România în 100 de ani. Bilanțul unui veac de istorie. Urmat de un dialog cu Marian Voicu*, transl. by W. Tauwinkl, Humanitas, Bucharest 2018.

¹⁰ F. Jesi, *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista. A cura di Andrea Cavalletti*, nottempo, Rome 2011 (originally published by Garzanti, Milan 1979), pp. 33-39; cf. N. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni. Con la corrispondenza inedita Mircea Eliade – Károly Kérenyi*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 69.

¹¹ Cf. Jesi, *Cultura di destra*, cit., pp. 68-72.

¹² In 1978 Eliade himself would produce an astonishing emic interpretation eerily similar to Jesi's; see E. Manera, *Di ciò che non c'è. "Scienza del mito" e "cultura di destra" in Furio Jesi*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 84, 1 (2018), pp. 234-253: p. 246 focussing on M. Eliade, *Ordeal by Labyrinth. Conversations with Claude-Henri Rocquet*, translated by D. Coltman, The University of Chicago Press, Chicago - London 1982, p. 127 (originally published as *L'Épreuve du Labyrinthe*, Belfond, Paris 1978).

¹³ Cf. L. Ambasciano, *An Unnatural History of Religions*, cit., 93-116, and 188, note no. 2. By that time Eliade had already been nominated twice, and twice ignored, for the Nobel Prize in Literature: in 1957 by Professor of Albanian Literature at Sapienza Università, Rome, Ernest (Ernesto) Koliqi, and in 1968 by Professor of Sanskrit and Indo-European languages at Uppsala University, Sweden, Stig Wikander; Nomination Archive, NobelPrize.org, <<https://www.nobelprize.org/nomination/archive/show.php?id=16607>>, <<https://www.nobelprize.org/nomination/archive/show.php?id=20352>> (10/2025).

¹⁴ See L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 36, 298, 357-358, and R. Merlo, *La Dacia nella cultura romena: tra storia e mito*, unpublished Ph.D. diss., Università degli

pean geopolitics and culture included, Badea's counterargument features a sequence of questionable or incorrect assertions fatally suffering from logical fallacies (argument from authority, *ad hominem* attacks, presentism). The apologetic intent behind Badea's rhetorical and post-truth strategy becomes obvious when, some pages later, he suggests that Eliade was neither morally irresponsible nor a "real" legionary via a textbook example of the No True Scotsman fallacy (228-229), a move that is rather understandable as an attempt to overcontextualise the political and historiographical circumstances to minimise the role and impact of Eliade's intellectual or ethical positions. Given that the latter are always framed as more nuanced or more complex than what researchers have managed to understand so far, it looks like that Badea also fell into the trap of whataboutism¹⁵.

Following Jesi, it's Vittorio Lanternari's turn to stand trial (1918-2010). Lanternari is accused of advancing a «repetitive circular reasoning, deprived of any objectivity» (224) insofar as Eliade's authorship of the 1937 article entitled *Why I Believe in the Victory of the Legionary Movement*¹⁶ was concerned, and whose paternity Badea denies again via truth by authority (in this case, Ioan Petru Culianu's and Sorin Alexandrescu's) – even though, as Bruce Lincoln has recently underscored, «there is virtually nothing in the [1937] "Why I Believe" article that Eliade had not said in his other legionary pieces» and despite the fact that Culianu himself later recanted his views¹⁷. Additionally, Badea wrongfully assumes that Eliade «never lowered himself to use a straightforward political jargon» (*niciodată nu a coborât la nivelul limbajului pur politicianist*; 225) – a redefinition that leaves enough wiggle room for plausible deniability – despite Eliade's career in politically engaged radical-right tabloid newspapers and occasional frankly political works like his apologetic pamphlet on Portuguese ultranationalist dictator António de Oliveira Salazar (1889-1970)¹⁸. Indeed, the slew of documentary support in favour of the Romanian ultranationalist movement by Eliade is conveniently downplayed time and again in Badea's book¹⁹. Instead of focussing his attention on the incontrovertible data at hand, Badea resorts to gaslighting and presentism (again) as he anachronistically reproaches Lanternari for his ignorance, superficiality, and alleged inability to understand the history of Romanian ultranationalism in a time when knowledge of the Eliadean Interwar production was still sketchy at best. As a matter of fact, it is quite hard to approach and study material that the author himself disavowed or denied having written in an effort to control the narrative around his own production, and

Studi di Torino 2003, pp. 532-539, 581-583 (partially revised, updated, and published as *Il mito dacico nella letteratura romena dell'Ottocento*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2011).

¹⁵ Cf. E. Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Rome 2012, pp. 129-130, and Id., *Di ciò che non c'è*, cit., pp. 245-247; see also L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit.; Id., *An Unnatural History of Religions*, cit.; B. Lincoln, *Secrets, Lies, and Consequences*, cit.

¹⁶ M. Eliade, *De ce cred în biruința Mișcării Legionare. Răspunsul domnului Eliade*, in Id., *Textele "legionare" și despre "românism"*, ed. by M. Handoca, Dacia, Cluj-Napoca 2001, pp. 63-66 (originally published in «Buna Vestire» 1, 244, 17 Decembrie 1937, pp. 1-2).

¹⁷ See V. Lanternari, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari 1997, pp. 353-354; cit. from B. Lincoln, *Secrets, Lies, and Consequences*, cit., p. 59. Lincoln's book also offers a painstaking semiotic and structural analysis of this and other controversial Eliadean articles.

¹⁸ M. Eliade, *Salazar și revoluția în Portugal*, in Id., *Jurnalul portughez și alte scrisori. Ediția a II-a revăzută și adăugită*, ed. by S. Alexandrescu, vol. 2, Humanitas, Bucharest 2007, pp. 7-218 (originally published by Ed. Gorjan, Bucharest 1942); cf. L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 301, 357, 478, 410-411.

¹⁹ For a quick glance at the vast bibliography on the matter see L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 274-281, in part. pp. 278-279.

that an entire industry of faithful followers has continued to manipulate or conceal after his death (225)²⁰.

While Cristiano Grottanelli (1946-2010) gets a slap on the wrist because his research about the relationship between Eliade and French esotericist René Guénon presumably failed to bring anything new to the table (211), it is his colleague Alfonso M. Di Nola (1926-1997) the one who gets the short end of Badea's stick. Di Nola, guilty of having published the very first article denouncing Eliade's anti-Semitism and legionary roots²¹, is vigorously criticized for his «dilettantism» as well as for his materialistic and Marxist approach to religion (214). Unfortunately for Badea's argument, the ill-chosen bibliographical weapons of choice turn out to be two red herrings and a courtier's reply. The red herrings involve the citation of both a totally unrelated short memoir by the late Di Nola to show his ideological hostility against Eliadean HoR²² and a harsh review by Angelo Brelich dedicated to one of Di Nola's very early works, *La visione magica del mondo. Saggio di filosofia della religiosità* («The Magical Vision of the World: An Essay on the Philosophy of Religiosity»), written between the age of 18 and 20, as tentative proof of Di Nola's alleged amateurishness²³. Badea's double standard prevents Eliade's early works from being subjected to any similar criticism, and in his apologetic zeal the author becomes *plus royaliste que le roi*. As a matter of fact, Badea's charge of dilettantism against Di Nola contradicts Eliade's own positive assessment of Di Nola's erudition and vast competences despite their antithetical epistemological positions²⁴. Ironically enough, Eliade himself considered Di Nola's *La visione magica del mondo*, a juvenile work which Di Nola later disavowed as «*slippery, imbued with both a naïve vision and irrational motivations*», as «full of new insights, scholarly, and always interesting» (*riche en aperçus nouveaux, érudit et toujours intéressant*)²⁵.

As to Badea's deployment of the courtier's reply, Di Nola would have stained himself with the grave offense of relying on the (in)famous Toladot dossier, an Israeli collection of documents pertaining to Eliade's involvement with the Romanian Legion published in 1972 by Theodor Lavi (né Löwenstein) (214-216). In his indignation against Di Nola, Badea stoops so low as to deprive of any credibility the main source behind the Toladot dossier, that is, by scathingly criticizing the personal diary of Romanian writer of Jewish descent Mihail Sebastian (né Iosif Hector; 1907-1945) as an untrustworthy, resentful, and dishonest collection of «caricatured

²⁰ E.g., the publication of a key selection of Interwar articles by Eliade in B. Lincoln's *Secrets, Lies, and Consequences*, cit., was vetoed by Sorin Alexandrescu, «Eliade's nephew and one of two literary executors to the Eliade estate, who similarly refused permission, despite the strong support of his coexecutor, David Brent» (*ibid.*, p. 6).

²¹ A.M. Di Nola, *Eliade e l'antisemitismo*, in «La Rassegna Mensile di Israel, terza serie» 43, 1/2 (1977), pp. 12-15.

²² Id., *Attraverso la storia delle religioni*, Di Renzo Editore, Rome 2007 (originally published in 1996).

²³ A. Brelich, *Review of A.M. Di Nola, La visione magica del mondo. Saggio di filosofia della religiosità*, Guanda, Modena 1954, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 24-25 (1953-1954), p. 282.

²⁴ M. Eliade, *Dictionaries and Encyclopedias*. Review of *Dictionary of Comparative Religion*, ed. by S.G.F. Brandon, Charles Scribner's Sons, New York 1970, and *Encyclopédie des religions*, ed. by A.M. Di Nola, Vallecchi, Florence 1970-1971, in «History of Religions» 12, 3 (1973), pp. 288-295.

²⁵ I. Bellotta, *Bio-bibliografia di Alfonso M. Di Nola*, in A. De Spirito - I. Bellotta (eds.), *Antropologia e storia delle religioni. Saggi in onore di Alfonso M. Di Nola*, Newton & Compton, Rome 2000, p. 74.

figures» (215-216)²⁶. Badea doubles down by denying any artistic or documentary value to Sebastian's journal which, in his opinion, «except for the reproduction of numerous love adventures and the deplorable atmosphere of World War II, fails to constitute the expression of an independent thought, of adherence to a specific intellectual tradition» (*în afară reproduserii numeroaselor aventuri amoroase, apoi a atmosferei deplorabile din perioada războiului, Jurnalul nu constituie expresia unei gândiri autonome, adeziunea la o anumită tradiție intelectuală*), insofar as it reports only anecdotes and negative second-hand information about Eliade by common acquaintances (216). It strikes me that in Badea's Bizarro world Sebastian's literary works and memories are scolded with such vitriolic severity, while in our real world *The Guardian*, for instance, has acknowledged Sebastian's novel *For Two Thousand Years* as «one of the foremost chronicles of the rise of Nazism in Europe» and praised Sebastian's «scrupulously accurate entries in *Journal 1935-1944*»²⁷.

Through his Bizarro version of the 20th-century Italian HoR, Badea showcases the exact opposites of the professional qualities that a historian should strive to master, including a disturbing penchant for the post-truth manipulation of data and a disconcerting dismissiveness with regards to any documentary evidence or interpretation that could undermine or contradict his entrenched Eliadological beliefs. At the same time, Badea relentlessly engages in the magnification of his opponents' less relevant mistakes and the minimisation of Eliade's own accountability, which results in a typically Eliadological slothful induction never to be satisfied by any cumulative evidence or smoking gun. In the end, Badea's pseudohistoriographical work may well exemplify the ongoing epistemic degeneration of Eliadology because of its unrepentant adoption of historiographical revisionism, presence of incorrigible biases and ideological prejudices, and adoption of pseudoscientific methods and claims²⁸. As shown by the presence of Casadio's contentious foreword, the ostensibly straightforward question of whether such an approach should continue to be tolerated in contemporary *non-theological* academia remains unfortunately unresolved.

Leonardo Ambasciano (Independent Researcher)

leonardo.ambasciano@gmail.com

²⁶ Philosopher, ultranationalist pundit, and Mircea Eliade's mentor Nae Ionescu (1890-1940) is among those figures, as he wrote an anti-Semitic, «venomous introduction» to Sebastian's novel *For Two Thousand Years* (translated by P.Ó Ceallaigh, Penguin, London 2016; originally published as *De două mii de ani... Roman, cu o prefată de Nae Ionescu*, Ed. Națională Ciormei, Bucharest 1934); cit. from E. Weber, *You Have to Hang On*, in «London Review of Books» 23, 22 (2001), URL: <<https://www.lrb.co.uk/the-paper/v23/n22/eugen-weber/you-have-to-hang-on>> (10/2025). In any case, the personal relationship between Ionescu and Sebastian was much more tormented and problematic than Badea assumes it to be; cf. M. Petreu, *Diavolul și ucenicul său. Nae Ionescu - Mihail Sebastian*, Polirom, Iași 2009, and M. Idel, *Mircea Eliade. De la magie la mit*, Polirom, Iași 2014, pp. 193-212; on Ionescu see L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo*, cit., pp. 260-268; on the Toladot dossier see *ibid.* pp. 117-119.

²⁷ P. Bailey, “*I Am Ashamed to Be Sad*”: *The Remarkable Story of a Jewish Student in 1920s Romania*, in «*The Guardian*», 19 March 2016, URL: <<https://www.theguardian.com/books/2016/mar/19/mihail-sebastian-two-thousand-years-nazism-europe>> (10/2025).

²⁸ Cf. L. Ambasciano, *Politics of Nostalgia, Logical Fallacies, and Cognitive Biases: The Importance of Epistemology in the Age of Cognitive Historiography*, in A.K. Petersen - G.I. Sælid - L.H. Martin - J.S. Jensen - J. Sørensen (eds.), *Evolution, Cognition, and the History of Religion: A New Synthesis*, Brill, Leiden - Boston 2018, pp. 280-296.

LUCA BOSSI, *Le religioni e la città. La governance locale della diversità*, il Mulino, Milano 2024, pp. 272. ISBN 9788815390967.

Il volume di Luca Bossi è il risultato di un'approfondita ricerca sociologica condotta nell'arco di tre anni di dottorato²⁹, sulla *governance* locale della diversità religiosa nell'Italia contemporanea. Questo lavoro si inserisce nel campo di studi che affronta il rapporto tra religioni e città e le relazioni tra religioso e secolare. Tale scenario viene analizzato all'interno di un contesto globale di mutamento culturale, demografico e politico. Il ricorso a un approccio spaziale ha permesso all'autore di circoscrivere e contestualizzare quelle dinamiche all'interno di una cornice definita tanto dai macro-rapporti normativi tra stato e confessioni (e tra confessioni maggioritarie e minoritarie) quanto dai micro-rapporti pragmatici (tra istituzioni e organizzazioni religiose). Il panorama italiano viene studiato attraverso un contesto locale – la città di Torino – e la comparazione di quattro casi – ebraismo, islam, ortodossia e scientologia – mettendone a fuoco le diverse strategie di insediamento materiale e il posizionamento simbolico nello spazio urbano. La scelta è ricaduta su una città particolarmente emblematica e rappresentativa, che ha permesso di operare una comparazione fra diversi casi religiosi all'interno del medesimo spazio giuridico, sociale e politico. Torino è una storica meta di immigrazione e presenta un lungo passato di diversità confessionale, oltre ad avere una corposa tradizione di regolazione politica della libertà religiosa, soprattutto in chiave spaziale. Attualmente è una città in grado di offrire un elevato grado di diversità religiosa con una grande varietà culturale ed etnica sulla quale costruisce un'immagine di città plurale e cosmopolita attenta alle minoranze, aperta alle differenze e vocata all'accoglienza. In particolare, grazie al ruolo di attori individuali, secolari e religiosi, il sistema di governo ha posto la religione al centro della rappresentanza istituzionale e della progettazione sociale. Le tesi portate avanti nel volume fanno di Torino un caso singolare per presentare il rapporto tra religioni, città, politica e istituzioni locali al punto da essere definita come città-laboratorio delle politiche d'inclusione.

Nell'analisi sociologica, Bossi ricorre ai concetti di campo e capitale, categorie del pensiero Bourdieusiano che insieme alle loro declinazioni politiche, religiose e sociali si sono dimostrati utili strumenti per la ricerca. All'interno del suo studio vengono adottate due prospettive fondamentali: la prima è quella delle politiche pubbliche praticate dalle città nella regolamentazione e gestione della diversità religiosa urbana e la seconda è quella degli attori religiosi. L'obiettivo dell'autore è quindi di cogliere le dinamiche di posizionamento, insediamento e visibilità delle confessioni nello spazio pubblico. Le città contemporanee – che rappresentano un livello meso entro il quale i differenti rapporti a livello macro e micro tra secolare e religioso assumono forma e sostanza sociologica – sono caratterizzate dalla pluralità di culture e religioni che danno luogo a spazi complessi, dove la diversità è uno degli elementi dominanti. L'attenzione si è focalizzata sui luoghi di culto riconducibili alle cosiddette "minoranze" religiose, concepiti quali spazi dotati di rilevanza tanto materiale quanto simbolica e assunti come presupposto imprescindibile per l'esercizio della libertà religiosa. Essi permettono di oggettivare la complessità delle interazioni tra

²⁹ La ricerca è stata condotta nel contesto del Dottorato in Mutamento sociale e politico presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Firenze e il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino, in cotutela con il Dottorato in Sciences des religions presso l'Institut de sciences sociales des religions, Faculté de Théologie et de Sciences des religions dell'Università di Losanna.

attori pubblici e privati, individuali e collettivi, nella definizione e nell'attuazione delle politiche volte alla gestione del pluralismo delle differenze. Con efficacia l'autore mostra che sebbene il quadro giuridico e politico sia definito a livello statale, è a livello locale che si attua concretamente la *governance* del pluralismo religioso che si rivela non neutrale, influenzata da una molteplicità di fattori, tra cui il riconoscimento legale dei gruppi confessionali, la visibilità pubblica delle pratiche religiose e l'accettazione sociale delle diverse religioni. Proprio la rinascita della scala locale della *governance* ha portato al riemergere delle città come spazi cruciali per il riconoscimento delle identità minoritarie e dei loro bisogni. Bossi evidenzia come molte rivendicazioni religiose – come quelle relative alla creazione e alla localizzazione dei luoghi di culto – possano effettivamente realizzarsi solo attraverso decisioni e negoziazioni a livello locale. Questi processi coinvolgono una molteplicità di attori (istituzionali, religiosi, civili e politici) e si sviluppano attraverso forme regolative sia formali che informali. In un contesto normativo localmente differenziato, le istituzioni cittadine possono promuovere gruppi religiosi e i loro luoghi così come possono al contrario marginalizzarli e reprimerli. L'assenza di una normativa nazionale organica sulla libera religiosa rende il paese altamente eterogeneo e le città come spazi in cui si configurano dinamiche pubbliche di inclusione ed esclusione.

I luoghi di culto rappresentano dei marcatori del paesaggio religioso, spirituale ma anche artistico e architettonico. Bossi si concentra su quei luoghi definiti invisibili, che punteggiano il panorama urbano e soddisfano le esigenze di diversi gruppi religiosi che necessitano di uno spazio adeguato alla pratica religiosa: nati dal basso e dallo sforzo collettivo, gli impulsi alla loro edificazione sono stati il bisogno, l'adattamento e la spontaneità. La mancata caratterizzazione esterna, sottolinea l'autore, è in parte dovuta alla volontà di non generare malcontento e rifiuto nei quartieri di accoglienza, cercando di valorizzare la funzionalità interna a scapito di una riconoscibilità estetica. Ciò è dovuto anche alla conflittualità politica che caratterizza l'epoca contemporanea, che costruisce appartenenze identitarie escludenti che ricorrono al concetto di diversità come minaccia all'ordine, alimentando la fobia del diverso che da lungo tempo rappresenta uno strumento politico ricorrente. L'autore approfondisce il vuoto normativo che lascia questi luoghi in uno stato di ombra, irregolarità e illegalità. L'*iter* del riconoscimento giuridico che regola il rapporto tra organizzazioni religiose minoritarie e Stato italiano, è caratterizzato da tempi incerti, costi altissimi oltre a un processo politico arbitrario che si fa decisore delle sorti del pieno esercizio del diritto alla libertà religiosa. Ciò che emerge chiaramente è che l'intesa, ad oggi, rappresenta uno strumento di disciplinamento e controllo più che di riconoscimento e di discriminazione statale più che di emancipazione religiosa. Il sistema piramidale produce inevitabilmente un diseguale accesso ai diritti a livello statale, regionale e municipale. Nonostante il riconoscimento dello stato non sia necessario all'esercizio della libertà religiosa, questo è ancora usato come dispositivo per distinguere le religioni *de jure* dalle religioni *de facto*.

Il volume è strutturato in due parti: la prima dedicata alle istituzioni torinesi e alla loro esperienza di tutela e accompagnamento amministrativo delle associazioni islamiche e valorizzazione della pluralità religiosa; la seconda dedicata alle dinamiche di inserimento, insediamento e posizionamento nel campo religioso e nello spazio sociale urbano. In particolare, nel primo capitolo vengono tracciati i confini ed esposte le premesse teoriche della ricerca attraverso un inquadramento teorico sul campo religioso urbano. Il secondo capitolo presenta il *focus* sul caso locale del campo istituzionale torinese. Nel terzo capitolo sono state analizzate le politiche pubbliche e la discrezionalità politica nella pratica quotidiana del diritto alla liber-

tà religiosa. Nel quarto capitolo vengono affrontati i processi di spazializzazione e insediamento dei luoghi di culto delle quattro minoranze religiose considerate nella ricerca. Le dinamiche di *placing* simbolico e materiale sono analizzate nel quinto capitolo, dedicato all'analisi del campo religioso urbano attraverso alcune categorie-chiave e nel quale viene assunto il punto di vista dei protagonisti. Infine, il sesto capitolo affronta il ruolo della politica e il rapporto con le istituzioni locali, oltre che la centralità delle conformazioni di capitale nella definizione dell'*agency* pubblica e privata delle organizzazioni religiose e il ruolo, definito fondamentale, dell'attore individuale nei processi sociali.

L'autore, attraverso l'analisi approfondita delle politiche locali degli ultimi trent'anni, sottolinea il ruolo preminente della *governance* urbana torinese sulle concrete possibilità di espressione della diversità religiosa nello spazio pubblico. Il pluralismo, che si configura come l'insieme degli strumenti, delle tecniche e delle possibilità giuridiche attraverso cui questa diversità religiosa è gestita e governata, emerge come elemento chiave per costruire società più inclusive. La lettura del volume di Bossi offre un contributo rilevante all'elaborazione teorica nell'ambito degli studi sulle minoranze religiose e le città, evidenziando in particolare le connessioni tra le sfere religiosa, sociale e politica. Il libro si distingue anche per l'ampiezza e la ricchezza del materiale presentato, e per la definizione di solidi riferimenti disciplinari e metodologici, che si caratterizzano per elementi di originalità e apertura verso future indagini di ricerca. L'autore è stato in grado di dare spessore storico e conoscenze fondamentali su ambiti tematici corrispondenti a discipline altre dalla sociologia, ma in stretta relazione col tema in oggetto, definito dallo stesso autore, polisemico, pluridimensionale e intrinsecamente multidisciplinare. Questo volume rende nuovamente testimonianza del valore e della profondità della ricerca di Luca Bossi, la cui recente scomparsa rappresenta una significativa perdita per la comunità scientifica. Desidero dedicare un pensiero alla sua memoria non solo per i risultati rilevanti che ha raggiunto nel corso della sua ricerca ma soprattutto per la gentilezza che lo contraddistingueva e la passione che è riuscito a trasmettere a chiunque abbia avuto la fortuna di lavorare con lui.

Caterina Pignotti (Sapienza Università di Roma)

caterina.pignotti@uniroma1.it

IGOR SPANÒ, *Umani in gioco, giochi divini. Scenari ludici nella ritualità śrauta dell'India brahmanica*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2024. ISBN 978-88-6032-773-4.

Questo prezioso volume dell'indologo Igor Spanò, cresciuto nell'alveo della tradizione di studi sanscritistici e etnologici della scuola palermitana, è stato pubblicato nel 2024 all'interno della prestigiosa collana di «Alti Studi di Storia Intellettuale e delle Religioni» – diretta da Federico Squarcini – della casa editrice Società Editrice Fiorentina, che si è già distinta per altre notevoli pubblicazioni inerenti la civiltà indiana.

In particolare, l'opera è incentrata su una questione cruciale non solo per gli studi di cultura vedica e post-vedica o genericamente hindu, ma ancor più per il complesso ambito di studi antropologico-culturali, relativi al ritualismo: si tratta della dialettica tra *performance* come rito e *performance* come gioco, come si evince dal titolo e come si specifica nell'introduzione. Qui, infatti, l'autore dichiara di

ispirarsi alle linee interpretative tracciate da alcuni eminenti studiosi come Stanley Tambiah, Claude Lévi-Strauss e ovviamente Johan Huizinga, che con la sua celeberrima opera, *Homo Ludens* (1938), segnò la via per questo tipo di riflessioni. In effetti, il medesimo principio concettuale, che è fondamento dell'opera dello studioso olandese, permea anche il lavoro di Spanò: il gioco in quanto espressione della casualità, dell'indeterminato e dell'indistinto, quale libera espressione di uno stato di natura – come direbbe lo stesso Lévi-Strauss –, fatto di imprevedibilità e *non-sense*, o meglio, non corrispondendo a un significato e una finalità culturalmente predeterminata e istituzionalizzata, è paradossalmente il seme della “creazione”, del “fare” senso, ossia dello stato di cultura – ancora in termini lévi-straussiani. È il *ludus*, per usare il medesimo termine latino da cui prendono le mosse sia il titolo dell'opera di Huizinga sia quello di questo volume, che innesca quel processo per cui si arriva a una vera e propria *Weltanschauung*, con cui si prova a “significare” il reale, veicolandolo in parametri interpretativi “performati”, irretendolo in tassonomie condivise dalla comunità. Così la casualità si fa ordine e norma, l'indeterminato e l'indistinto è plasmato e limitato in specifiche forme e nomi, la libera espressione è imbrigliata in regole di comportamento sociali. In termini sanscriti si direbbe rispettivamente *dharma*, *nāmarūpa*, *varṇa* e *āśrama*, ossia l'ordine cosmico, fondamento stesso dell'essere, il fenomenico, significato attraverso nomi e forme, il sistema di regole comportamentali, rigidamente fissate, che determinano l'agire del singolo, inserendolo in categorie sociali prefissate fin dalla nascita, e marcandone le diverse fasi della vita.

In questa cornice, il sacrificio vedico (*yajña*), su cui si focalizza il nostro autore, costituisce il perno di tale dialettica tra stato di natura e stato di cultura, o meglio, tra caos e cosmo: il sacrificio altro non è che la trasposizione in chiave ludico-teatrale dell'atto cruento, quale è l'uccisione. O meglio, la dimensione ludica consente di rielaborare l'atto violento, di per sé selvaggio – almeno secondo i nostri parametri culturali – e di inserirlo in uno stato di cultura, rendendolo così “normato”, e come tale controllato e controllabile.

Attraverso la dimensione ludico-mimica la violenza si incanala in una *performance* agonale, sia essa di natura fisico-atletica che sapienziale: chi perde è destinato a morte certa, attraverso il taglio della testa³⁰. Tale replica performativa dell'atto violento si configura quale rito quanto più è codificato, vincolato in un reticolo sempre più complesso di regole che garantiscano, per l'appunto, la corretta *performance*, e quindi la compiuta rielaborazione dell'atto cruento, in termini di purificazione e pacificazione: il potenziale effetto miastmatico, causa di epidemie, carestie, calamità, etc. è adeguatamente placato con atti compensatori.

Il primo capitolo dello studio di Spanò si distende proprio lungo questa ricostruzione culturale, ispirandosi a più studiosi: in primo luogo fondamentali sono i lavori di Jan Heesterman, specialmente *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual* (1993), e ovviamente *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play* (1982) di Victor Turner, ma anche il più recente *Homo Ritualis* di Axel Michaels (2016).

Con il secondo capitolo si entra nel vivo della argomentazione sviluppando uno dei punti introdotti dallo stesso Huizinga nella sua opera: da fine conoscitore del sanscrito e della cultura indiana aveva individuato una terminologia specifica relativa al campo semantico “ludico”. Ad esempio, la radice *div-* e derivati sono impiegati pro-

³⁰ Così, ad esempio, secondo l'analisi di M. Witzel, *The case of the shattered head*, in «*Studien zur Indologie und Iranistik*» 13-14 (1987), pp. 363-415.

prio in relazione al gioco dei dadi, uno dei “passatempi” che significativamente ricorre nel rito di consacrazione del sovrano (*rājasūya*), a sua volta inserito proprio nella *performance* narrativo-rituale hindu per eccellenza, il *Mahābhārata*. Il gioco dei dadi, con i suoi principali quattro colpi (*krta*, *tretā*, *dvāpara* e *kali*) è la drammatizzazione ludica della violenza guerriera, sotto forma di sfida: vincere significa conquistare il regno e affermare la propria sovranità a livello cosmico, imbrigliare il proteiforme e aleatorio caos, anche barando, nella rete normativa del potere.

Infatti, i quattro colpi rappresentano le direzioni cosmiche a cui si innalza il nuovo sovrano, al pari del sole nascente: questa mappatura spazio-temporale è “inscenata” nella fase della cerimonia di consacrazione del sovrano detta “ascensione alle direzioni celesti” (*digvyāsthāpanā*)³¹. Ma la sconfitta implica il ripiegamento allo stato di natura, e il dilagare del caos: i perdenti Pāṇḍava si ritireranno nella foresta, in esilio.

Il significato del gioco dei dadi nella cultura indiana è ampliamente e dettagliatamente analizzato dall'autore, ma occorre inserire anche un ulteriore elemento che consente di comprendere ancor più la portata della relazione caos-gioco-cosmopotere: secondo la tradizione indiana le quattro ere cosmiche su cui si scandiscono le alternanze di dissoluzione e rifondazione dell'ordine dharmico stesso sono definite con i medesimi termini dei colpi del gioco dei dadi. Infatti al colpo vincente (*krta*) corrisponde la massima espressione del *dharma* e quindi il pieno successo del sovrano, emblema del *dharma* stesso: la violenza di cui il sovrano come *kṣatriya* è espressione è pienamente integrata, il suo potenziale miasmatico è ammansito e trasformato in strumento di potere; l'azione guerriera cruenta è equiparata al sacrificio su cui si fonda l'ordine dharmico³². Ai colpi intermedi (*tretā* e *dvāpara*) corrispondono due fasi di progressiva decadenza e indebolimento del *dharma*, mentre al quarto colpo, quello perdente (*kali*), corrisponde l'epoca del disfacimento dell'ordine cosmico: *kali* è equivalente al dissolvimento di quella tassonomia su cui si è costituito lo stato di cultura, e al dilagare dello stato di natura, ben rappresentato, ad esempio, dalla foresta in cui si ritirano i Pāṇḍava, una volta perso il regno al gioco dei dadi.

Il sole come elemento naturale che assume il ruolo di mappare lo spazio e scandire il tempo, quali categorie culturali, ritorna nel terzo capitolo dedicato ad un'altra *performance* ludico-rituale: la corsa dei carri. Questa è presente in rituali di ambientazione *kṣatriya*, come il medesimo *rājasūya*, il sacrificio del cavallo (*aśvamedha*), la cerimonia del solstizio di inverno (*mahāvrata*), ma soprattutto nel *vājapeya*, la bevuta in occasione della conquista del premio di vittoria (*vāja*), espressione di energia e vigore guerriero. Anche questo rito consiste nella trasposizione a dimensione agonale di un'azione guerriera, culminante con l'ascesa al cielo non del solo sovrano, ma del sacrificante-sovrano con la sua sposa, grazie a un palo (*yūpa*): è questo la colonna di luce, che collega il fuoco rituale al raggio solare, identificato anche con lo *skambha* “sostegno”, che puntella il cielo, lungo il quale ascende la coppia regale, fissando così le due parti del cosmo, il cielo e la terra. Pertanto, da un lato la corsa vorticosa,

³¹ Si veda in merito lo stesso J.C. Heesterman, *The Ancient Royal Consecration*, Mouton & Co, 'S-Gravenhage 1957, pp. 103 ss.

³² Sulla relazione guerra-sacrificio, con particolare riferimento al *Mahābhārata*, si veda M. Biardeau, *Études de mythologie hindoue. IV. Bhakti et avatāra (suite)*, in «Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient» 63 (1976), pp. 111-263; più recentemente J. Bronkhorst, *Sacrifice in the Mahābhārata and beyond or Did the author(s) of the Mahābhārata understand Vedic sacrifice better than we do?*, e la relativa bibliografia, in I. Andrijanić - S. Sellmer (eds.), *Mythic Landscapes and Argumentative Trails in Sanskrit Epic Literature. Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas DICSEP Publications*, Croatian Academy of Sciences and Arts, Zagreb 2021, pp. 23-38.

con il suo movimento rotatorio riflette il percorso del sole lungo un asse orizzontale, mentre l'ascesa attraverso il palo-colonna rappresenta il movimento ascensionale del sole stesso. Tale ritualizzazione della scena agonale, a sua volta, non solo equivale all'affermazione del potere sovrano, ma è anche espressione di quel vigore sessuale fonte di fecondità, che di riflesso si fa emblema di fertilità cosmica.

Si potrebbe ipotizzare che tale terzo capitolo, dove luce solare e prosperità cosmica sono così saldamente legati, possa alludere a quello che in Huizinga corrisponde all'ambito ludico espresso dalla radice sanscrita *vi-^llas-* “rifulgere, abbagliare”, a cui è associata l'idea di un piacevole passatempo, come espressione del benessere e della vitalità di cui la luce è sempre vettore. Questo non è specificato dall'autore, ma il quarto capitolo dedicato allo zoomorfismo e alle pratiche che implicano il mimetismo animale come performance rituale appare riferirsi proprio al terzo termine sanscrito riferito al campo semantico del gioco, secondo la lettura di Huizinga: la radice *krīd-* “giocare” e i suoi derivati rimandano al divertimento infantile e al contesto animale, ma anche a gestualità e movimenti “giocosi”, ondegianti e guizzanti. In effetti, per quanto l'autore tenga conto di nuove interpretazioni dello zoformismo, emerse in altri filoni di studi, quali l'antropologia ecologica, tuttavia, una eco dell'opera di Huizinga rimane. Infatti, il motivo del teriomorfismo è evidente soprattutto in rapporto all'ambito bovino, ossia a quella categoria animale che costituiva la principale fonte di sostentamento delle comunità vediche più antiche, i cui ritmi di vita erano perciò scanditi sui medesimi ritmi stagionali rispondenti alle esigenze dell'allevamento bovino. Ma muoversi e comportarsi come un toro non è solo una similitudine ricorrente nei testi vedici antichi, ma è soprattutto espressione di teriomorfismo, per il quale il supremo dio guerriero vedico, Indra, è un toro, si esprime vocalmente quale toro, è sessualmente taurinamente vigoroso e prolifico, e soprattutto ne riproduce la potenza e la forza.

Del resto, i testi vedici più antichi attestano che il medesimo termine *paśu* “animale” e genericamente “bestiame”, è usato per indicare non solo gli animali quadrupedi, ma anche i bipedi: questi non sono uccelli, bensì gli umani stessi, che rientrano nella categoria di *paśu*, come esseri viventi in genere. Il mondo vedico non risponde ai canoni occidentali dell'antropocentrismo, ma al contrario del “bovino-centrismo”. In particolare, questo è riflesso nel rito *gosava*, ossia la spremitura del soma in cui il sacrificante assume un comportamento e delle fattezze animali pari a quelle bovine. Indubbiamente, tale pratica mimetica si svilupperà in vere e proprie forme di sostituzione rituale: la vittima sacrificale umana, riflesso stesso dell'atto violento originario, è sostituita dal bovino, che peraltro è fonte di cibo per i membri del clan. Tuttavia, il mimetismo animale è una delle tecniche guerriere a cui venivano formati i giovani membri maschi dei clan in epoca proto-vedica, durante un periodo di circa un anno, nel corso del quale vivevano al di fuori delle regole claniche, ma non solitari: costituiscono confraternite di giovani sodali, detti appunto *vrātya*: essi condividono specifiche regole di vita (*vrata*), sottponendosi così a un percorso iniziatico di formazione. Si tratta di un'istituzione clanica, probabilmente di matrice indoeuropea, la cosiddetta *Männerbund*³³, marcata da forme di riti di passaggio; a livello mitologico la figura del giovane iniziando corrisponde alla rappresentazione degli irruenti guerrieri che accompagnano Indra nelle sue imprese: i Marut. Proprio costoro sono dipinti quali “giocosi”-*krīdi-*: ad esempio,

³³ Si veda, tra gli altri, P.K. Kershaw, *The one-eyed God: Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde* (Journal of Indo-European Studies, Monograph Series, N. 36), Institute for the Study of Man, Washington D.C. 1997.

in *RV* 1.37 *krīḍi-* è un epiteto per indicare le truppe dei Marut; in MS 1.10.16 i Marut sono ritratti durante la battaglia contro il demone Vṛtra, nemico archetipico di Indra: privi della paura della morte, si muovono senza timori sul campo di battaglia, e pertanto sono detti come *krīḍi-* “giocosi”, a indicare proprio quella dimensione spontanea e incosciente che caratterizza lo stato di natura, qui evidentemente rapportato all’atto violento. Da un lato la guerra è un gioco, e d’altra i giovani sono formati alla guerra attraverso prove ed esercizi che simulano la guerra: sono performance mimetiche. Tra queste, l’imitazione del comportamento animale, finanche la personificazione, era una delle strategie fondamentali per sorprendere il nemico, ma ancor più, nel caso della personificazione bovina, per rintracciare i capi di bestiame persi durante gli spostamenti del clan: i Marut, quali *vrātya*, supportano Indra in un’altra impresa, ossia ritrovare le vacche nascoste dal demone Vala. Ancora una volta, questo *ludus* coincide con il riconoscimento della leadership: il capo-clan è un “mandriano”, ossia colui che è in grado di salvaguardare le mandrie, anche grazie alla capacità di imitarne comportamenti e versi³⁴.

Infine, l’ultimo capitolo si concentra su un motivo ludico particolare, ossia l’altalena: le sue oscillazioni ritmiche sono la proiezione di alternanze di opposti, che pure non cessano di costituire una unità. Qui emerge la prospettiva più ampiamente antropologica e etnografica dell’autore, che propone anche un breve *excursus* sui valori simbolici attribuiti a tale oggetto di svago in varie culture. In ambito hindu, l’analisi di Spanò riporta l’attenzione sull’altalena quale esplicitazione ludica del *mithuna*, l’unione sessuale del maschile e del femminile, che prelude alla fertilità. Non a caso l’altalena si ritrova nel *mahāvrata*, la cerimonia del solstizio invernale: infatti, è il rito che marca l’inversione del moto solare, ossia con questo atto performativo la luce del sole riprende a crescere, garantendo così la rifondazione della prosperità cosmica. Anche in tale rito l’equivalenza sovranità-luce solare è fondamentale, ma i molteplici riferimenti sessuali e alcune scene esplicitamente erotiche lo inseriscono anche in una categoria rituale che Jamison riassume con il termine “carnascialesco”³⁵, ma meglio può essere definito come una forma di ierogamia o nozze sacre³⁶: attraverso il *mithuna* regale si garantisce la prosperità cosmica. Pertanto quest’ultimo capitolo pare riecheggiare il quarto motivo ludico della visione di Huizinga: il gioco erotico, espresso attraverso il classico termine *līlā* “gioco”, adottato spesso per indicare gli svaghi amorosi tra gli dèi. In effetti, l’altalena è un elemento ricorrente nelle scene delle opere poetiche in cui si ritraggono ambientazioni erotiche esterne, quali giardini, parchi e in genere spazi naturali.

L’affascinante e stimolante percorso tra gioco e rito nella cultura indiana antica, proposto dallo studioso Igor Spanò, si conclude qui; tuttavia, la ricca e aggiornata bibliografia finale che correda il volume fornisce ampio materiale per spaziare ancora nell’incanto ludico-rituale, sospesi tra caos e cosmo, dissolvimento e rifondazione cosmica.

Paola M. Rossi (*Università degli Studi di Milano Statale*)

paola.rossi@unimi.it

³⁴ Così P.M. Rossi, *Indra-kavī. Rgvedic Lordship, Bovine Environment, and Onomatopoeic Poetry*, in «Cracow Indological Studies» 25, 1 (2023), pp. 1-41.

³⁵ Si veda S. Jamison, *Sacrificed Wife, Sacrificer’s Wife: Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*, Oxford University Press, New York - Oxford 1996, pp. 96-98.

³⁶ Così ad esempio P. Rolland, *Le Mahāvrata. Contribution à l’étude d’un rituel solennel védique*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973.

CARMINE PISANO, *La religione dei Greci. Tra storia e antropologia* (Studi Superiori/1488, Studi religiosi), Carocci, Roma 2025, pp. 163. ISBN 9788829030538.

Affrontare la complessa tematica della religione greca al fine di rendere accessibile a studenti e non specialisti questa nozione complessa, multipla e inestricabilmente intrecciata con la vita politica, sociale e culturale dei Greci nonché con il loro universo mentale, non è un'impresa agevole, sia per la quantità di studi e dibattiti che una tale sintesi richiede di riassumere e di rielaborare, sia per il necessario decentramento rispetto alle categorie religiose a noi più familiari dei sistemi monoteistici che una tale analisi esige. Carmine Pisano, specialista di religione e di antropologia del mondo greco, raccoglie questa sfida con un nuovo manuale sulla religione dei Greci, nel quale rigore storico e approccio antropologico sono efficacemente riuniti per accompagnare il lettore alla scoperta dell'universo delle credenze e dei riti dei Greci, come spiega l'autore stesso nella breve introduzione opportunamente intitolata "Come pensano i nativi".

Il volume si articola in quattro capitoli tematici che trattano ciascuno concetti e pratiche propri al sistema religioso greco. Il primo ("La religione secondo i Greci") mira a chiarire il concetto stesso di quella che noi chiamiamo "religione" greca, ma che i documenti greci definiscono piuttosto *eusebeia*, "devozione", che si concretizza nel fare, nel praticare (ortoprassia) più che nel credere in una rivelazione divina, e che ingloba comportamenti considerati come corretti non solo nell'ambito rituale, ma anche nella vita familiare e civile degli individui. La religione greca, spiega Carmine Pisano, è quindi incorporata nella *polis* (*polis-religion*) che è di fatto, attraverso le decisioni del popolo riunito in assemblea, l'autorità cui spettano le decisioni in ambito sacro (trasmissione delle norme rituali, nomina dei "sacerdoti", elaborazione e riformulazione dei miti, costruzione e amministrazione degli spazi sacri pubblici).

Il secondo capitolo ("Il divino al plurale") chiarisce la complessità del politeismo greco sia attraverso l'esame della sua evoluzione narrativa (poemi di Omero e Esiodo in particolare), sia in un'indagine sulla natura stessa della "società degli dèi" e dei loro molteplici "campi d'azione" – che sfuggono a etichette dal nostro punto di vista logiche o razionali ma che devono, ancora una volta, essere letti alla luce degli strumenti ermeneutici dell'antropologia –, sia infine tramite la presenza, nel mondo sovrumanico dei Greci, di divinità straniere, di *daimones* e di eroi.

A tali molteplici figure i Greci si rivolgono con modalità codificate, nel rispetto di modelli tradizionali che regolano i momenti rituali della preghiera, della supplica, del giuramento, del sacrificio, della divinazione. Come spiega l'autore nel terzo capitolo ("Il rito e la festa"), tali procedure mirano a stabilire una comunicazione con il mondo divino per ottenere il favore, la protezione o la guida della divinità negli affari pubblici e privati. La necessità dell'accompagnamento divino si concretizza inoltre nei riti di passaggio nelle più importanti fasi di transizione della vita individuale, ma anche nell'adesione ai misteri, strumenti di protezione terrena più che di "salvezza" ultraterrena, e infine nelle feste, occasioni di condivisione collettiva (carattere sociale del sacro), ma anche parentesi di rottura e trasgressione della norma, funzionali alla ripresa dell'ordine costituito.

Il quarto ed ultimo capitolo ("Ai margini della religione civica") è infine dedicato ai comportamenti atipici e opposti della superstizione (il ritualismo eccessivo generato da un timore sproporzionato degli dèi) e dell'ateismo (la negazione dell'esistenza degli dèi o semplicemente lo scetticismo nei confronti della religione tradizionale espresso da intellettuali e filosofi), al concetto di empietà e alla sua gestione giuridica, alle arti magiche e ai misteri orfico-dionisiaci, che presentano percorsi

alternativi (non necessariamente antitetici ed esclusivi rispetto alla religione civica) di adesione a credenze, miti e riti escatologici.

Il volume è inoltre corredata di materiale consultabile on line attraverso un QR code scaricabile a pagina 6: 18 figure con i link a siti internet che ne danno descrizioni più o meno approfondite e che possono fornire spunti per un uso didattico delle immagini.

In sintesi, il volume di Carmine Pisano offre un prezioso strumento di accesso alla religione greca: i quattro capitoli si completano armoniosamente nel trattare gli aspetti più salienti dell'universo greco del sacro, nell'argomentare con limpidezza questioni che sono state e sono ancora oggetto di dibattito tra gli specialisti, nell'informare il lettore sull'evoluzione epistemologica della disciplina (alla luce in particolare delle ricerche recenti di Vinciane Pirenne-Delforge, Gabriella Pironti, Corinne Bonnet, Maurizio Bettini) e nel fornirgli gli strumenti bibliografici di approfondimento.

Maria Paola Castiglioni (Université Grenoble Alpes)

maria-paola.castiglioni@univ-grenoble-alpes.fr

Un filologo per le vie della storia: studi in onore di Paolo Siniscalco (Sussidi Patristici, 24), a cura di FRANCO PORTELLI - ELENA ZOCCA, Nerbini International, Firenze 2025, pp. 134. ISBN 9788864347318.

In questo volume collettaneo a cura di Franco Portelli (Presidente dell'Associazione culturale S. Nilo di Grottaferrata) ed Elena Zocca (Professoressa Ordinaria di Storia del Cristianesimo dell'Università Sapienza di Roma) prende forma un affresco corale che celebra la figura di Paolo Siniscalco, uno dei più autorevoli studiosi italiani di Letteratura cristiana e Storia del cristianesimo. L'opera raccoglie gli interventi presentati in occasione della Giornata di Studi organizzata il 27 gennaio 2024 presso l'Abbazia di San Nilo a Grottaferrata, sotto l'egida dell'Associazione Culturale San Nilo, alla quale Siniscalco collaborò a lungo con passione e rigore. Più che un semplice omaggio, il volume si configura come una sorta di "ritratto intellettuale" plurale e composito, nel quale ogni contributo illumina un aspetto del lungo cammino scientifico e umano dello studioso.

Come suggerisce l'evocativa espressione scelta per il titolo, Siniscalco non fu mai un filologo ripiegato su sé stesso, né uno storico confinato in un ristretto ambito disciplinare. Piuttosto, egli appare – attraverso le testimonianze dei colleghi e degli allievi – come un intellettuale animato da una duplice tensione: da un lato, la fedeltà assoluta al metodo filologico, appreso alla scuola torinese di Michele Pellegrino; dall'altro, l'inclinazione all'ascolto, all'incontro, alla storia come cammino condiviso. Per cui la sua indagine sulle fonti cristiane antiche non è mai disgiunta da una riflessione storica ampia, attenta ai contesti culturali, ai linguaggi della fede, alle trasformazioni dottrinali e istituzionali che plasmarono la Chiesa nel corso dei secoli.

Il volume si apre con una *Prefazione* in forma di ritratto a più voci, firmata dai sopracitati Portelli e Zocca (pp. 7-10), in cui emerge sin da subito la cifra personale del "sorriso" come simbolo di una postura intellettuale fondata sul carattere mite, sulla disponibilità dialogica, sulla resistenza a ogni forma di arroganza. È una nota umana che ritorna più volte anche nei saluti istituzionali di Michel Van Parys (pp. 13-15), Giuseppe Caruso (pp. 17-19) ed Enrico Morini (pp. 21-22).

L'opera scientifica di Siniscalco, come emerge chiaramente da questo volume collettaneo attraversa molteplici campi del sapere storico (letterario, epigrafico, giuridico, documentario, ecc.), mantenendo tuttavia una sua unità profonda, segnata da alcune scelte metodologiche costanti come la cura per le fonti, l'attenzione al linguaggio e la sensibilità per i passaggi teologici e politici cruciali. Ne sono testimoni i suoi lavori su Tertulliano Cipriano e Agostino, le edizioni per la collana *Sources Chrétiennes*, i Seminari internazionali *Da Roma alla Terza Roma*, ma anche le riflessioni sulla laicità, sui martiri e sul cammino del cristianesimo nelle terre d'Oriente.

Gli otto saggi al centro di questa pubblicazione, pur diversi per taglio e oggetto, concorrono tutti a delineare il profilo di uno studioso rigoroso e curioso, fedele alla tradizione ma attento ai segni dei tempi, capace di coniugare il mestiere dello storico con l'urgenza delle domande del mondo contemporaneo. Che si tratti della formazione torinese (Marco Rizzi, pp. 25-40), del dialogo con Erik Peterson (Adèle Monaci, pp. 41-48), delle indagini lessicali (Alessandro Capone, pp. 49-58), del lavoro editoriale per *Sources Chrétiennes* (Paul Mattei, pp. 59-67), dei convegni di Efeso (Francesca Cocchini, pp. 69-76), della riflessione su laici e laicità (Enrico Dal Covolo, pp. 77-80), dell'interesse per le Chiese orientali (Alberto Camplani, pp. 81-87) o dello studio del cristianesimo dalla persecuzione al potere (Elena Zocca, pp. 89-96), ognuno dei contributi aggiunge una tessera al mosaico di una figura di rara coerenza e profondità, come indica anche la bella *Postfazione* di Emanuela Prinzivalli (pp. 99-103).

Paola Marone

paola.marone@scuola.istruzione.it

NORBERT OETTINGER - PETER JACKSON ROVA, *Indogermanische Religion. Rekonstruktion der Götterwelt, Mythologie und Kultsprache*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2025, pp. 400. ISBN 978-3-8253-9618-3.

Con la pubblicazione dell'imponente monografia *Indogermanische Religion. Rekonstruktion der Götterwelt, Mythologie und Kultsprache*, i due autori, i professori Norbert Oettinger dell'Università di Erlangen e Peter Jackson Rova di quella di Stoccolma, offrono alla comunità scientifica un contributo di enorme importanza ed utilità. L'opera è straordinariamente interessante per la ricchezza di informazioni, l'equilibrio nella presentazione delle tesi e l'approccio molto ragionevole a temi di notevole complessità, sui quali si sono scontrate negli anni opinioni differenti. Trattandosi di uno studio di carattere indoeuropeistico, specificamente dedicato alla ricostruzione di una remota dimensione religiosa, la lettura del testo implica una serie di competenze filologiche di ambito glottologico ed in particolare una certa familiarità con la teoria laringalista (a cui viene dedicato un breve accenno alle pp. 42-43), nonché la conoscenza, almeno orientativa, di alcune peculiarità metodologiche proprie della Scuola di Erlangen. Si tratta di un dazio inevitabile che anche il lettore meno abituato a tali tecnicità avrà la pazienza di pagare a fronte dell'accesso ad un'enorme ricchezza di informazioni, ben argomentate e soprattutto acutamente formulate sulla base di interpretazioni ricostruttive salde e puntuali. Ovviamente un'opera come questa, che cerca di coprire il vastissimo panorama delle tradizioni indoeuropee al fine di ricostruire numerosi temi mitologici protostorici comuni, richiederà nel tem-

po aggiornamenti, ampliamenti e correzioni, ma sarebbe impossibile non lodare da subito lo sforzo profuso dagli autori in questa pubblicazione che diventerà presto un punto di riferimento essenziale nella bibliografia non solo specialistica sul tema. In futuro, in una riedizione, ad esempio, la redazione di un glossario finale relativo alla terminologia più tecnica avrebbe il vantaggio di rendere il contenuto del libro più accessibile agli storici delle religioni di formazione non strettamente indoeuropeistica.

L'opera si articola su tre capitoli principali, di cui il secondo, diviso in quattro grandi sezioni, a loro volta ulteriormente articolate in paragrafi specifici, è quello principale sia per estensione sia per contenuto. Un'introduzione molto chiara, volta a gettare le basi fondamentali per la trattazione seguente, apre il lavoro offrendo anche una breve storia degli studi, che, però, a mio avviso andrebbe ampliata e, magari, integrata da una sezione specifica in appendice. Allo stesso modo, le osservazioni critiche rispetto al periodo nazionalsocialista (p. 24) richiederebbero un'ampia nota critica, nella quale dettagliare le manipolazioni ideologiche sorte non solo in Germania, ma anche in Italia, Francia ed altri paesi europei, intorno al mito della razza ariana e della *Indogermanisches Bekenntnis*. Purtroppo, si tratta di temi sui quali gli studenti, come anche i colleghi di altre discipline, ci interrogano e mi sembra corretto che la letteratura scientifica più moderna non scansi il problema, ma lo analizzi serenamente, senza con ciò snaturare l'obiettivo principale della ricerca sviluppata nel volume, ma in modo da dare uno strumento filologico di chiarezza espositiva sulle mostruosità elaborate su di una prospettiva *borderline* del pensiero europeo del secolo scorso. L'elemento identitario che, purtroppo, ha coinvolto la ricostruzione di un'ideale coscienza religiosa indoeuropea, ha finito con l'assumere troppo peso nella storia degli studi, di modo che, a mio avviso, sarebbe sempre utile circostanziare meglio il problema. Ciò detto, noteremo che l'introduzione ribadisce delle interessanti osservazioni metodologiche che mi sembrano molto rilevanti, soprattutto se rivolte ad un pubblico di storici interessati alla dimensione religiosa del mondo proto-indoeuropeo, in quanto pone correttamente un'attenzione ben giustificata, che poi si ritrova in tutto il libro, anche per la problematica connessa alla distinzione tra temi mitologici ricostruibili come indoeuropei e tradizioni altre, invece, ascrivibili ad una derivazione antico orientale, anatolica e/o mesopotamica, con una certa attenzione agli studi di impianto interculturale condotti, ad esempio, da Walter Burkert e Martin West. Tenuto, inoltre, conto del fatto che ad un certo punto il gruppo anatolico con la lingua ittita in testa, si sarebbe separato dal resto dei popoli indoeuropei, gli autori danno particolare rilevanza alle consonanze tra queste due grandi tradizioni, perché sarebbero molto significative per la loro arcaicità, trattandosi di elementi conservativi attestanti una realtà linguistica e culturale unitaria, di certo precedente al distacco della famiglia anatolica dal resto del gruppo indoeuropeo. Ciò implica inevitabilmente una distinzione tra una fase proto-indoeuropea (inclusiva del gruppo anatolico) ed una tardo-indoeuropea, senza l'anatolico (p. 25). Tale puntualizzazione permetterebbe di osservare, tra i tanti aspetti notevoli, che con ogni probabilità, l'assenza di una radice come **h₂wes-*, “alba”, proprio in contesto anatolico, indicherebbe il fatto che la creazione di una specifica divinità dell'aurora sia stata un'innovazione tardo-indoeuropea avvenuta dopo tale separazione e non un fenomeno più antico.

Gli autori partono dal presupposto che i dati archeologici supportino la collocazione della *Urheimat* dei Protoindoeuropei nel territorio dell'Ucraina, da cui si sarebbero poi irradiati nelle sedi storiche attorno alla fine del IV millennio a.C. (pp. 27-28) e ne enfatizzano il carattere nomadico, per cui molta importanza avrebbero avuto per loro l'allevamento e, col tempo, l'uso del carro, nonché la maturazione di un certo carattere guerriero, tutti tratti culturali che si rifletterebbero anche nella loro

mitologia. D'altra parte, mi sembra opportuno segnalare che tale identificazione geografica non è, allo stato attuale, particolarmente o univocamente condivisa, e che una più adeguata trattazione, almeno in nota o anche in appendice, sarebbe stata utile al fine di aiutare il lettore ad inquadrare correttamente il dibattito. Interessante e corretta l'attenzione molto puntuale alla dimensione economica ed alla cultura materiale di tali civiltà protostoriche nel quadro ricostruttivo del lessico comune più antico (pp. 28-32, *passim*).

Veniamo al secondo e più importante capitolo, quello che sostanzialmente contiene il cuore della monografia e che merita un'attenzione particolare. Gli autori partono dall'osservazione che il profondo scetticismo di B. Schlerath nei confronti della ricostruzione di elementi della religione indoeuropea fosse eccessivo e sulla scorta dell'esempio di C. Watkins hanno ripreso le fila del discorso pur con la dovuta prudenza a partire dal tema dell'uccisione del dragone da parte di un eroe primordiale, figura che nelle tradizioni della Grecia, dell'India e dell'Iran viene contrapposta a quella di un serpente a tre teste e sei occhi. L'arcaicità di tale tema mitologico appare riconducibile ad un comune retaggio indoeuropeo (pp. 47, 108-109, *passim*). Le singole sezioni di questo secondo capitolo propongono un quadro molto articolato della possibile ricostruzione dei termini e delle categorie religiose del mondo indoeuropeo. Si procede a partire dai teonimi e dai nomi degli eroi (2.1) con importanti riflessioni sui lessemi concernenti mortalità e immortalità (ed i relativi epitetti connessi a tali concetti), oppure sulle denominazioni degli esseri divini in quanto tali. Gli autori insistono sulla derivazione del termine iranico per "demone" a partire da un'inversione semantica che avrebbe colpito un più antico **daivá-* (< **deiwó-*), "dio" (in quanto connesso alla luce diurna), ma continuano a pensare all'esistenza di due distinte categorie indoiraniche di esseri divini contrapposti tra loro (pp. 60-61), in base alla quale spiegare gli esiti inversi che risultano riflessi nel pantheon vedico ed in quello iranico. In realtà, tale rigida opposizione, già criticata in ambito iranologico³⁷, è stata ulteriormente smontata da W.Ed. Hale³⁸, il quale ha mostrato che nelle parti più antiche della letteratura vedica non si troverebbe alcun gruppo compatto di divinità definite come *ásura-* ben contrapposto ai *devá-* e che diversi *devá-* sarebbero allo stesso tempo anche *ásura-*. A loro volta, gli *ásurā adeváh* (e.g., *RV* 8.96-9) sembrano, in realtà, essere proprio dei signori umani appartenenti a popolazioni anarie. Si può ovviamente dissentire dalla ricostruzione di Hale, ma non è possibile trascurarla come se non fosse mai stata avanzata. Inoltre, ricordiamo che in avestico, proprio nel caso specifico di *ahura-*, il titolo non sembra esclusivo di esseri divini, ma risulterebbe attribuito anche a figure certamente autorevoli, ma pur sempre umane, come nel caso evidente del composto *ahurō.puθra-*, "figlio di un signore (umano), principe"³⁹.

Molto interessante la ricostruzione del pantheon di base, che includeva una divinità del cielo diurno (**Dyeu- Ph̄ter-*), sua moglie e figlia, la dea Terra (**P̄thwīh*; vedi 2.1.3.3.1) con cui si consumava un incesto primordiale, ed anche un dio del tempo atmosferico (**Perkwuhno-*, **Tyhwént-*, vedi 2.1.3.4), seguito da un Dio Cervo e da un dio pastore chiamato **Pehushyōn*, cioè "Signore sul *Pehus-* (= pascolo per bovini)"; vedasi in particolare 2.1.3.11). Appartenente ad una fase più recente,

³⁷ Vedi A. Panaino, *Philologia Avestica I. ahuraðāta- / mazdaðāta-*, in «Aula Orientalis» 10 (1992), pp. 199-209, con ampia bibliografia.

³⁸ W.Ed. Hale, *Ásura in early Vedic Religion*, Motilal Banarsi Dass, Delhi 1986 (reprint 1999), pp. 192-181, *passim*.

³⁹ Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Verlag Von Karl J. Trübner, Strassburg 1904, col. 295.

perché, come sopra notato, non attestata in contesto anatolico, è la divinità della “aurora” (**H₂eusos*; 2.1.3.5). Si noterà, inoltre, che in ambito vedico l’Aurora, *Usás*, la figlia del dio del cielo (2.1.3.1.3), è anche la madre degli *Aśvin* grazie ad un incesto primordiale, ma l’Aurora, in alcune narrazioni, ha un suo doppio, ossia *Saranyū*, anch’essa talora presentata come madre degli stessi *Aśvin*. Noteremo che la stessa *Saranyū* (**Selen-yú-h₂*) corrisponde, sulla base di una comparazione che risale addirittura ad uno studio di V. Pisani⁴⁰, alla figura di *Helénē* (**Selen-eh₂*), che nella tradizione greca è altresì sorella dei Dioscuri. Il tema è tra i più affascinanti nell’ambito della comparazione greco-indiana ed è stato recentemente oggetto di una separata trattazione monografica da parte del prof. P. Jackson⁴¹. Data la complessità di questo ciclo mitologico, nonché delle sue varianti e ramificazioni nelle diverse tradizioni, è impossibile riassumerlo e discuterlo in questa sede, ma si ricorda la sua importanza sia per via del fatto che *Saranyū* viene indicata come la madre di Yama e degli *Aśvin*, sia per il coinvolgimento anche di Vivasvant e di ulteriori divinità.

Molto interessante ed altamente informativa, soprattutto sul dibattito maturato negli ultimi anni, risulta la discussione intorno alla figura del “cielo notturno”, la cui ricostruzione è, però, molto difficile. Viene così trattato (pp. 82-89) con estrema prudenza il confronto (2.1.3.2) tra il greco *Ouranós* ed il vedico *Váruna*, riformulato sul piano linguistico, peraltro, da G.E. Dunkel⁴² e ridiscusso da M. Peters⁴³, il cui interesse emerge, altresì, con evidenza sul piano del comune ruolo comprimario esercitato da tale figura divina rispetto al dio supremo del cielo luminoso. Una circostanziata discussione (2.1.3.6) concerne l’origine delle due ben note divinità gemelle come i Dioscuri o gli *Aśvin* vedici, a cui si aggiungerà il nome (duale) dei *Násatyā* (direttamente comparabile con quello di una coppia di demoni avestici noti come *Nāyhaiθiia-*), nonché il mitannico *DINGIR.MEŠ Našattiyanna*. Molto utile la trattazione (2.1.3.7) del nome del dio del Sole (**Seh₂wōl-*, **Seh₂weliyo-*), arricchita dalla discussione sulle locuzioni metaforiche indoeuropee come “vedere il sole” (per “vivere”); altrettanto dicasi per il paragrafo sul nome del dio della Luna (**Meh₂nos*; 2.1.3.8), che include una trattazione del mutamento di genere, da maschile a femminile, nel caso del tema riferentesi proprio all’astro della notte nelle regioni meridionali dell’area indoeuropea. Segue (2.1.3.9) una rimarchevole analisi storico-linguistica sull’origine delle denominazioni divine dei fiumi, che non solo passa in rassegna il contesto indo-iranico, ma si focalizza sulla situazione degli idronimi in Europa e poi in Anatolia. La discussione del materiale linguistico lascerebbe evincere che i fiumi avessero nomi femminili in ambito indoeuropeo, ove erano divinità considerate come “madri”, mentre nello spazio mediterraneo i nomi dei fiumi sarebbero stati solo in seguito ridenominati al maschile a seguito di un’innovazione. Per tale ragione, gli autori reputano errata l’ipotesi di Marija Gimbutas, secondo la quale la persistenza di forme di venerazione di divinità fluviali con nomi femminili sarebbe da considerarsi come l’indizio di una sopravvivenza di culti matriarcali preindoeuropei. In un’opera così ampia non poteva certamente mancare un’accurata

⁴⁰ V. Pisani, *Elena e ειδωλον*, in «Rivista di Filologia e Istruzione Classica» 56 (1928), pp. 476-499.

⁴¹ P. Jackson, *The Transformation of Helen. Indo-European Myth and Roots of the Trojan Cycle*, J.H. Röll Verlag, Dettelbach 2006.

⁴² G.E. Dunkel, *Vater Himmels Gattin*, in «Die Sprache» 34, 1 (1998-90), pp. 1-26, in particolare pp. 3-4.

⁴³ M. Peters, *Griech γῆ, γῆς, armen. erkir “Erde”*, in P. Vavroušek (ed.), *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klima*, Enigma Corporation, Prague 1994, pp. 203-210, in particolare p. 208, n. 17.

discussione (2.1.3.10) della figura del “Nipote delle Acque” (*AbhÓm Népot-* o *ApÓm Népot-*), ossia il vedico *Apám Nápāt-* e l’avestico *Apam Napāt-*, che viene messo a confronto con l’antico irlandese *Nechtan* ed il latino *Neptūnus*.

Una trattazione molto importante (2.1.3.14) e che certamente farà discutere riguarda il nome del dio del fuoco (**H₃ngʷní-*). Gli autori riprendono la tradizionale distinzione tra il nome neutro (**péh₂-wr*) del fuoco e quello maschile (**H₃ngʷní-*), ma introducono come elemento di novità la discussione della tesi, al momento della redazione di questa recensione ancora in corso di stampa, di T.R. Kristoffersen⁴⁴, che ringrazio per avermi messo cortesemente a disposizione il testo inedito del suo articolo. Questo studioso propone di interpretare **H₃ngʷní-*, da cui derivano il vedico *Agní*, ed in principio anche il lituano *ugnis*, l’antico slavo *ognb*, nonché il latino *ignis*, come una parola significante “unguento, grasso, burro”. Tale tema continuerebbe nel latino *unguen*, “grasso”, *unguentum*, “unguento”, nonché nell’antico irlandese *imb*, ma anche (indirettamente) nell’antico alto tedesco *anko*, m. “burro”. Pur osservando la forte dimensione speculativa di questa etimologia, che però avrebbe il vantaggio di essere formalmente molto soddisfacente sul piano della ricostruzione comparativa, gli autori (pp. 197-199) ritengono convincente la spiegazione di Kristoffersen secondo cui il tema **H₃ngʷní-*, “fuoco (vivente), Dio del fuoco”, sarebbe da analizzare come una *i*-Ableitung **h₃ngʷn-i-*, a sua volta derivata da **h₃éngʷn-*, ed il cui significato letterale sarebbe stato quello di “colui che ha il burro” (“derjenige, der Butter hat”; p. 199), oppure “che ne viene provvisto” (vedi a p. 328 nella sintesi inglese: “the one provided with butter”), anche se in realtà, come mi conferma lo stesso N. Oettinger, una traduzione più efficace sarebbe la seguente: “der, den man regelmäßig mit Butter versieht”, ossia “quello che viene regolarmente imburrato”. Secondo gli autori, la relazione tra fuoco e burro fuso si lascerebbe ascrivere innanzitutto già alla religione vedica e molto probabilmente essa avrebbe avuto origine nel contesto cultuale indoeuropeo, in una protolingua che era diffusa prevalentemente in una società di pastori nomadi. Si tratta di un’ipotesi interessante, ma che non mi convince pienamente, visto che, in linea di principio, il Dio del fuoco non possiede propriamente il burro, ma piuttosto lo consuma o lo divora e ne sarebbe, quindi, dipendente. Una tale designazione mi sembra peraltro improbabile, soprattutto se dobbiamo immaginarla come ascrivibile al nome primitivo della figura deificata del fuoco, che ha avuto ruoli ben più estesi, a partire da quello purificatorio e cauterizzatore delle ferite, oppure quello di *axis mundi* nella liturgia e di simbolo luminoso della presenza divina. La soluzione proposta, peraltro, presuppone che l’offerta di burro fosse non solo estremamente antica, ma praticamente comune al dominio indoeuropeo, quando però noi sappiamo che, e.g., le liturgie iraniche non insistevano affatto sull’uso del burro e che nel mondo latino tale impiego ceremoniale non è affatto attestato, anche se viene invocato il confronto con il latino *unguentum*. Il burro sembrerebbe così assumere un ruolo molto più importante della spremitura e dell’offerta del *soma/haoma* o dell’ambrosia e di altri liquidi fondamentali nel banchetto divino. La suggestione è sicuramente interessante e merita di essere approfondita, ma al momento mi pare opportuna una riflessione più circostanziata. Segnaliamo *en passant* che nella discussione, manca qualsiasi riferimento all’ampio e dettagliato studio proposto da J. Haudry⁴⁵.

⁴⁴ T.R. Kristoffersen, *Through fire and butter – Indo-European etymology and ritual reconstruction*, in «Münchener Studien zur Sprachwissenschaft», in c.d.s.

⁴⁵ J. Haudry, *Le feu dans la tradition indo-européenne*, Editore Arché, Milano 2016.

Il capitolo include ulteriori trattazioni di estrema importanza, come quella sulla figura della Dea del focolare (2.1.3.15), come *Hestía* o *Vesta*, il cui nome viene ricondotto etimologicamente ad una radice significante “bruciare, risplendere” (**swet-*). L’importanza di tale divinità e le interpretazioni relative alla sua origine ed al suo sviluppo sono accuratamente descritte, con interessanti riflessioni proprio sul sacerdozio delle Vestali. Tale discussione precede la sezione dedicata alle divinità speciali (*Sondergötter*; 2.1.3.16), che si distinguono per la presenza nella loro denominazione di un tema **poti-*, “signore” o **potnih₂-*, “signora”, che può apparire come secondo elemento di composizione oppure al genitivo. Segue una pregevole trattazione che richiederebbe di per se stessa una recensione a se stante, ossia quella concernente i Centauri (2.1.3.17). Gli autori ripercorrono la storia di una problematica etimologica e comparativa ormai divenuta secolare e che ha conosciuto negli ultimi anni importanti approfondimenti, ad esempio, da parte di M. Janda nel 2022⁴⁶. Ricordiamo che tali figure non sono esclusivamente patrimonio della cultura greca, ma si ritrovano nel mondo vedico (*gandharvá*) ed avestico (*gandrəθa-*); tale confronto si arricchisce grazie alla comparazione tra le gesta di *Herakles*, *Indra* e *Kārṣāspa*. In questo caso viene ricostruita una proto-forma come **Gʰandʰṛwó-*, “colui che appartiene alla fragranza”, perché capace di apprezzare in modo particolare il gusto del vino. Il volume prende brevemente in considerazione la possibile esistenza di una divinità dei terremoti (2.1.3.18) e la ricostruzione di uno spirito dei morti (2.1.3.19); quest’ultima analisi permette agli autori di sviluppare interessanti riflessioni sul fatto che gli Indoeuropei potessero conoscere un tema nominale come **nóku-*, “perdita (tragica), morte”, da cui sarebbe derivato un ulteriore tema come *nékou-*, “uccisore”, i cui riflessi sarebbero ancora visibili nel mondo ittita e nella tradizione avestica. Segue una trattazione che sarà di grande utilità per gli specialisti di mitologia concernente le figure eroiche (2.1.4), a partire da Prometeo (gr. *Promētheús*, dor. *Promātheus*, i.e., “ladro”), denominazione che viene fatta derivare da **Pro-māth₂-éus*, e che in realtà corrisponderebbe ad un epiteto e non al vero e proprio nome primitivo di tale campione, attraverso la nominalizzazione di una frase come “egli de-rubava”. La discussione viene poi allargata ad altre figure come il vedico *Mātari-śvan-*, “avente la salvezza nella madre” (che, però, probabilmente, sarebbe il frutto di una precedente *Umbildung*), o della figura indoiranica di un altro eroe come il vedico *Vīvásvant-* e l’avestico *Vīuuāñhā*, letteralmente “colui che ha fatto brillare la luce”, del quale abbiamo precedentemente trattato in riferimento a *Saranyú*.

Equalmente ricca ed informativa la sezione (2.1.4.2) dedicata ai cosiddetti “eroi artistici” (*die kunstfertigen Kulturheroen*), **H₂rbʰéu-/H₂rbʰu-*, come le figure degli *Rbhu* nel contesto vedico, dei quali vengono proposti diversi confronti funzionali in ambito indoeuropeo. Segnaliamo la successiva trattazione dei cicli mitologici riguardanti il primo mortale (2.1.4.3). In particolare, la discussione concerne il vedico *Yamá* e l’antico avestico *Yōma* come l’avestico recente *Yima*, nomi che vengono fatti derivare da un tema **h₂yomh₂-ó-*, il quale, a sua volta, sarebbe il risultato per derivazione interna di **h₂yñ- h₂-ó-*, o, in alternativa, di un nome collettivo come **h₂yñ- h₂-éh₂-*. Di un certo interesse generale risulta l’osservazione secondo la quale il latino *imāgō* sarebbe derivato proprio dalla primitiva forma collettiva (**h₂yñ- h₂-éh₂-*). La radice sottesa a queste ricostruzioni sarebbe **h₂yem-*, dal significato di “smembrare, moltiplicare”, poi evolutosi in quello di “raffigurare, imitare” e, quindi, consolidatosi nel valore poi attestato di “gemello”. Un’altra soluzione suggerita dagli

⁴⁶ M. Janda, *Kentauren und Gandharven* (Münsteraner Sprachwissenschaftliche Beiträge), Verlag Thomas Kubo UG, Münster 2022.

autori sarebbe quella di supporre che, al posto di *himma*-, “modello, immagine” dell’ittita, il nome di *Yamá* sia connesso all’ittita *immiye^{-zi}*, “mescolare, unire”; ciò giustificherebbe un’evoluzione da **yemH*-, “mescolare, combinare” > “raddoppiato” > “gemello”. Gli autori concludono che quest’ultima soluzione presenterebbe il vantaggio di tracciare un percorso semantico più breve, ma anche lo svantaggio di non poter spiegare la frammentazione costante dei nomi di *Ymir* e *Yima* rispetto all’etimologia suggerita (p. 231). Mi permetto di segnalare che nel riferimento al nome medio-persiano di *Yima*, sarebbe più appropriata l’ortografia *Ymag/y* anziché *Yimay*, anche alla luce del neopersiano *Jím*. La discussione del mito dei gemelli primordiali è molto interessante, ma non la affronto in modo circostanziato in questa sede avendola trattata in una specifica monografia⁴⁷, in cui ho discusso sia il tema del doppio gemellare, il cui peso fu enorme nell’economia del pensiero religioso mazdaico, sia quello dell’incesto, su cui gli anche autori di questa monografia si soffermano in diverse parti del libro, ma senza una riflessione specifica. Nella trattazione generale sarebbe stata utile l’inclusione almeno di un riferimento (anche critico) all’ipotesi di J. Puhvel⁴⁸, secondo cui anche il nome del latino *Remus* sarebbe da ricondurre ad un tema come **yemo*-, trasformato poi in *Remus* per la forte attrazione prodotta dal nome di *Rōma*. La monografia giustamente estende la discussione anche alla figura del progenitore dell’umanità (2.1.4.4), ovvero **Mému*-, da cui il vedico *Mánu*-, l’ittita *menu*-, etc.

Terminata la disamina dei teonimi e delle figure eroiche, la monografia affronta la terminologia cultuale e religiosa, a partire dalla constatazione che un concetto come quello di “religione” non può essere ricostruito (2.2 etc.). Gli autori pongono una certa enfasi sul mondo iranico attribuendo alla riforma zoroastriana ed alla sua supposta dimensione di *Bekenntnisreligion* l’acquisizione del concetto di “visione religiosa”, che si trasforma in “religione”. Purtroppo, tale riferimento resta comprensibilmente in sospeso, anche per ragioni di spazio, e la dialettica tra il doppio animico, che si riflette anche in un rapporto sottile con la tematica dell’incesto, visto che l’anima femminile (*daēnā*-) deve unirsi con quella maschile (*uruuan*-), non ha trovato un adeguato sviluppo. Tale discussione è però curiosamente affiancata da una nota, la 723, in cui la stessa *Bekenntnisreligion* viene connessa all’intolleranza confessionale specificamente attribuita all’azione del sovrano achemenide Serse (vedi XPh/OP. 38-39, nonché i due passi corrispondenti in elamico 31-36 e babilonese 30-32). In realtà, tale azione, la cui contestualizzazione etnica e politica non è storicamente chiara (si tratta solo di culti iranici o di culti di altri popoli, non solo anari, ma anche non indeuropei?) e potrebbe, pertanto, essere stata giustificata più da ragioni politiche che da zelante scrupolo confessionale. Per tali ragioni, l’eccessiva insistenza su di un’interpretazione di tale azione repressiva declinata in chiave strettamente teologica mi sembra rischiosa, come, con ulteriori argomenti, ha osservato anche Wouter F.M. Henkelman⁴⁹.

Preziose e significative le riflessioni (2.2.1) sulle forme di venerazione e sacrificio, nonché sull’importanza dell’uccisione cruenta di animali e sulle funzioni sacerdotali più antiche, le quali investono un panorama molto ampio. Tale trattazione

⁴⁷ A. Panaino, *Mortality and Immortality: Yama’s / Yima’s Choice and the Primordial Incest*, in V. Sadovski - A. Panaino, *Disputationes Iranologicae Vindobonenses, II* (Mythologica Indo-Iranica, I. Sitzungsberichte der ÖAW. Philosophisch-historische Klasse, 845. Band, Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 65), Verlag des Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2013, pp. 47-221.

⁴⁸ J. Puhvel, *Remus et Frater*, in «History of Religions» 15, 2 (1975), pp. 146-157.

⁴⁹ Per esempio si veda W.F.M. Henkelman, *The Other Gods who are*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden 2008, pp. 367-369.

si arricchisce (2.2.1.1) di una discussione delle principali radici verbali e nominali connesse alla sfera del sacrificio, di cui si enfatizza la duplice dimensione, ovvero di azione sacrificale accompagnata da preghiera o di preghiera quasi mai sconnessa da un riferimento ceremoniale e sacrificale. Tra le molte ed interessantissime questioni discusse, mi soffermo su quella relativa alla radice **hyág-*, “trattare ritualmente, offrire sacrifici (mattutini)”, in cui non solo viene preso in considerazione e ottimamente sviluppato sulla scorta del dibattito pregresso il confronto con il latino *iaiuentāre*, “fare colazione”⁵⁰, ma si mette in chiara evidenza come tale comparazione debba coinvolgere sia un corrispondente tema- in *yu-* come **hyág-yu-*, “pronto per il sacrificio (del mattino)” (cfr. vedico *yájyu-*, “degno di sacrificio”), ma anche il latino *iaiūnus*, “sobrio, digiuno”, a partire dalla prescrizione che il sacrificio fosse compiuto a stomaco vuoto, per quanto un tale obbligo potesse forse essere generalizzato in altre occasioni. Conseguentemente, si dovrebbe presumere che le ceremonie sacrificali fossero, almeno in origine, mattutine. Mi permetto tuttavia di introdurre un ulteriore elemento di riflessione, per notare che sarebbe interessante sviluppare ulteriormente il confronto con la tradizione cristiana che imponeva (ed impone ancora in ambito cattolico e ortodosso) l’obbligo di un periodo (oggi di solo un’ora) di digiuno prima della comunione, uso che ovviamente ha un’origine relativamente antica, dato che risale al terzo secolo, ma che non era affatto proprio del Cristianesimo primitivo. Il dubbio è che la sua introduzione possa, più o meno inconsciamente, riflettere una qualche influenza liturgica del paganesimo romano.

Anche il lessico relativo alla preghiera viene ampiamente discusso (2.2.2), così come quello concernente l’abbattimento degli animali e l’offerta di libagioni (2.2.3). L’analisi lessicografica conferma che l’animale preferito per il sacrificio cruento era il bovino e la discussione che ne scaturisce introduce una alquanto appropriata comparazione tra il nome vedico di una famiglia sacerdotale, *Nava-gv-a-*, composto che presenta l’esatto corrispettivo del greco ἐννέαβοιος, “che ha nove manzi” (attestato nell’*Iliade* 6, 236). Questi ed altri elementi confermerebbero l’antichità di certe tradizioni liturgiche comuni. A parte altri animali meno frequenti nei ceremoniali sacrificali, come maiali e cani (p. 268), una certa importanza ebbe certamente il sacrificio del cavallo, a cui gli autori dedicano un’ampia sezione (2.2.3.3), con pertinenti riflessioni sul rapporto tra tale forma di uccisione rituale e la regalità, che mostra paralleli evidenti tra Roma ed il mondo scitico, ma che certamente coinvolge anche la cultura vedica con il suo *Aśvamedha*. Curiosa, però, l’assenza di riferimenti al pregevole studio, anche se datato, di P.-É. Dumont⁵¹. Un’ampia discussione richiederebbe anche il paragrafo dedicato alle radici concernenti il lessico cultuale, la corretta postura verso il divino e la pietà religiosa (2.2.4), in cui viene sottolineata l’importanza della radice **d^heh-*, “porre”, la cui importanza viene ripresa (p. 281) nella discussione del nome di (*Ahura*) *Mazdā*, interpretabile a partire da un **m̥ys-**^h*eh-*, che viene spiegato dagli autori come “*Geist-Setzung*”. Insistere, però, sul concetto di “spirito”, così denso di implicazioni teologiche, soprattutto nel caso del tedesco *Geist*, ma anche in italiano (*spirito*) ed altre lingue europee, non mi sembra la scelta migliore, almeno in assenza di qualche *caveat*. Ad esempio, anche se non è il caso di questo studio, è facile

⁵⁰ Originariamente posto da B. Forssmann, *Lateinisch ieinus und ieientare*, in G. Meiser (ed.), *Indogermanica et Italica. Festschrift für Helmut Rix zum 65. Geburtstag*, Institut für Vergleichende Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck 1993, pp. 95-105.

⁵¹ P.-É. Dumont, *L’Aśvamedha: Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d’après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisañhitā, Śatapathabrahmāṇa, Kātyāyanaśrauta-sūtra)*, Paul Geuthner - Istanis Imprimeur, Louvain - Paris 1927.

inquadrare la semantica di *Geist* nel contesto teologico e filosofico post-hegeliano, e, per esempio, nel contesto italiano, non sono mancati casi di traduzioni spericolate, in cui figure divine come quella di Spēnta Mainyu sono state presentate come lo “*Spirito Santo*”. Appare chiaro, quindi, il rischio di facili pseudo-assimilazioni religiose, di cui gli autori sono certamente innocenti, ma che possono crearsi in un’opera che ha la dimensione religiosa e comparativa come suo *focus* principale. In tale contesto, la nota 876 (p. 274) concerne l’importanza del concetto, ritenuto essenzialmente morale dell’indoeuropeo **h₂ṛtó-*, riflesso poi nel vedico *r̥tá-* e nell’antico persiano *arta-*, mentre curiosamente non si parla dell’avestico *aša-*, che deriverebbe piuttosto da un proto-iranico *h₂ṛ̥ta-*. La semplice affermazione che si tratti di una categoria morale, senza alcuna breve precisazione rispetto al complesso dibattito riguardante la duplicità e l’ampiezza semantica di tale termine, relativo sia ad una dimensione genericamente definibile come etico-spirituale, ma anche riferentesi ad un ordine ritualmente corretto e tecnicamente giusto, è un po’ curiosa, soprattutto alla luce di un agguerrito dibattito iranologico, che è stato terribilmente articolato e su cui si sono consumati scontri molto divisivi. Presentare in questo modo, senza problematizzazione alcuna, un concetto così difficile, dando per scontato che si tratti di una soluzione univocamente condivisa, anche nel caso si fosse pienamente d’accordo con la scelta interpretativa degli autori, risulta eccessivo, soprattutto alla luce del quadro generale di quest’opera che deve tenere presente il fattore informativo ed introduttivo nei confronti di un pubblico più ampio.

La sezione successiva (2.2.5) riguarda il tema dell’ospitalità e della competizione rituale, che certamente interesserà moltissimi lettori, vista la brillante discussione di termini come il latino *hospēs*, ma anche di altri lemmi attestati nelle diverse aree linguistiche del dominio indoeuropeo. Di indubbio interesse risulta la proposta secondo la quale la designazione in ambito indoeuropeo dell’ospite ruotasse etimologicamente attorno all’immagine del “mangiatore”, ovvero di colui che esperiva l’ospitalità attraverso un banchetto, in cui si consolidava una dimensione di convivialità e reciprocità. Altrettanto stimolante appare la trattazione di altri ulteriori fenomeni religiosi, come la divinazione, l’incantesimo ed il giuramento (2.2.6).

Tra le numerose riflessioni proposte dagli autori merita di essere sottolineata (in particolare per i lettori di questa rivista, che hanno specifici interessi per il mondo tardo antico e medievale), la trattazione del gotico *runa* (a sua volta dal protogermanico *rūnā-* < **h₂ruh₂-neh₂*), che di fatto veniva utilizzato per tradurre due diversi termini greci, *mystērion* oppure *boulé*, “decisione, piano” (pp. 285-286). Il termine germanico rimanderebbe, quindi, ad un segreto di origine divina, conformemente ad una campo semantico che viene confermato anche da altre tradizioni germaniche, come, e.g., dall’antico islandese, ove *rín* indicava in origine non una lettera dell’alfabeto, bensì un “segreto”. Egualmente, in antico alto tedesco il latino *necromantia* veniva glossato, e.g., come *helli-rūna* o come *tōd-rūna*, con riferimento alle pratiche di evocazione dei morti o di profezia della morte. Anche la dimensione concettuale della santità e quella del tabù religioso vengono presi in considerazioni al paragrafo 2.2.6.3, con una rassegna analitica di diverse radici indoeuropee, come nel caso di **sak-* (cf. *sacer*, etc.), **k̥wēn-*, da cui l’avestico *spēnta-*, il lituano *švē̄ntas* e l’antico slavo *svē̄tъ* (tutti da **k̥wēn-tó-*). Sebbene il significato generico di “santo” non sia a priori inaccettabile per l’av. *spēnta-*, esso è eccessivamente cristianizzante (come messo in luce qualche paragrafo qui sopra), alla luce del fatto che il significato di base sembrerebbe essere più prudentemente quello di “benefico”.

Lo studio si sviluppa con ulteriori trattazioni sia di qualche tabù, come quello di urinare verso il sole (2.2.6.3), a cui si deve annotare la presenza in Iran di un ulteriore

divieto di urinare sulla propria ombra⁵², sia a proposito della cosmografia (2.2.6.4), che riguarda la disposizione del cielo in alto e della terra in basso grazie ad una azione divina che appare di origine indoeuropea. Gli autori (p. 302) si cimentano anche nella ricostruzione del nome di qualche costellazione indoeuropea, a partire dalla denominazione ittita delle “Pleiadi”, per cui si soffermano sulla voce *kurtal(i)-*, “(Cesto di) vimini”, che confrontano con il vedico *kṝttikās*, “Pleiadi” (fem. plurale), ossia “coloro che assomigliano ad una rete”, da riconnettersi, quindi, al verbo *kart-*, “intrecciare”. Ciò permetterebbe di ricostruire una forma indoeuropea come derivata da **kert-*, “intrecciare”, dal significato di “treccia”, sulla scorta di una tesi avanzata da G. Neumann⁵³. Non viene, invece, menzionata la discussione che risale addirittura a Chr. Bartholomae⁵⁴ e che fu ripresa da A. Scherer⁵⁵ della denominazione iranica e greca delle “Pleiadi”, né quella dell’Orsa Maggiore, che insiste in più tradizioni su una comune ripartizione in sette stelle, connesse di volta in volta a “sette saggi” (vedico *Sapta-r̄ṣayah*), a “sette buoi” (latino *Septemtrionēs* < *septem-triōnēs* < **septm-[s]tr̄iō[n]*), oppure ancora a “sette segni” (avestico *haptō.iringa-*).

Dal cielo gli autori passano al prato del regno dei morti (2.2.6.5.2.2), argomento che permette diverse considerazioni di ordine comparativo, in particolare a proposito dell’immagine dell’aldilà come un pascolo per il bestiame, secondo un’intuizione già avanzata da Paul Thieme e che meglio circostanzia il significato più profondo da attribuire al vedico *gávyūti-*, “pascolo di bestiame”, o meglio ancora al composto avestico *vouru.gaoiāoiti-*, “dagli ampi pascoli”, che è ripetutamente detto del dio iranico Miθra. Allo stesso modo, risulta molto calzante il riferimento all’avestico Yima, presentato come *huuaθβa-*, “possessore di buone greggi”. La discussione tocca diversi altri aspetti su cui non posso soffermarmi, ma che sono di grande importanza soprattutto in riferimento alla continuità greco-vedica nella concezione del mondo dell’aldilà come immortale e inconsuibile.

Di grande utilità il breve ma efficace catalogo di unità sintagmatiche che possono essere ricostruite come derivanti da una fase comune indoeuropea (2.3) e che presentano corrispondenze formali che permettono di ricostruire immagini retoriche e forme simboliche del mito comuni, come nell’immagine dell’aurora o del mantello celeste di cui il dio supremo sarebbe dotato. Questo lungo capitolo si conclude con un ulteriore paragrafo dedicato ad alcune innovazioni dell’area indoeuropea nordoccidentale ed in particolare tratta dello sviluppo di una figura femminile inquietante, una sorta di incubo terribile, che in antico alto tedesco compare con il nome di *mara*. Gli autori valutano l’eventuale possibilità di riconnettere la denominazione di tale immagine inquietante con il palaico *mārhas*, pl., “ospiti”, oppure “ospiti divini”, ma prudentemente non assumono tale confronto per assodato.

Il volume si conclude con un capitolo finale (3), in cui viene proposta una sintesi in tedesco (3.1) ed un’altra in inglese (3.2). Gli autori in tale sede ribadiscono una particolare distinzione, anticipata a p. 47, tra miti indoeuropei che sarebbero “trasformativi” (*transformativ*, p. 35; *transformative*; p. 329), ossia capaci di fondare una nuova condizione (*Zustand*), mentre quelli antico-orientali, ad esempio

⁵² Vedi A. Panaino, *The Shadow and the Taboo. Critical Remarks about Pliny’s Naturalis Historia*, XXVIII, 19, in «Iranistik» 9-10 (2009), pp. 125-131.

⁵³ G. Neumann, Recensione a *Studien zu den Bogazkōy-Texten*, 7-13, in «Indogermanische Forschungen» 76 (1971), pp. 260-274, in particolare a p. 262.

⁵⁴ Chr. Bartholomae, *Der indogermanische Name der Plejaden*, in «Indogermanische Forschungen» 31 (1912-13), pp. 35-48.

⁵⁵ A. Scherer, *Gestirnnamen bei den Indogermanischen Völkern*, Winter, Heidelberg 1953, pp. 142-144.

in ambito ugaritico etc., sarebbero piuttosto “restitutivi” (*restitutiv; restitutive, ibidem*), nel senso che l’ordine precedente verrebbe solo ripristinato (pp. 326, 329). Il caso di Gilgameš mostrerebbe, nella fattispecie, la permanenza dell’eroe nella primitiva condizione di mortalità. Tale distinzione mi sembra, però, un po’ azzardata, visto che l’aspetto della ciclicità ricorre spesso anche in contesto indoeuropeo, come nel caso del combattimento delle stelle fisse contro quelle cadenti nel ciclo iranico di Tištrya oppure nel tema della liberazione delle acque (vedico e iranico), che rimandano ad una dimensione stagionale, anche se, in questo caso, non possiamo asserire che si tratti di un tratto mitologico proto-indoeuropeo, ma, almeno indo-iranico, se non altro in alcuni suoi elementi costitutivi. Inoltre, l’esempio di Gilgameš non mi sembra calzante dal momento che il mito ruota attorno al tema dell’inevitabilità della morte e, quindi, ha come scopo quello di dare all’essere umano la possibilità di maturare la coscienza dell’ineluttabilità di tale destino. Anche il ciclo indoiranico di Yama/Yima non mostra via d’uscita ed è lo stesso Ahura Mazdā nella trattatistica zoroastriana a spiegare a Zoroastro che la morte terrena per gli umani deve essere e restare inevitabile. Su di un piano più generale poi, anche il contesto vedico, insiste sul fatto che la morte è necessaria perché l’essere umano procrei, altrimenti la sua eternità dovrebbe implicare sterilità. Vorrei, però, osservare che la distinzione sopra introdotta dagli autori, lunghi dal suggerire una opposizione tipologica a priori, trova una sua più chiara ed evidente argomentazione dall’analisi di miti ittiti, che hanno origine dagli Hatti o dagli Hurriti, entrambi popoli non indoeuropei. Tali miti risultano tutti (tranne quello della creazione, ovviamente) di natura restitutiva e corrispondono tipologicamente ai miti di Ugarit, mentre mostrano una caratteristica di impianto trasformativo solo quelli veramente di chiara origine proto-indoeuropea (ad eccezione della trafittura del dio del fuoco). Sarebbe, comunque, utile che, in una prossima edizione, questa parte, così rilevante e delicata, fosse oggetto di una trattazione un po’ più estesa, in modo da escludere inutili fraintendimenti.

Al volume si aggiungono due brevissimi *addenda* (*Nachträge*, p. 333), una lista delle abbreviazioni bibliografiche ed un’ampia bibliografia. L’opera è anche arricchita da più indici, sia delle parole distinte per lingua, dei termini notevoli e dei passi citati, anch’essi indicati secondo la diversa tradizione linguistica in cui sono attestati. Io mi permetto di suggerire, nel caso di una futura riedizione, di ampliare soprattutto l’indice delle cose notevoli, in modo da includere più figure mitologiche menzionate e concetti di natura storico-religiosa o antropologica, al fine di favorire la consultazione del testo.

In conclusione, il libro è un contributo eccellente, da cui si impara molto e che permette di aggiornarsi in modo relativamente sintetico su diversi aspetti del dibattito indoeuropeistico su argomenti strettamente connessi alla storia religiosa, che risulteranno di notevole utilità anche per specialisti di campi affini, ma non strettamente o esclusivamente linguistici. Come già segnalato nel corso di questa recensione, ci sono talora delle omissioni curiose nella bibliografia, ma in un’opera di così ampia scala disciplinare, a volte si tratta, di fatti inevitabili, magari legati anche a maggiori o minori consuetudini accademiche e di scuola.

Nel volume, come già anticipato, i problemi discussi sono numerosissimi e non sempre la tesi o l’opinione suggerita possono trovare un consenso unanime; in ciò nulla di strano. Ci sono però soggetti sui quali vorrei semplicemente richiamare l’attenzione in modo che, magari, possano essere soppesati in diversamente. Come specialista del mondo iranico ho trovato la presentazione dello Zoroastrismo ancorata a schemi che sembrano non tener conto di almeno trent’anni di discussione: ad

esempio, la certezza quasi assoluta nella storicità di Zaraθuštra e nella sua azione individuale di grande riformatore, secondo un'impostazione che difficilmente si ritrova negli studi attuali sull'Avesta, ove maggiore prudenza viene usata, anche quando non si esclude affatto un qualche ruolo individuale, ma lo si stempera su di una piattaforma teologica che si ancora nella concezione mazdaica del sacrificio e del rapporto con il pantheon, alla luce del fatto che, oggettivamente, nessuna ricostruzione biografica della vita del profeta appare storicamente possibile. La stessa ingenuità emerge nel caso della definizione del monoteismo zoroastriano (pp. 89, 110, 138, 152-153, 173, 236, 303), che viene assunto come categoria fondante senza alcun dubbio, a fronte delle ripetute e circostanziate considerazioni, per esempio di J. Kellens o di P.O. Skjærvø, sull'oggettiva presenza di divinità altre nella letteratura avestica antica e recente. Per parte mia, ho sempre cercato di sottolineare come le definizioni teologiche dello Zoroastrismo debbano premettere l'accezione con cui si usa specificatamente la categoria di "monoteismo", perché se lo intendiamo come culto centrato sulla superiorità di Ahura Mazdā, tale scelta può essere ancora accettabile, ed allora ci accontentiamo di parlare di "Mazdeismo", ma se lo adottiamo in un senso prossimo a quello islamico, un tale uso diviene assolutamente impensabile.

Il riferimento alle stelle insieme ai pianeti (p. 160) per le più antiche civiltà del mondo indoeuropeo mi sembra, così come formulato, un po' ingenuo dal punto di vista della storia della scienza. Che gli antichi indiani o iranici ed altri popoli ancora abbiano visto nel cielo i pianeti è certo, ma che li abbiano riconosciuti propriamente come tali, ossia che abbiano saputo distinguerli dalle stelle, classificare e collocare secondo una tassonomia scientifica è altamente improbabile e comunque non è in alcun modo documentato per fasi molto antiche. I pianeti vengono individuati e denominati con chiarezza solo attraverso l'incontro con la cultura mesopotamica, che ne fissa i nomi, ne distingue i moti periodici, anche quelli retrogradi, e che conforma le successive elaborazioni maturette nelle tradizioni astronomiche iraniche, greche, indiane, etc. Non è, infatti, un caso se, di fatto, le denominazioni planetarie che ancora oggi noi usiamo siano basate su quelle greco-romane, a loro volta derivate da una chiara *interpretatio babylonica*.

Queste poche considerazioni critiche nulla tolgono all'importanza dell'opera, che è di straordinario valore, ma semplicemente esprimono una diversa sensibilità su temi certamente più specialistici e di settore, ma che hanno un pur rilevante interesse generale.

Segnalo, infine, alcuni minimi refusi che, comunque, nulla tolgono alla comprensione:

- p. 12: idéologie tripartit  per idéologie tripartite.
- p. 48: undHelfer = und Helfer
- p. 198: zwischen zwischen = zwischen
- p. 219: n kou- = n kou
- p. 300: *Upelluri* = *Upelluri*
- p. 320: nur im nur im = nur im
- p. 329. Poto-Indo-European = Proto-Indo-European.

Antonio Panaino (Università di Bologna)

antonio.panaino@unibo.it

GIUSEPPE FUSARI, *I tempi dell'Apocalypse nova: profezia e politica nei primi decenni del Cinquecento*, Marcianum Press, Venezia 2024, pp. 295. ISBN 978-88-6512-989-0.

Il volume di Giuseppe Fusari, *I tempi dell'Apocalypse nova: profezia e politica nei primi decenni del Cinquecento*, si inserisce felicemente nella ripresa da parte della storiografia della questione amadeita e della redazione e ricezione dell'*Apocalypse Nova* tra fine xv e inizio xvi secolo. Il personaggio di Amadeo Menez da Silva e la complicata, nonché affollata, gestazione dell'opera profetica a lui attribuita stanno, infatti, suscitando nuovo interesse negli studiosi, non pienamente soddisfatti – seppur ancora debitori – dalle soluzioni proposte nell'arco della lunga produzione bibliografica di Anna Morisi Guerra e di Cesare Vasoli, né dall'edizione, parziale negli strumenti e nei contenuti, offerta dieci anni fa dallo studioso portoghese Domingos Lucas Dias. Complici di questo nuovo interesse anche i recentissimi lavori di Eduardo Fernández Guerrero sotto l'aspetto della tradizione manoscritta. Il libro di Giuseppe Fusari rappresenta un approccio serio e sotto molti aspetti innovativo alla questione, con la consapevolezza di registrare, tramite lo studio del costruirsi dell'*Apocalypse Nova* nelle mani di umanisti e teologi, non solo la trasmissione di un'opera ma anche un passaggio di epoca e le profonde trasformazioni del clima teologico e profetico del tempo.

La vicenda è nota: nella chiesa di San Pietro in Montorio, a Roma, fu finalmente aperto nell'aprile del 1502 da un gruppo di frati e prelati della Curia Romana, tra cui il cardinale Bernardino López de Carvajal e il francescano bosniaco Giorgio Benigno Salviati, il fantomatico libro contenente le rivelazioni avute dal frate Amadeo Menez da Silva morto venti anni prima. Da qui, gli *arcana* tratti da questa *Apocalypse Nova* iniziarono a circolare ma in una forma rimaneggiata e integrata secondo le esigenze teologiche, politiche e autopromozionali dei suoi scopritori. La venuta imminente del *pastor* ivi professato, incaricato di pacificare la cristianità, scatenò ferventi aspettative nell'ambiente profetico del primo Cinquecento. Guillaume Postel, alla metà del secolo, osservava che quasi ogni cardinale poteva vantare una copia dell'*A.N.* nella propria biblioteca.

Nell'introduzione si rintracciano immediatamente due punti chiave della trattazione di Fusari. Il primo, su cui si sofferma anche Danilo Zardin nella prefazione, è l'esistenza di un nucleo autenticamente attribuibile al frate Amadeo di quella che solo dopo varie interpolazioni sarebbe diventata l'opera a noi pervenuta. In tal modo, Fusari si pone a metà strada tra coloro, come Morisi Guerra, che avevano escluso Amadeo dalla storia della "sua" profezia e letto il testo come prodotto praticamente esclusivo della mano di Salviati, e chi invece, come Dias, aveva rivendicato la piena paternità amadeita all'intera opera. Il secondo punto è la necessità di affiancare alle testimonianze scritte anche quelle iconografiche che in numerose parti del volume figurano come prove della fruizione sotterranea delle profezie (pseudo)amadeite.

Il primo capitolo ha lo scopo di percorrere rapidamente la costruzione e trasmissione dell'*A.N.* toccando tappe che verranno approfondite nei tre capitoli successivi. Fusari argomenta in maniera convincente l'esistenza di un libro precedente l'apertura del 1502, prendendo sul serio alcune fonti già note, come l'atto notarile del 1482 sulle ultime volontà di frate Amadeo, e adducendone di nuove, quali gli affreschi della chiesa dell'Annunciata di Borno, in provincia di Brescia. Non è chiaro, tuttavia, perché l'ingiunzione di Amadeo a non parlare del libro, usata da Fusari per spiegare il silenzio nelle fonti amadeite contemporanee (pp. 32-37) non dovesse avere lo stesso effetto dal punto di vista iconografico, per cui troviamo i frati biogra-

fi reticenti a scrivere delle opere del loro fondatore, ma ben proclivi a raffigurarla con la stessa in mano e la scritta «*Aperietur in tempore*».

Dal secondo capitolo inizia il dispiegamento dei *tempi* in cui l'autore scandisce la vicenda. Partendo dal testo, confrontato col modello apocalittico giovanneo e gli affreschi dei conventi della congregazione, si cerca di individuare un “precipitato” di discorso amadeita, che ha in ultima analisi a che fare con le istanze mariane immacoliste e con un’idea di *reformatio* teologica e liturgica molto più che spirituale e personale come sarà quella protestante di lì a pochi anni. Di grande interesse l’ipotesi, non completamente nuova ma per la prima volta portata così a fondo, dell’infuencia dell’*A.N.* nell’ambientazione e disposizione dei soggetti nella *Vergine delle rocce* di Leonardo da Vinci.

Il terzo capitolo è dedicato al *tempo* successivo alla redazione del nucleo amadeita, vale a dire alla fruizione del testo da parte di Giorgio Benigno Salviati e alle altre strategie non vincenti di utilizzo del testo. Tra queste quella del cardinal Carvajal, che tentò di accreditarsi come *pastor* negli anni del conciliabolo pisano, entrando in conflitto col papato di Giulio II e con l’ex compagno di falsificazione Salviati. Di questa via, come di altre, abbiamo ancora scarse conoscenze e siamo costretti a riconoscere che la versione uscita vincitrice, poiché l’unica veramente pervenutaci, è quella di Salviati. Fusari è estremamente attento nel delineare il panorama culturale in cui l’*A.N.* veniva letta. Sottolinea non solo quali attese e speranze il frate bosniaco proiettò nel testo a sua disposizione, ma anche, e forse più, le potenzialità che, al contrario, la redazione amadeita forniva a personaggi di simpatia fiorentina, umanistica e savonaroliana come lui. Il procedimento è inverso rispetto a quello spesso proposto dalla storiografia e presenta numerosi spunti interessanti. Quello che iniziò a diffondersi era un nucleo di testo che da una parte era ormai fuori moda («La prima lettura del libro da parte degli scopritori dovette essere, per questi motivi, una delusione», p. 172) dall’altra si adattava molto bene al filtro savonaroliano e alle prospettive di concordia e pacificazione della cristianità dei numerosi potenziali lettori.

Conclusosi il decennio di elaborazione dell’*A.N.* da parte di Salviati, a grandi linee coincidente con il papato di Giulio II, Fusari ne percorre nel quarto capitolo il crepuscolo. Dal momento che «il mondo nel quale era nata e poi era stata riscritta l’*Apocalypse Nova* stava scomparendo» (p. 231), si giunge da una parte alla chiusura della stagione profetica che aveva caratterizzato la fine del secolo e gli inizi del Cinquecento, dall’altra alla prima condanna informale dell’opera per mano di Paolo Giustiniani all’altezza del 1518.

Le due appendici offrono infine un contributo notevole agli studi, nella misura in cui vi si trovano pubblicati, insieme ad altri documenti dei manoscritti Magliabechiano 39.1 e Trivulziano 402, i due scambi epistolari tra Giorgio Benigno Salviati e Ubertino Risaliti, e tra Lorenzo Violi e l’anonimo amadeita, che già nel primo capitolo Fusari aveva presentato quali fonti inderogabili per l’argomento (pp. 45-46).

Il lavoro di Fusari è di grande interesse e diventerà senz’altro imprescindibile nella storiografia sull’argomento. Il groviglio di redazione e ricezione dell’*Apocalypse Nova* è abilmente dipanato dall’autore attraverso i *tempi* diacronici e distesi che fanno l’oggetto del libro. L’aggiunta delle testimonianze iconografiche al *corpus* di fonti è lodevole dal punto di vista metodologico, nonché efficace e interessante nella maggior parte dei casi anche se talvolta piuttosto artificioso nel ricondurre inesorabilmente i temi figurativi all’*A.N.* La concretizzazione del li-

bro amadeita, la proto-*Apocalypsis Nova*, è convincente e ben provata, sebbene porti in alcuni passaggi a raffigurarsi un frate Amadeo troppo somigliante ad un cardinale Richelieu, esperto di strategia politica e curiale, nonché acuto promotore della più alta teologia francescana di tema immacolista, quando le fonti e l'*Apocalypsis* stessa vi vedono piuttosto un poverello semi-illetterato che dettava le proprie visioni a messer Francesco Biondo. Suggestiva la conclusione col “dubbio fiorentino”: per quanto il tema del *Tetragrammaton* sia davvero marginale nell’*A.N.* e difficilmente il riferimento nello *Sposalizio della Vergine* di Rosso Fiorentino sia da ricondurre ad esso, soprattutto a fronte della vasta produzione di quei cabalisti cristiani che Fusari pur menziona. Sono nondimeno comprensibili il dubbio proposto e la suggestione. D’altronde la scomparsa dell’originale amadeita, in possesso di Carvajal, poi di papa Clemente VII fino al sacco di Roma e mai più ritrovato, rende irresistibile la prospettiva di rintracciarlo, che sia direttamente o attraverso quella diffusione silenziosa per tramite di Ubertino Risaliti che sembra informare segretamente gli ambienti colti fiorentini. I ricchi spunti offerti dal volume riconfermano ancora una volta il fascino e l’interesse di un testo, quale l’*Apocalypsis Nova*, che «Riusciva a catalizzare il bisogno di rinnovamento e l’attesa del risolutore che potesse ridare equilibrio a un mondo percepito ormai come irrimediabilmente frammentato» (p.102).

Ivan Angileri (Sapienza Università di Roma)

ivan.angileri@uniroma1.it

GIULIO BUSI, *La sposa mistica. Corpi terreni, erotismo divino. Dal «Cantico dei cantici» a Paul Celan* (I millenni), Einaudi, Torino 2025, pp. xxx - 516. ISBN 9788806255855.

Un «manuale di erotismo misticamente pratico»: così Giulio Busi definisce provocatoriamente la sua opera nell’introduzione. Si tratta di un’antologia ragionata che attraversa quattro millenni di letteratura appartenenti a tradizioni e culture diverse, inseguendo il motivo della sposa mistica. Il punto di partenza non poteva che essere il *Cantico dei cantici*, forse il testo biblico più controverso: poema d’amore carnale per alcuni, allegoria spirituale per altri, che ha alimentato secoli di esegezi oscillante tra lettera e spirito, tra corpo e trascendenza.

Chi è la sposa mistica? È una sposa che vive sulla terra ma che si unisce al trascendente, con un piede tocca la terra e con la bocca sfiora il cielo, culminando nella mistica morte di bacio. Una sposa mistica può esistere in ogni sposa terrena, se lo vuole. Le nozze mistiche sono delle nozze come le altre, spiega l’autore, nonché i due coniugi sono distanti, diseguali, incompatibili. Nell’amore mistico la tensione del desiderio è data dall’irraggiungibilità dell’amato, e pure da una vicinanza emotiva a questo che alimenta la potenza del desiderio – un tema sul quale, prima ancora della moderna psicanalisi, la letteratura mistica ebraica si era interrogata. Il desiderio è anche la forza motrice dell’amore, che non si spiega se non come evento che ha bisogno di bruciare per esistere e che trova spazio nelle pagine di questo libro.

Il tema della sposa mistica è presente in alcune interpretazioni del *Cantico dei cantici*, secondo le quali l’intero argomento dell’opera sarebbe quello di una gio-

vane sposa, che rimpiange il marito della giovinezza e lo cerca¹. E perché tra i due amanti scegliere proprio la sposa? L'autore risponde con una citazione giovannea: «È sposo colui che ha la sposa» (Gv 3,29), mentre anche Giovanni Garbini sottolineava che «sia nel dialogo babilonese, sia nella poesia egiziana la donna è la vera protagonista sentimentale, esattamente come nel Cantic»². La letteratura mistica ebraica ha elaborato il tema dell'amore tra i due amanti come allegoria dell'amore di Israele per Dio, dove talvolta Israele è femmina e Dio è un uomo, talaltra i ruoli si capovolgono. Da qui l'ipotesi che il tema della sposa sia un tema che attraversa la questione dei generi per superarla, così come aveva fatto il mito platonico dell'androgino. Il concetto di erotismo solo apparentemente si oppone a quello dell'ascetismo, in quanto l'impulso ascetico che si manifesta nella devozione pia potrebbe essere generato da un desiderio erotico, che è un elemento ricorrente nella fenomenologia dell'esperienza religiosa. Fu l'attitudine negativa verso i piaceri corporali a incoraggiare un'interpretazione allegorica che ha sostituito l'erotismo letterale del testo attraverso un erotismo spiritualizzato³. I cabbalisti, in particolare, intensificaroni il nesso tra ascetismo ed erotismo. Ma questo non è avvenuto solo nella mistica ebraica. Basti pensare a Giovanni della Croce o Teresa d'Avila, i cui testi sono presenti in questa antologia, i quali definiscono tutto l'essere del mistico, trasformato dalla profonda esperienza dell'amore di Dio, come matrimonio mistico⁴. L'autore parte dalla tradizione giudaico-cristiana per arrivare, parlando del vagheggiamento e della follia amorosa, a Mīrābāt, la principessa indiana di epoca Moghul indomita nel turbinio della propria estasi nel culto di Krṣṇa, oppure a Rābī'a, la più celebre tra le mistiche musulmane dell'VIII secolo.

Il testo si configura come un'antologia ragionata, che potrebbe catalogarsi più come una raccolta di "materiali" messi a disposizione per il lettore: la creatività dell'autore sta sia nella scelta operata sia nell'abilità di accostarli sapientemente come tessere di un puzzle o istantanee in un album di nozze. L'accostamento dei testi, più che argomentato, è suggerito per giustapposizione, e la scelta di limitare l'apparato interpretativo a brevi introduzioni è coerente con il fine antologico dell'opera.

Così ogni sezione del libro segue un filo conduttore dato da alcune parole che l'autore antepone come titoli di paragrafi: nella prima sezione questa sposa prima si mostra come "figlia, madre, anima"; nella seconda sezione il focus si restringe sulle singole parti del suo corpo: "capelli, occhi, bocca"; nella terza parte la sposa è descritta come "Sapienza, o una città, un giardino, un fiore"; poi viene vista nel suo agire: "ride", "arrossisce", "contempla" e "si innamora"; la quarta sezione è interamente dedicata alle nozze, per cui "si sposa", "è amante", "è amata"; infine, "muore", "è in paradiso" e "rinasce". L'accostamento tra i testi all'interno delle stesse sezioni non è casuale. Ad esempio, a p. 276 troviamo "Per bocca del Signore", un testo tratto dal Talmud babilonese, *Bava Batra* 17a di fianco al *Commento a una canzona d'amore* di Girolamo Benivieni di

¹ Cfr. Rashi di Troyes, *Commento al Cantic dei cantici*, a cura di A. Mello, Edizioni Qiqajon, Magnano 1997, p. 107.

² G. Garbini, *Il Cantic dei cantici nel quadro della poesia dell'antico Oriente*, in «Sefarad» 57, 1 (1997), pp. 51-68; p. 58.

³ E.R. Wolfson, *Asceticism and Eroticism in Medieval Jewish Philosophical and Mystical Exegesis of the Song of Songs*, in J.D. McAuliffe - B.D. Walfish - J.W. Goering, *With Reverence for the Word- Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, Oxford University Press, Oxford - New York 2003, pp. 92-118.

⁴ B. Merriman, s.v. "Stato mistico", in *Dizionario di mistica*, a cura di E. Borriello et al., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 1176-1177: p. 1176.

Pico della Mirandola, che tratta della morte di bacio. Tra i testi ebraici, molti passi sono tratti dal *Sefer ha-Zohar*, di cui Busi ha già curato una traduzione in lingua italiana per i tipi di Einaudi nel 2016. Immancabile è il *Lekah dodi*, cantato in sinagoga nel giorno di sabato, atteso come giorno in cui si attende e si desidera la sposa, e preziosi sono i testi in italiano del Talmud, il cui processo di traduzione in italiano è ancora in corso⁵. Tra i testi di altre tradizioni in greco ricorre più volte la storia di Giuseppe e Aseneth, e gli inni orfici; poi brani del Corano, del poeta e mistico indiano Kabir e dello gnostico Valentino; mentre tra i moderni si annoverano Chandra Livia Candiani, Franz Kafka, Emily Dickinson e molti altri. Tra questi Busi ha il merito di aver incluso Cristina Campo, una voce poetica del Novecento che, relegata all'anomimato mentre fu in vita, ancora oggi fatica a ricevere una adeguata attenzione da parte degli studiosi delle religioni. La poetica di Cristina Campo rientra pienamente nel tema trattato nel libro; in vita la poetessa ambi a scrivere una specie di *Cantico dei cantici* al contrario: «Vorrei scriverlo nella lingua più moderna, [...] e insieme dovrebbero essere solenne e puro – e anche qualcosa di terribilmente vivo – come un piccolo Goya. È il *Cantico dei senza-lingua*»⁶.

Un nome ulteriore che avrebbe potuto trovare posto nel florilegio è Angiolo Orvieto (1869-1967), poeta ebreo e autore di una raccolta di poesie intitolata *La sposa mistica e altri versi*⁷, oggetto di studi quasi esclusivamente di Caterina del Vivo, altrimenti ignorato.

Anche in questo testo Busi ha dimostrato, come già in *Qabbalah visiva* (Einaudi, Torino 2005), un'attenzione particolare per il corredo grafico che accompagna i testi. Come un manoscritto medievale, *La sposa mistica* è inframmezzata da alcune tavole a tema erotico di Hilma af Klint (1862-1944), una pittrice svedese, considerata un'antesignana dell'arte astratta, che ebbe interessi teosofici e la cui *Colomba* (gruppo IX, 1914) appare in sovraccopertina.

L'opera è coerente e, per la sua struttura interna, fornisce una comparazione tra i diversi modi in cui il tema della sposa mistica viene affrontato in diverse letterature, consentendo al lettore di accedere ai testi più significativi scelti dall'autore. Il registro dell'opera segue le salite e le discese della sposa mistica, comprendendo ora il canto XI (vv. 28-81) del Paradiso di Dante, ora la descrizione dell'app di incontri Bumble. Questa caratteristica rende il testo fruibile sia agli studiosi che vogliano rintracciare una delle linee tematiche, sia a un pubblico più ampio.

Il volume mette a disposizione testi rivolti all'ampia circolazione e testi di alto livello letterario, finendo per mettere di fianco immaginario erotico e immaginario ascetico, corpi terreni ed erotismo divino, e mostrando come la forza del desiderio erotico che muove al trascendente sia la stessa che ci muove verso l'altro: l'uno alimenta l'altro, in quanto «La *Shekinah* aleggia su chiunque abbia una compagna, ma non su chi ne è privo. Per questo motivo, Ezechia [...] decise di sposarsi, e poi pregò il Signore»⁸.

Delia Del Prete (Sapienza Università di Roma)

delia.delprete@uniroma1.it

⁵ Si veda il progetto di traduzione alla pagina: <<https://www.talmud.it/it/progetto/>>.

⁶ C. Campo, *Lettere a Mita*, a cura e con una nota di M. Pieracci Harwell, Adelphi, Milano 1999, p. 48.

⁷ A. Orvieto, *Sposa mistica e altri versi* (1890-1892), F.lli Bocca, Firenze 1983.

⁸ *Zohar*, a cura di G. Busi, traduzione dall'aramaico e dall'ebraico di A.L. Callow, Einaudi, Torino 2016: vol. I, 228b.

JAE HEE HAN, *Prophets and Prophecy in the Late Antique Near East*, Cambridge University Press, Cambridge 2024, x+289 pp. ISBN 978-1-009-29775-2.

Il recente volume di Jae Hee Han, Assistant Professor di *Religious Studies* e *Judaic Studies* alla Brown University di Rhode Island, indaga la rappresentazione del profetismo e della rivelazione in diverse comunità religiose (giudei, cristiani, manichei e filosofi neoplatonici) del Vicino Oriente tardoantico (tra Egitto, Siria e Mesopotamia), sia come autorappresentazione di sé stessi sia come strumento polemico tra di esse. Esso è di grande interesse per gli storici delle religioni per una serie di motivi. Innanzitutto, benché negli studi sulle singole tradizioni religiose tali questioni siano state lungamente affrontate¹, mancava nella storia degli studi una monografia specifica che analizzasse sinotticamente e sistematicamente la questione del profetismo in quel preciso contesto. Proprio grazie a questo taglio multidisciplinare e innovativo, il volume permette allo specialista della singola tradizione religiosa di valutare assonanze e contrasti con altre tradizioni.

Il capitolo introduttivo chiarisce il metodo dell'autore e la terminologia utilizzata, lo stato attuale degli studi e l'articolazione del libro. Il primo capitolo valorizza la narrazione del *Codice Manicheo di Colonia* (CMC), e in particolare la testimonianza riportata sotto il nome di Baraies². Il secondo capitolo valorizza i *Kephalaia* manichei (Keph.) e alcuni passi specifici legati al profetismo di Mani. Il terzo capitolo mette in un confronto oppositivo il profetismo delle *Omelie pseudoclementine* e il profetismo dei manichei. Il quarto capitolo valorizza le *Omelie* messe a confronto con la tradizione rabbinica come testimonianze di una rivelazione orale. Il quinto capitolo mette a confronto il concetto di *prognosis* nei testi manichei, pseudoclementini e neoplatonici. Il sesto e ultimo capitolo riprende la questione della *prognosis* valorizzando la letteratura mistica giudaica tardoantica (*Hekhalot*).

Sebbene l'autore stesso si premuri di precisare nella sua introduzione che non si tratta di una monografia sul manicheismo, ma sul più ampio contesto religioso del Vicino Oriente tardoantico³, è evidente la preminenza di questo sistema religioso nella trattazione complessiva e nei rapporti tra le tradizioni esaminate. Questa valo-

¹ Per quanto riguarda il manicheismo, importanti articoli sul tema sono L. Koenen, *Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought*, in L. Cirillo - A. Rosselli (eds.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, Marra, Cosenza 1986, pp. 285-332; G. Quispel, *Mani, the Apostle of Jesus Christ*, in J. Fontaine - C. Kannengiesser (eds.), *Épéktaisis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, pp. 667-672; J. Ries, *La figure prophétique de Mani et les origines de sa doctrine à la lumière des Kephalaia coptes et du Codex de Cologne*, in S. Giversen - M. Krause - P. Nagel (eds.), *Coptology: Past, Present, and Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser*, Peeters, Leuven 1994, pp. 109-121.

² Si tratta di una figura fondamentale per il CMC. Due articoli che mettono specificamente a tema il ruolo di questo personaggio nella biografia di Mani sono J. Ries, *Baraies le Didascalie dans le Codex Mani. Nature, structure et valeur de son témoignage sur Mani et sa doctrine*, in L. Cirillo - A. Van Tongerloo (eds.), *Atti del terzo congresso internazionale di studi "Manicheismo e Oriente Cristiano antico"*, Brepols, Turnhout 1993, pp. 305-312; E. Tigchelaar, *Baraies on Mani's Rapture, Paul, and the Antediluvian Apostles*, A. Hilhorst - G.H. van Kooten (eds.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christians, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuijsen*, Brill, Leiden 2005, pp. 429-441.

³ La questione della componente giudeocristiana e mesopotamica della formazione di Mani è stata valorizzata anche da una pubblicazione recente riguardo all'identità religiosa e al ruolo dei baptisti della formazione di Mani; S. Mimouni, *Les baptistes du Codex manichéen de Cologne sont-ils des elkasaites?*, Brepols, Turnhout 2020.

rizzazione del manicheismo nel suo più ampio contesto di formazione e di diffusione (capp. 1-2) e l'analisi del ruolo determinante che il pensiero di Mani ha avuto nell'influenzare le tradizioni religiose di quell'area geografica (capp. 3-5) sono due elementi di pregio e originalità di questo volume. Infatti, se lungamente è stata studiata la questione di come il manicheismo si sia arricchito traendo elementi dalle diverse culture con cui sia entrato in contatto⁴, invece, meno esplorata è stata l'influenza o quantomeno l'incidenza del manicheismo sulle realtà religiose più prossime; pertanto, questo libro si pone come pietra miliare di un percorso ad oggi poco analizzato.

D'altronde, la fortuna e l'ampia diffusione del manicheismo in tutto il mondo tardoantico è stata dovuta anche ai raffinati strumenti ideologici, retorici e culturali di cui i manichei facevano uso nelle loro missioni⁵, che emergono dai pochi testi che ci sono giunti. Dunque non ci sono ragionevoli motivi per escludere la presenza dei manichei dai luoghi e dai momenti culturali in cui essi potevano essere presenti, né si può certamente escludere *a priori* che essi con il loro linguaggio abbiano potuto influenzare (per opposizione) il dibattito di altre tradizioni religiose.

Ci sono altri due aspetti lodevoli nella metodologia dell'autore, che si pongono in linea con le attuali ricerche sul manicheismo⁶. Innanzitutto l'autore riferendosi al manicheismo è sempre attento a non descriverlo come un fenomeno unitario e monolitico, ma fa riferimento a diverse comunità, che, pur partendo da un fondamento comune (la persona di Mani e la dottrina racchiusa nei suoi testi), svilupparono idee e rappresentazioni diverse a seconda del diverso contesto in cui si trovavano e dei relativi interessi⁷. Inoltre l'autore stesso non identifica il pensiero dei manichei che emerge dai testi con quello di Mani (di cui ci sono giunti solo frammenti e brevi citazioni); egli è ben attento a far emergere il divario tra il fondatore e i discepoli successivi in merito all'interpretazione e all'aggiornamento (in base alle necessità dottrinali e polemiche) che questi ultimi applicano alle dottrine e alla figura stessa del loro maestro.

I differenti capitoli affrontano ulteriori questioni in diversi contesti, ma si può rintracciare una tesi di fondo generale secondo la quale il profetismo è una sorta di linguaggio universalmente comprensibile nelle categorie religiose del Vicino Oriente tardoantico, declinato secondo le categorie religiose delle diverse comunità presenti in quell'area geografica. Leggendo le diverse fonti e mettendo a tema le loro analogie, l'autore dimostra che, per quanto ogni tradizione avesse le sue peculiarità letterarie e il suo specifico retroterra culturale, le diverse manifestazioni, lungi dall'essere 'nuove' o tantomeno 'uniche' nel panorama storico-religioso dell'epoca, sono perfet-

⁴ La bibliografia su questo tema è molto vasta. Per gli studi che concernono questa monografia (in particolare il cap. 2); G. Quispel, *Transformation through Vision in Jewish Gnosticism and the Cologne Mani Codex*, in «Vigiliae Christianae» 49, 2 (1995), pp. 189-191; J. van Oort, *Jewish Elements in the Cologne Mani Codex*, in «Journal of Early Christian History» 9, 3 (2019), pp. 85-96.

⁵ Anche su questo tema i contributi scientifici sono molti, solo a titolo di esempio si cita la brillante raccolta di saggi sui *Kephalaia* di Dublino, editati recentemente; J.D. Beduhn - P. Dilley - I. Gardner, *Mani at the court of the Persian Kings: studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, Brill, Leiden 2015.

⁶ Ad es. i recenti J.H. Han, *The baptist followers of Mani: reframing the Cologne Mani Codex*, in «Numen» 66 (2019), pp. 243-70; Id., *Mani the Anchorite, Mani the Apostle: the Cologne Mani Codex and Syrian asceticism*, in «Vigiliae Christianae» 77 (2022), pp. 47-68.

⁷ Si citano solo due pubblicazioni di riferimento sul tema; N.A. Pedersen, *Die Manichäer in ihrer Umwelt*, in C. Marksches - J. van Oort (eds.), *Zugänge zur Gnosis*, Peeters, Leuven 2013, pp. 248-278; N.A. Pedersen, *Manichaean Self-Designations in the Western Tradition*, in J. van Oort (ed.), *Augustine and Manichaean Christianity*, Brill, Leiden 2013, pp. 177-196.

tamente comprensibili come diverse *facies* del medesimo contesto e del medesimo dibattito⁸. D'altronde, l'autore stesso in più occasioni afferma che i concetti di 'nuovo' e 'unico' associati al mondo antico riflettono soltanto le scoperte e i limiti della ricerca scientifica, più che la situazione reale del mondo antico.

In conclusione, il libro raggiunge gli obiettivi annunciati nell'introduzione, mostrando un metodo ben fondato sulle fonti antiche e presentandone una lettura convincente e originale. Per tutte queste ragioni, possiamo concludere che il nuovo volume di Jae Hee Han è una lettura fondamentale per gli studiosi di manicheismo, ma per le sue specificità può senz'altro essere di grande interesse per chi adotta una prospettiva storico-religiosa.

Filippo Gerace (Sapienza Università di Roma)

filippo.gerace@uniroma1.it

⁸ Sulla questione dell'utilizzo da parte dei manichei di un linguaggio apocalittico e profetico di origine giudaica e giudeocristiana; J.C. Reeves, *The 'Elchasaites' Sanhedrin of the Cologne Mani Codex in the Light of Second Temple Jewish Sectarian Sources*, in «Journal of Jewish Studies» 42, 1 (1991), pp. 68-91; Id., *Heralds of that Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*, Brill, Leiden 1996; P. Townsend, "And the Earth Spoke to Him". *Revelatory Topography in the Cologne Mani Codex*, in «Gnosis» 9 (2024), pp. 184-210.