

I RELIGIONE E STORIA. IL MEDITERRANEO ANTICO

SERGIO RIBICHINI
(Roma, ISCIMA-CNR)

Con particolare riferimento alle ricerche oggi condotte da molti in Italia nell'ambito degli studi storico-religiosi, e conformandomi agli intenti di questo Corso universitario, provo qui di seguito a proporre un quadro dei problemi e dei metodi che concernono le indagini storiche sulle religioni nel contesto del Mediterraneo antico. Procedo per temi e per esempi in paragrafi successivi, senza pretese circa l'eshaustività della trattazione e la completezza della bibliografia, che pure ho cercato di curare.

Anzitutto: perché indagini *storiche* sulle *religioni*? E più propriamente: ha un senso parlare oggi di *Storia delle religioni*?

Il quesito¹ vuole porre subito in evidenza il problema del rapporto tra questa e altre scienze interessate alle religioni. La domanda, del resto, è tutt'altro che fuori luogo, dal momento che molti specialisti della materia continuano a interrogarsi sugli aspetti che qualificano l'*autonomia* della disciplina, sulla possibilità d'identificare l'*oggetto* proprio dell'indagine, e perfino sulla *denominazione* della disciplina stessa. Chi oggi s'interessa alla Storia delle religioni, sul piano generale o su quello specifico, deve comunque confrontarsi con scuole e indirizzi storiografici che lavorano considerando senz'altro la religione come concetto universale, dotato di un contenuto tale da poter essere rintracciato in tutte le espressioni che definiamo appunto "religioni"; e deve parimenti raffrontarsi con analisi che (almeno apparentemente) riducono la religione a qualcosa

¹ Che richiama non casualmente il titolo dell'edizione della corrispondenza di Raffaele Pettazzoni con Mircea Eliade: cf. M. Eliade - R. Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, a cura di N. Spineto (Paris 1994). Si veda ora anche P. Antes, "Why should People Study History of Religions?", in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe. Proceedings of the International Seminar (Messina, March 30-31, 2001)* (Cosenza 2002) 41-52.

d'altro, valutandola in termini filosofici, sociologici, psicologici e così via². Il dibattito più recente ha in particolare riproposto il problema della oggettività della religione, muovendo talora da presupposti aprioristici-deduttivi che difficilmente possono essere considerati come dei progressi scientifici; varie scuole e collane di pubblicazioni³ dedicano i loro sforzi alla rinnovata definizione della materia, a itinerari di ricerca post-moderni, ai fondamenti teorici per lo studio della religione (al singolare), alle interrelazioni con la teologia, la psicologia, l'antropologia culturale, le scienze sociali in genere, lasciando, per vero, poco spazio alla "Storia delle religioni"⁴. E' vero, infine, che si continua ad usare

² Sul "riduzionismo" cf. già U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni* (Roma 1979) 19 e più recentemente R.A. Segal, "Reductionism in the Study of Religion", in T.A. Idinopulos - E.A. Yonan (edd.), *Religion and Reductionism. Essays on Eliade, Segal and the Challenge of the Social Science for the Study of Religion* (Leiden 1994) 4-14.

³ Il riferimento, in particolare, è da un lato ai lavori del "Research Centre Religion and Society" dell'Università di Amsterdam e del "Leiden Institute for the Study of Religions", e parallelamente alla *Numen Book Series* che pubblica presso l'editore E.J. Brill gli *Studies in the History of Religions* (cf. ad esempio T.A. Idinopulos - E.A. Yonan [edd.], *The Sacred and Its Scholars. Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data* [Leiden 1996]; Th.A. Idinopoulos - B.C. Wilson [edd.], *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations* [Leiden 1998]; I. Platvoet - A. Molendijk [edd.], *The Pragmatics of Defining Religion* [Leiden 1999]); dall'altro agli studi promossi nell'ambito della North American Association for the Study of Religion e confluenti nel periodico *Method & Theory in the Study of Religion*. Ma la stessa International Association for the History of Religions ha dedicato al tema almeno due congressi: cf. U. Bianchi (ed.), *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September, 1990* (Roma 1994, sul quale cf. J. Pörtulas, "La història de les religions el 1990: crònica d'un congrès", *Anuari de Filologia* 14 [1991] 81-102.) e A.W. Geertz - R.T. McCutcheon (edd., in collaborazione con S.S. Elliott), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the IAH, Mexico City, 1995* (= *Method & Theory in the Study of Religion* 12, Leiden 2000). Da vedere anche E. Whaling (ed.), *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*, 2 vol. (Berlin - New York 1995); R. T. McCutcheon, "The Category «Religion» in Recent Publications: A Critical Survey", *Numen* 42 (1995) 284-309 e J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology* (Berlin - New York 1999), 2 voll., che costituisce un *source-book* di base, con introduzione storica alla genesi della disciplina, antologia di testi biografie e bibliografie.

⁴ Un panorama della organizzazione contemporanea degli studi in questo ambito e di un certo modo di porre la questione si trova nei diversi contributi al volume, edito nella *Numen Book Series*, *Studies in the History of Religions* 95, da G.A. Wieggers (- J.G. Platvoet), *Modern Societies & the Science of Religions. Studies in Honour of Lammert Leertouwer* (Leiden-Boston-Köln 2002); si veda specialmente la I parte, relativa alle istituzioni europee e nordamericane: sintomatici appaiono l'assenza di riferimenti alla situazione italiana e il contributo riduttivo su quella spagnola. Si può integrare ad esempio con la lettura di: F. Diez de Velasco, "La Historia de las Religiones en España: avatares de una disciplina", *Ilū* 0 (1995) 51-61; G. Dörr - H. Mohr, "Religionswissenschaft und Kulturwissenschaft: Die «Schule von Rom» und die deutsche Religionsgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts", in Chr. Auffarth - J. Rüpke (edd.), *Ἐπιτομή τῆς οἰκουμένης. Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit für Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier* (Stuttgart 2002) 263-284; vari saggi editi in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe*, cit.

questa espressione come una formula convenzionale, anche per indirizzi che rinviano a spiegazioni dei fenomeni in esame al di fuori della storia, e propongono uno studio integrale dei fatti religiosi mediante il ricorso a discipline che poco hanno a che fare con le manifestazioni obiettive delle varie religioni, ricercandovi oggetti e valori normativi di portata generale e totalizzante. Sicché, tale denominazione (tradizionalmente compresa come "Storia delle religioni" e così mantenuta, nonostante tutto, nella titolazione di Congressi, Associazioni e Riviste internazionali⁵) finisce per raccogliere o per sovrapporsi alle varie "Scienze delle religioni" (e perfino al singolare: "Scienze della religione", talora con una accentuazione del ruolo-guida della teologia in tali scienze)⁶, mentre abbondano

⁵ Segnalo, tra gli altri periodici: *Revue de l'Histoire des Religions* (l'articolo di apertura di Maurice Vernes, sul n° 1 del 1880, indica l'oggetto, definito dall'applicazione della critica storica all'esame dei fatti religiosi, e ne precisa i confini, particolarmente rispetto alla filologia, al fanatismo, all'intolleranza religiosa; gli ultimi fascicoli conservano nel colofone l'indicazione: "Son champ d'étude couvre toutes les formes du donné religieux, discours et vécu, des origines à nos jours, sous toutes les latitudes"); *History of Religions* (nato nel 1961 e consacrato allo studio dei "Historical religious phenomena, either within particular traditions or across cultural boundaries, and seeking to integrate the results of the several disciplines of the science of religion", come recita ancora recentemente il colofone); *Numen* (che ha come sottotitolo "International Review for the History of Religions": cf. in particolare R. Pettazzoni, "Aperçu introductif", *Numen* 1 [1954] 1-7); *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (per qualche tempo: *Religioni e Civiltà* e poi anche *Studi Storico-Religiosi*, prima di tornare al titolo originario, scelto nel 1925 per raccogliere gli studi che "perseguono nel loro campo speciale i fini della scienza e della cultura. Alla scienza storica contribuiscono facendo oggetto di storia la religione nel suo svolgimento. Alla cultura schiudono più larghi orizzonti, promuovendo una maggiore partecipazione del pensiero italiano alla conoscenza di forme e momenti di civiltà meno prossimi e meno noti": così nel colofone); *Journal of Religion*, edito nel 1921 dalla Divinity Faculty and Conference of the University of Chicago come continuazione di *Biblical Word* e *American Journal of Theology* e aperto da un saggio di Shirley Jackson Case su "The Historical Study of Religion". Si qualifica come "Revista de Ciencias de las Religiones", "abierta a toda clase de metodologías y ámbitos de investigación científica, desde los más teóricos a los más experimentales" il periodico *Ilū*, nato nel 1995 per iniziativa dell'Istituto Universitario de Ciencias de las Religiones, della Universidad Complutense di Madrid (cf. la "Presentación" di J. Trebolle Barrera sul n° 0, 1995, p. VII). In tempi recenti ha preso avvio un altro periodico, che alla "storia" delle religioni programmaticamente si ispira: si tratta di *Archiv für Religionsgeschichte*, rivista sorta nel 1999 per iniziativa di Jan Assmann, Fritz Graf, Tonio Hölscher, Ludwig Koenen e John Scheid, presso l'editore B.G. Teubner. Tra i periodici editi in Italia, *Mythos*, sorto a Palermo nel 1989 per iniziativa di Giuseppe Martorana si qualifica quale sede per la diffusione e conoscenza della "Storia delle religioni" in quanto "mezzo epistemologico indispensabile per comprendere la dinamica dei fatti sociali, storici, politici, esistenziali" (cf. G. Martorana, "Perché Mythos", *Mythos* 1 [1989] 5), mentre gli *Annali di Scienze Religiose*, del Dipartimento di Scienze religiose dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, nascono nel 1996 come luogo di confronto e di collaborazione interdisciplinare, particolarmente per i rapporti fra le scienze religiose e la teologia.

⁶ Cf., tra gli altri, A.N. Terrin - U. Bianchi - M. Dhavamony - C. Prandi (edd.), *Le scienze della religione oggi. Atti del convegno tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981* a cura di L. Sartori (Bologna 1983); G. Filoramo - C. Prandi, *Le scienze delle religioni*³ (Brescia 1997); F. Diez de Velasco - F. García Bazán (edd.), *El estudio de la religión* (Madrid 2002), che inaugura la *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*.

proposte di abbandonare senz'altro l'espressione tradizionale a favore di altre formule, maggiormente inclusive⁷.

Ora, che le religioni siano materia per l'indagine di discipline diverse, nella moderna organizzazione degli studi, è un dato di fatto. Ma è altrettanto vero che ciascuna scienza opera, con criteri e finalità proprie, in campi diversi, realizzandosi in varie denominazioni accademiche, come l'Antropologia, la Sociologia, la Psicologia e la Filosofia della religione, la Fenomenologia e l'Etnologia religiosa, la Teologia. Siamo insomma di fronte a un pluralismo metodologico e d'interessi, che dovrebbe quanto meno riconoscere l'autonomia e la rivendicazione di un ruolo peculiare ad ognuna di tali scienze – e fra queste, ovviamente, anche alla Storia delle religioni – in una sorta di circolarità ermeneutica di scambio e di vicendevole acquisizione⁸.

Ma parliamo, specificamente, di Storia delle religioni. In questo quadro, se si vuole mantenere l'indagine (e la conseguente disciplina) sul piano della ricerca storica, il primo dato di cui occorre fermamente tener conto è che nella realtà della storia si conoscono soltanto diverse religioni, al plurale, e pertanto s'indaga storicamente non già sulla religione, come essenza assoluta o categoria universale, bensì sulle differenti e dinamiche esperienze umane, nell'ambito di concreti e variabili quadri culturali di riferimento.

Fare Storia delle religioni vuol dire allora esaminare le religioni nella loro pluralità e varietà⁹, studiandole come aspetti delle diverse abitudini dell'uomo nelle differenti civiltà storiche, verificando di volta in volta la specificità, la coerenza e l'organicità dei fenomeni classificabili come religiosi, lavorando, inoltre, ma in modo pregiudiziale, alla revisione critica dei documenti e degli strumenti euristici di cui si dispone. Porsi preliminarmente la domanda su cosa sia *la religione*, finisce dunque per rappresentare, ancora oggi, un modo antistorico di avvicinarsi all'oggetto di studio; significa fissare preliminarmente una o più opzioni ideologiche per procedere poi a includere o ad escludere quei dati, fenomeni, strutture che agli occhi dello studioso, per sue scelte teoriche o confessionali, o più semplicemente per condizionamenti storico-culturali magari incoscienti, possono o meno rientrare in una data definizione. Per chi fa Storia

⁷ Non a caso, e con il parere favorevole di illustri esponenti dell'indirizzo propriamente storico-religioso, la nascita nel 2000 di una associazione europea rivolta a questi studi, costituita nell'ambito della "International Association for the History of Religions" (IAHR), ha visto l'adozione della dicitura: "European Association for the Study of Religions" (EASR; corsivi miei).

⁸ F. Brezzi, "Storia delle religioni e filosofia della religione: non una barriera (*Schranke*) ma un confine (*Grenze*)", in G. Casadio (ed.), *Ugo Bianchi. Una vita per la Storia delle Religioni* (Roma 2002) 332, con rinvio a G. Filoramo - C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, cit. 13.

⁹ Così è, del resto, fin dal suo sorgere come disciplina autonoma nella seconda metà dell'Ottocento. Si vedano le considerazioni sull'autonomia della disciplina e sulla specificità dell'approccio storico-religioso in C. Grottanelli - B. Lincoln, "A Brief Note on (Future) Research in the History of Religions", *Method & Theory in the Study of Religion* 10 (1998) 311-325 e da ultimo in F. Diez de Velasco, *Introducción a la Historia de las Religiones*³ (Madrid 2002) 17-54.

delle religioni, in altri termini, l'interrogativo sull'essenza della religione esula dagli obiettivi della propria disciplina, o vi rientra non tanto come tale ("che cos'è religione?"), ma in quanto prodotto storico ("in base a quali esigenze storiche parliamo di religione e come si è formato il nostro concetto di religione?") e in quanto strumento euristico ("come indagare su fatti ed esperienze che noi definiamo religiosi?").

Lo storico delle religioni, pertanto, se non vuol fare Filosofia della religione o perfino Teologia, procede tutt'al più, e in modo aconfessionale, con una qualche delimitazione di partenza, sufficientemente generica, dei fatti cui s'interessa, con una sorta di "comprensione preliminare" a lui stesso peculiare, per usare la terminologia di Kurt Rudolph¹⁰, ma con la piena coscienza di questa condizione, e verificandola poi, in modo induttivo e non deduttivo, nel concreto delle singole esperienze storiche. O meglio opera, come suggeriva Angelo Brelich¹¹, con una distinzione preliminare e assolutamente convenzionale dei fatti che noi, sulla base della particolare esperienza storica di noi occidentali moderni, chiamiamo religiosi (un complesso di istituzioni, credenze, azioni, forme di comportamento e organizzazioni, con la creazione, modificazione e conservazione delle quali le singole società umane cercano di tutelare e regolare la propria posizione nel mondo e i loro eventuali rapporti con esseri sovrumani o non-umani), individuando aspetti comuni, tratti analoghi e comparabili delle singole religioni, e tuttavia mantenendo sempre ben viva la coscienza che si tratta di classificazioni relative, create da noi, sulla base della nostra cultura occidentale e del nostro modo di vedere le civiltà in esame: classificazioni unicamente funzionali ad una migliore comprensione dei fatti storici osservati.

Dire che la Storia delle religioni si caratterizza per il suo oggetto (le religioni, nella loro pluralità e varietà, da studiare come dati storico-culturali) significa che i fatti vanno indagati e interpretati nella loro dimensione antropologica, non come fenomeni universalmente umani né come varianti d'una realtà autonoma¹².

¹⁰ K. Rudolph, *Historical Fundamentals and the Study of Religions* (New York 1985) 47. Ma sulla questione della "precomprensione" è critico U. Bianchi, "The Definition of Religion. On the Methodology of Historical-Comparative Research", in U. Bianchi - C.J. Bleeker - A. Bausani (edd.), *Problems and Methods of the History of Religions* (Leiden 1972), 15-26; e si veda poi K. Rudolph, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft* (Leiden-New York-Köln 1992) 41 ss.

¹¹ A. Brelich, *Introduzione alla Storia delle Religioni* (Roma 1966) 66. C. Grottanelli - B. Lincoln, "A Brief Note on (Future) Research in the History of Religions", cit. 321: "If often has been observed that religions are systems for conferring value and meaning upon human existence, offering answers to the fundamental questions of life, death, and suffering, while orienting human activity within a coherent view of the cosmos. While perfectly valid and unexceptional, such a formulation stops short of having really probative force. For inasmuch as religions are systems for the provision of meaning, they are systems of ideology". Sulle caratteristiche di tale "ideologia religiosa" cf. *ibidem* 322-323.

¹² A. Brelich, *Storia delle religioni: perché?*, postumo (Napoli 1979) 137-145. Sul contributo delle scienze antropologiche alla Storia delle religioni cf. recentemente M. Meslin, "Histoire ou

Significa in altri termini riconoscere che la “nozione” della religione come categoria separata dalle altre sfere dell’esistenza umana è distintamente una nozione moderna, storicamente connessa agli sviluppi storici della civiltà occidentale¹³ e dunque derivata dai nostri condizionamenti culturali, dal nostro modo di fare storia e d’interessarci a culture “altre”. Significa utilizzare la religione non come un dato categoriale ma come un’idea guida descrittiva, una categoria concettuale *in fieri*, soggetta a continui aggiustamenti e rettifiche dettati dalle concrete e dinamiche realtà osservate nella storia¹⁴, relativizzando ad essa (cioè esaminandoli come problemi storici) tutti quei valori che vengono giudicati (“da chi?”, “quando?”, “perché?”) come assoluti (fede, verità, essenza, ecc.).

Storia delle religioni, dunque, può intendersi, sul piano storico-religioso e con una modalità definitoria operativa e non normativa, come lo studio di un determinato complesso di fatti e tradizioni (credenze, rituali, norme, ecc.) nella loro genesi, nei loro processi di istituzionalizzazione, nella loro dimensione ideologica e pratica, nelle cause eventuali del loro declino e scomparsa, per cogliere anzitutto l’eventuale specificità e organicità di tale complesso di manifestazioni culturali e i suoi rapporti di sovrapposizione o intersecazione con tutti gli aspetti di una data cultura (a loro volta concettualizzabili nelle nostre categorie operative, ad esempio di “economia”, “arte”, “diritto”, ecc.).

Fare Storia delle religioni significa parimenti interessarsi a determinati fenomeni, con un procedimento che non si limiti a raccogliere i dati di una singola religione o a ricostruire singoli elementi, ma pretenda di poterli analizzare in modo comparato, sulla base del confronto con tipi, forme, strutture, che si ripresentano in contesti storici differenti (dualismo, sciamanesimo, politeismo, ecc.). Tornerò più avanti sulle categorie della comparazione, che debbono essere determinate da analisi idiografiche e non normative¹⁵, aperte a verifiche e modifiche dettate dall’avanzare delle ricerche. Preliminarmente voglio piuttosto insistere su questa duplice prospettiva della disciplina, che è insieme storiografica e comparativa, interessandosi da un lato all’accrescimento delle conoscenze (su una religione o su un fenomeno religioso), dall’altro al rinnovamento dei modi stessi del conoscere, cioè degli strumenti operativi di cui ci serviamo per “comprendere” il diverso, il “culturalmente alieno”¹⁶.

science des religions: le cas français”, in G.A. Wiegiers (- J.G. Platvoet), *Modern Societies & the Science of Religions*, cit. 45.

¹³ A. Brelich, *Storia delle religioni: perché?*, cit. 140. Sui valori del termine latino *religio* cf. da ultimo Ph. Borgeaud, “Religion romaine et histoire des religions, quelques réflexions”, *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (2003) 119-130.

¹⁴ P. Xella, “Problemi attuali nello studio delle religioni I. - Recenti dibattiti sulla metodologia”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 69 (2003) 219-266.

¹⁵ Così G. Sfameni Gasparro, “History of Religions: A Retrospective and Prospective View”, in U. Bianchi (ed.), *The Notion of «Religion» in Comparative Research*, cit. 913-917 (e particolarmente p. 914).

¹⁶ Si vedano le considerazioni di M. Massenzio, “La storia delle religioni nella cultura moder-

Non è un caso che nei Congressi di Storia delle religioni solitamente siano presenti studi rivolti all’esame di singole realtà o esperienze religiose, accanto a lavori più propriamente indirizzati agli aspetti epistemologici; che parimenti, più o meno tutte le riviste della disciplina pongano solitamente in primo piano, accanto agli *studi* di carattere generale, anche la presentazione e l’analisi di *materiali* relativi a singoli aspetti di una o più religioni; che diversi manuali di storia delle religioni prospettino contestualmente i grandi temi della disciplina accanto alla trattazione delle diverse religioni¹⁷; che molti storici delle religioni dedichino una parte dei loro studi alla valutazione degli indirizzi metodologici elaborati nel corso della storia della disciplina stessa (anche a rischio di stemperare la riflessione circa il metodo e l’oggetto in un’operazione di carattere precipuamente storiografico).

La Storia delle religioni, infatti, ha un senso suo proprio se lavora anzitutto avendo come oggetto la conoscenza storica di quegli atteggiamenti, comportamenti e convinzioni che con termine problematico qualifichiamo come religiosi. Il che vuol dire che usiamo il termine “religione”, al singolare, accompagnandolo da un aggettivo (r. sumerica, romana, fenicia, micenea, ecc.) qualificante il contesto storico-culturale dei fatti osservati, e ci proponiamo al contempo di verificare in tale quadro coerenza, organicità, specificità ed evoluzione degli elementi considerati.

Ma, come ho detto, fare Storia delle religioni significa parimenti indagare comparativamente su più religioni, dal momento che lo studioso si trova ad osservare, senza eccessiva difficoltà, la presenza di elementi ricorrenti in due o più esperienze religiose: aspetti o processi comuni, come ad esempio un certo tipo di esseri sovrumani o non-umani (dèi, eroi, antenati, ecc.), un certo modo di organizzare le credenze (storia sacra e mito), le istituzioni (sacerdozio, profetismo, ecc.) e il comportamento religiosi (sacrificio, preghiera, magia, ecc.). Confrontando le diverse religioni, lo studioso è portato a registrare le analogie e le differenze osservate, che può esaminare per individuare all’occorrenza relazioni tra realtà che sono state tra loro in contatto, nello spazio e nel tempo, o anche per classificare i fatti, indipendentemente da problemi d’influssi e derivazioni reciproche, secondo particolari tipologie (politeismo, monoteismo, dualismo, sincretismo, ecc.), contesti (religioni fondate, rivelate, etniche, universali, storiche o scomparse o tuttora viventi, religione ufficiale e religione popolare, ecc.), o notazioni specifiche (religioni del libro, misteriche¹⁸, nuovi movimenti religiosi,

na”, in G. Filoramo - M. Massenzio - M. Raveri - P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni* (Bari 1998) 446.

¹⁷ Talora perfino con una certa commistione d’indirizzi e di metodi. Il *Trattato di Antropologia del Sacro*, ad esempio, è un manuale d’impianto fenomenologico (cf. l’introduzione di J. Ries, ora anche nella edizione spagnola: *Tratado de antropología de lo sagrado, I. Los orígenes del homo religiosus* [Madrid 1995] 13-22 e 25-53), ma vi partecipano specialisti di singoli settori e finanche (coscientemente) studiosi aderenti a impostazioni disciplinari antagoniste rispetto a tale assetto.

ecc.). L'analisi dei fatti porta insomma a riconoscere certi elementi ricorrenti, dei quali, tramite la comparazione, si può giungere a determinare il significato storico in rapporto alle società in cui compaiono, seguendone, eventualmente, ambiti di formazione, d'irradiazione e di modificazione¹⁹, oppure individuando motivazioni che invece possano aver dato origine a sviluppi indipendenti e paralleli, non dovuti a situazioni di contatto storico, o perfino stabilendo l'assoluta relatività di queste stesse categorie operative, originate dalla moderna riflessione sui fenomeni qualificati come religiosi.

In questa linea di studi e di metodo, la disciplina è da un lato rivolta a questioni che trascendono singoli settori e specializzazioni, per seguire la vasta gamma di variabilità di ciascun fenomeno e trarne all'occorrenza indicazioni circa l'oggetto e il metodo della disciplina stessa, in una sorta di continua ricerca (e verifica) della specifica identità disciplinare; dall'altro essa è indagine idiografica, rivolta allo specifico culturale, cioè alle concrete esperienze storiche di determinati ambiti culturali.

Ordinando dati di differenti culture e volendo salvaguardare il carattere storico della disciplina, gli elementi della comparazione devono essere valutati non già come espressione di una sovrastruttura o di un carattere metastorico di "categorie", "tipologie", o "archetipi" che dir si voglia, bensì come strumenti euristici, finalizzati alla comprensione storica delle analogie e dei contenuti condivisi, non meno delle variabili, storicamente documentate, di quegli stessi elementi²⁰.

Se si fa soltanto storia di una religione, con l'attenzione esclusivamente rivolta allo stretto limite storico-culturale esaminato, si rischia di non comprendere appieno i singoli fatti definibili come religiosi, che emergono come tali nel confronto con le analogie e le differenze osservabili in altri contesti culturali²¹.

¹⁸ Ma che anche il greco *mysteria*, che sta alla base di tale "definizione", non possa essere pensato come un concetto univoco, generalmente applicabile e storicamente indeterminato, è ben chiarito da P. Scarpi, "Dal 'Prologo in cielo' all'*eschaton*. I misteri greci tra modello comparativo, tipologia e specifico-culturale", *Incidenza dell'Antico* 1 (2003) 67-96.

¹⁹ A.M. di Nola, "Storia delle Religioni", in Id. (ed.), *Storia delle Religioni*, V (Firenze 1973) 299.

²⁰ In altri termini, la comparazione agisce su due piani: "la costruzione del modello formale per via analogica e la determinazione dello specifico su base storico-culturale"; cf. P. Scarpi, "Dal 'Prologo in cielo' all'*eschaton*", cit. 84.

²¹ Cf. A. Brelich, *Introduzione alla Storia delle Religioni*, cit. 67-69: "Il conoscitore di una singola civiltà risconterà, nel materiale da lui studiato, dei fenomeni religiosi che egli potrà bensì, e utilmente, studiare sullo sfondo di altre manifestazioni della stessa civiltà (p. es. di ordine politico, sociale, economico, artistico, ecc.), ma se egli ignora - come gli specialisti di un'unica civiltà inevitabilmente ignorano - che lo stesso fenomeno religioso, in varianti diverse, è presente anche in altre, e precisamente in *determinate* altre, civiltà, egli non sarà mai in grado di valutarne il significato e l'importanza all'interno della civiltà di sua competenza". ... "Una particolare festa [romana], p. es., non può essere intesa senza la comprensione del fenomeno della festa in generale, del particolare tipo di festa cui essa appartiene, dell'origine storica di questo particolare tipo, della latitudine delle sue varianti culturalmente condizionate, ecc. E solo sulla base della comparazione storico-religiosa

Una Storia delle religioni che si limiti a giustapporre l'analisi idiografica delle diverse realtà interessate, una dopo l'altra, corre in sostanza il pericolo di costituire semplicemente la somma di posizioni diversificate²². Alla fase iniziale, diretta alla pura sistemazione dei dati storici, deve insomma seguire una fase interpretativa, che si serva della comparazione per una ermeneutica d'ordine storico, come ancora oggi suggerisce Philippe Borgeaud, o perfino, come propone Marcel Detienne, come esercizio di laboratorio, nel quale si fanno interagire, su temi precisi, sistemi culturali separati gli uni dagli altri²³.

D'altro canto, non si può fare Storia delle religioni soltanto su un piano accomunante e destorificato, giacché, come ho detto, prescindendo dall'analisi idiografica, si rischierebbe di dare peso agli elementi generalizzanti individuati, facendone lo scopo dello studio. Si finirebbe cioè per lavorare alla costruzione di modelli, tipologie, sovrastrutture, categorie e quanto altro rappresenti un'operazione tesa a disancorare i fenomeni osservati dal naturale alveo cronologico nel quale storicamente si sono realizzati, utilizzando oltretutto schemi o classificazioni che restano comunque soggettivi e relativi, creati da uno studioso sulla base delle proprie competenze, delle proprie conoscenze, dei propri condizionamenti culturali. Ci si espone insomma al rischio di ritrovarsi a lavorare con quelle istanze irrazionalistiche che hanno già sollevato giuste reazioni nei confronti d'indirizzi che pretendono piuttosto di stabilire un determinato modello di religione, cui rapportare tutte le religioni, o di assimilare dati di provenienza diversa, al fine di stabilire categorie generali di fenomeni, su un piano di generalizzazione assoluta.

La via proposta in una Storia delle religioni che abbia vivo il carattere storico della disciplina è piuttosto quella che utilizza le "categorie" comparative come semplici espedienti euristici, per capire meglio le situazioni storiche contingenti; quella che guarda ai singoli ambiti storici come uniche realtà concrete e che in esse individua correlazioni, influssi, convergenze, ma anche analogie tipologiche e parimenti novità e singolarità dei fatti religiosi²⁴; quella infine che indaga sulle

si capirà anche quanto di *specifico* e unico e originale possa essere nella particolare forma romana dell'istituzione, di modo che solo la comparazione storico-religiosa potrà indicare al conoscitore della civiltà romana che cosa vi è, in un dato fenomeno religioso, di esclusivamente romano che perciò, deve avere la sua spiegazione proprio nella particolare storia culturale romana. E altrettanto vale, naturalmente per tutte le singole storie religiose".

²² E' quanto avviene, non di rado, in opere collettanee e manuali di Storia delle religioni, scritti a più mani da vari specialisti settoriali, che poco badano a recepire l'aiuto offerto dalla comparazione per la comprensione storica delle singole religioni e non dedicano almeno qualche pagina alla storia della disciplina (e conseguentemente alla storicizzazione delle categorie interpretative di cui ciascuno degli autori si è servito).

²³ M. Detienne, *Comparer l'incomparable* (Paris 2000), discusso in Ph. Borgeaud, "L'Histoire (comparée) des Religions: une discipline au futur", in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe*, cit. 67-77; cf anche Ph. Borgeaud,

stesse “categorie” della comparazione, non solo per spiegarle in rapporto alle società in cui esse appaiono, ma anche per storicizzarne adeguatamente il peso, nel quadro delle teorie che le hanno elaborate, nella storia della disciplina dei secoli XIX e XX.

* * *

Spero di essere riuscito a delineare gradualmente, con queste riflessioni, una considerazione, circa il rapporto tra religione e Storia delle religioni, che a me pare importante: il fatto, cioè, che il metodo caratterizza la disciplina ancor più del suo oggetto, il quale, come prodotto culturale, interessa anche altre scienze storiche. E confido che sia parimenti sempre meglio evidente l'impostazione che ho voluto dare a queste mie considerazioni preliminari, la quale si richiama all'impianto storicistico che la disciplina ha largamente assunto in Italia, da più di un secolo ormai, nella cosiddetta “scuola romana” di Storia delle religioni, derivata dall'insegnamento di Raffaele Pettazzoni.

Pioniere degli studi storico-religiosi in Italia²⁵, Pettazzoni (1883-1959) fu docente dell'Università di Roma, promosse con altri la nascita della *International Association of the History of Religions*, della quale fu anche presidente, fondò la rivista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, e scrisse numerosi lavori, sulla religione greca, sulla confessione dei peccati, sui culti misterici, sugli esseri supremi e sulla formazione storica del monoteismo, delineandosi come caposcuola di una Storia delle religioni di rigoroso orientamento aconfessionale storico e comparativo.

In polemica con le riduzioni destoricanti della fenomenologia di Mircea Eliade e Gerardus van der Leeuw, ma anche con lo scarso interesse per lo studio dei fenomeni religiosi manifestato dagli storici italiani d'analoga ispirazione laica a lui contemporanei, Pettazzoni ha proposto una terza via, che rifiuta la ricerca di un contenuto minimo comune a tutte quelle manifestazioni raccolte sotto la categoria religione, ma rivendica al contempo l'autonomia e la validità della comparazione storica nello studio delle religioni²⁶.

²⁴ “Una disciplina da costruire: la storia (comparata) delle religioni antiche”, *Storiografia* 6 (2002) 3-12 e M. Detienne, “Back to the Village: A Tropism of Hellenists?”, *History of Religions* 41/2 (2001) 99-113.

²⁵ U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, cit. 21.

²⁶ Cf. D. Sabbatucci, “Raffaele Pettazzoni”, *Numen* 10 (1963) 1-41; e inoltre S. Giusti, *Storia e mitologia. Con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni* (Roma 1988); Ead., “L'«equivoca» situazione degli studi storico-religiosi degli anni Venti”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 56 (1990) 201-217, e P. Siniscalco, “La genesi dell'insegnamento di Storia delle religioni in Italia”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 62 (1996) 609-620.

²⁷ Buona bibliografia analitica di e su R. Pettazzoni in J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, cit., II, 209-215.

Nel suo modo d'intendere il rapporto tra religione e cultura, la prima è una forma della civiltà e storicamente non s'intende se non nel quadro della civiltà di cui fa parte, in organica connessione con le varie sue forme (poesia, arte, economia, società, politica, ecc.)²⁷. Non c'è dunque, a suo avviso, un oggetto religioso operante dal di fuori di un contesto storico; o comunque la ricerca storica deve necessariamente procedere come se questo non ci fosse²⁸, indagando sulle forme storiche concrete di una religione, rilevando nessi, rapporti, influenze con ogni aspetto della cultura e società di appartenenza. Storia delle religioni d'altro canto può farsi, secondo Pettazzoni, solo mediante la comparazione, che tuttavia non è un confronto generico di fenomeni, bensì il raffronto di processi storici, intento a rilevare linee di sviluppo, relazioni storiche e concreti svolgimenti dei fatti religiosi. Il suo è un metodo che individua omologie e differenze, ma non vuole livellare, bensì differenziare e contestualizzare²⁹.

Appartengono alla scuola di Raffaele Pettazzoni vari illustri esponenti, che hanno ulteriormente sviluppato le sue istanze storicistiche. Ricordo anzitutto Angelo Brelich (1913-1977)³⁰, che a lui subentrò nella cattedra dell'Università di Roma nel 1954, dedicandosi con passione allo studio e all'insegnamento e in questo coadiuvato presto da un altro allievo di Pettazzoni, Dario Sabbatucci (1923-2002)³¹, critico indagatore della arbitrarietà storica delle categorizzazioni. Ricordo inoltre Ugo Bianchi (1922-1995)³², che ampiamente ha trattato di me-

²⁷ Cf. V. Lanternari, *Antropologia religiosa. Etimologia, Storia, Folklore* (Bari 1997) 8-16; E. Montanari, “Religione dello Stato e religione dell'uomo nel pensiero di Raffaele Pettazzoni”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 56 (1990) 7-23.

²⁸ Cf. in proposito D. Sabbatucci, “La vanificazione dell'oggetto religioso”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 56 (1990) 39-41.

²⁹ Una giusta e lucida difesa della distinzione tra il metodo storicistico di Pettazzoni e la comparazione fenomenologica della scuola di M. Eliade è presentata da P. Pisi, “Storicismo e fenomenologia nel pensiero di Raffaele Pettazzoni”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 56 (1990) 245-277. Si vedano inoltre i contributi su fenomenologia e storicismo editi in L. Arcella – P. Pisi – R. Scagno (edd.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica* (Milano 1998); di P. Pisi si veda infine la recente rilettura delle interpretazioni del dio greco Dioniso nella Storia delle religioni europea in P. Pisi, “Dioniso da Nietzsche a Kerényi”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 69 (2003) 129-218.

³⁰ La bibliografia degli scritti di Angelo Brelich è raccolta nel volume postumo, curato da P. Xella, *Mitologia, Politeismo, Magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)* (Napoli 2002) 165-172. Fresco di stampa è il saggio *Come funzionano i miti. L'universo mitologico di una cultura melanesiana*, curato da M.G. Lancellotti (Bari 2003), che ripubblica il saggio “Problemi di mitologia I: un corso universitario”, *Religioni e civiltà* 1 (1972) 331-528.

³¹ Di Sabbatucci, oltre i lavori altrove indicati, sono da ricordare *Saggio sul misticismo greco* (Roma 1965 e 1979); *Lo Stato come conquista culturale* (Roma 1975); *Il mito, il rito e la storia* (Roma 1978), *Sommario di storia delle religioni* (Roma 1987); *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico* (Milano 1988); *Divinazione e cosmologia* (Milano 1989); *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura* (Milano 1990); *Politeismo* (Roma 1998); *Scrivere e leggere il mondo. Divinazione e cosmologia* (Roma 2000); *Monoteismo* (Roma 2001).

³² Dell'ampia bibliografia di U. Bianchi, raccolta dal figlio L. Bianchi in G. Casadio (ed.), *Ugo Bianchi. Una vita per la Storia delle Religioni*, cit. 469-496, sono in particolare da ricordare, oltre

toologia della ricerca storico-religiosa e parimenti investigato nel mondo classico, in quello vicino-orientale e in campo etnologico. Ricordo infine, tra vari altri allievi di Pettazzoni, Ernesto De Martino (1908-1962)³³, che ha trasferito l'ottica storicistica del maestro nelle indagini etnologiche e demologiche, e Vittorio Lanternari (1918)³⁴, attento studioso dei rapporti tra le dimensioni storica e antropologica nella Storia delle religioni.

Ciascuno di questi discepoli è a sua volta iniziatore di altrettante scuole di allievi ed ha maturato un proprio percorso di metodo e d'indagine, con analogie d'indirizzo e di prospettiva, ma anche con dissonanze e risultati diversi, difficili da sintetizzare e perfino da conciliare. Per parte mia, d'altro canto, mi riconosco in modo peculiare nella scuola di Angelo Brelich, nelle forme in cui ho creduto di potere o dovere assimilare e sviluppare il suo insegnamento, per gli specifici temi di ricerca cui mi sono interessato³⁵. Il richiamo a questo maestro non vuole comunque sottovalutare il merito degli altri illustri continuatori della scuola pettazzoniana, ad alcuni dei quali anzi faccio qui riferimento, sinteticamente e in vario modo, per i temi propri di questo contributo.

Prevalente terreno d'indagine di Angelo Brelich, anzitutto, è il mondo classico, studiato con specifici orientamenti tematici e con il metodo comparativo tracciato da Pettazzoni. Si serve, come ho detto, di una definizione culturalmente convenzionale del concetto di religione, ed elabora una serie di distinte categorie di esseri sovrumani e non umani, di credenze e di comportamenti religiosi, avvertendo tuttavia contestualmente dell'assoluta relatività delle classificazioni proposte, del loro valore semplicemente euristico, per procedere poi a spiegare

gli studi sopra citati, U. Bianchi, "La storia delle religioni", in G. Castellani (ed.), *Storia delle religioni*, I (Torino 1970) 1-168 (una traduzione con aggiunte è *The History of Religions* [Leiden 1975]) e ancora Id., "On Some Method-Issues Concerning the Autonomy of the History of Religions", in *Current Progress in the Methodologies of Science of Religions* (s.l. 1980) 41-48.

³³ Di E. De Martino mi pare sia da evidenziare, per i fini di questo discorso, particolarmente il saggio "Mito, scienze religiose e civiltà moderna", in Id., *Furore, simbolo, valore* (Milano 1962 e 2002: in quest'ultima si veda anche l'"Introduzione" di M. Massenzio, 5-29) 35-83. Vanno inoltre ricordati: *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (Bari 1941), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (Torino 1948 e 1997), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria* (Torino 1958), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (Milano 1961), *Il sogno e le civiltà umane* (Bari 1966), *Sud e Magia* (Milano 1972 e 1996), *Magia e civiltà* (Milano 1976), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di C. Gallini, Torino 1977).

³⁴ Cf. tra gli altri scritti di V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (Milano 1960 e 1974), *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive* (Milano 1959, nuova edizione con sottotitolo *Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali* (Bari 1976); *Medicina, magia, religione, valori* (Napoli 1994); *Antropologia religiosa. Etnologia, Storia, Folklore* (Bari 1997); *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale* (Bari 2003).

³⁵ Ne ho ricordato alcuni aspetti in S. Ribichini, "Studi fenici e Storia delle religioni. Esperienze e prospettive di un metodo", in S. Moscati (ed.), *I Fenici: ieri, oggi, domani. Ricerche, scoperte, progetti* (Roma, 3-5 marzo 1994) (Roma 1995) 129-138.

con la storia le analogie e le differenze poste in luce dalla comparazione. La Storia delle religioni da lui proposta mira alla comprensione dell'originalità di ogni formazione religiosa, come storia di fatti culturali in sé irripetibili e per questo confrontabili con fasi precedenti, individuando stratificazioni e riplasmazioni, oppure con altre soluzioni date in altre società, per fatti culturali affini e in circostanze analoghe.

Il suo comparativismo storico si contrappone alla comparazione fenomenologica ed è orientato a cogliere lo specifico culturale nel confronto tra fenomeni accomunabili o precedenti, e a studiare ogni religione nella sua correlazione con i vari aspetti della relativa civiltà. Il metodo di Brelich produce discontinuità, sviluppi, ripensamenti, perfino rotture e decostruzioni; confronta le culture non per cercare universali assoluti bensì per individuare l'originario di ciascuna rispetto alle altre³⁶.

"Lo storico in quanto tale", scrive Brelich, "cerca, ed esclusivamente, le ragioni storiche, cioè umane, di ogni formazione culturale (e perciò anche religiosa) e abdicerebbe al suo mestiere nel momento stesso in cui ammettesse la sola possibilità di un intervento di fattori sovrumani nella storia o fondasse giudizi su valori «assoluti» prestabiliti da Dio o chi per lui"³⁷.

Anche Ugo Bianchi³⁸ è critico con i tentativi di utilizzare una definizione della religione che riduca quest'ultima a un minimo comun denominatore, risolvendola in motivazioni sociologiche o psicologiche o che utilizzi lo stesso concetto di religione come una sorta di "universale", manifestato dalle diverse religioni storiche; propone piuttosto di uscire dall'alternativa insuperabile, tra un necessario punto di partenza concettuale e una definizione ancora da realizzare, mediante un metodo dialettico, che intenda come essenziale la contestualità della costruzione di una definizione e il progresso della conoscenza dell'oggetto stesso: "Lo storico delle religioni" – assertore di una disciplina che è di matrice culturale europea – "comincerà la sua ricerca, fondata sulla filologia e sul metodo storico-comparativo, facendo uso del termine religione per i fatti che nella sua cultura di base e negli strati storici che la sostengono (immaginiamo la cultura europea moderna con i suoi antecedenti classici) sono qualificati come religiosi (...); lo studioso estenderà poi il termine religione a quei fatti esotici nei quali

³⁶ N. Gasbarro, "La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 56 (1990) 105 ss. e precedentemente N. Gasbarro, "Religione e storia delle religioni in Angelo Brelich", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 54 (1988) 289-313.

³⁷ A. Brelich, *Storia delle religioni: perché?*, cit. 207.

³⁸ Cf. in particolare U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, cit.; Id., "The Definition of Religion. On the Methodology of Historical-Comparative Research", in U. Bianchi - C.J. Bleeker - A. Bausani (edd.), *Problems and Methods of the History of Religions*, cit.; Id., "Concluding Remarks: The History of Religions Today", in U. Bianchi (ed.), *The Notion of «Religion» in Comparative Research*, cit. 919-921 (con ulteriori indicazioni dell'autore sui propri scritti in proposito).

un sufficiente approfondimento filologico e storico avrà mostrato analogie ed aspetti comuni di rilievo con i fatti che egli già chiama religiosi³⁹. L'oggetto della disciplina, che per definizione è ricerca storica, s'individua a suo avviso nel concreto della creatività di ogni cultura e la storia delle religioni s'interessa all'insieme di quelle manifestazioni che nello spazio e nel tempo implicano un atteggiamento umano specifico, che in vario modo fa riferimento a un mondo sovra-umano o extra-umano, ritenuto condizionante rispetto all'esistenza dell'uomo e del cosmo. Bianchi rielabora a tal proposito il concetto eliadiano di "rottura di livello": il comportamento qualificato come religioso, a suo avviso, è diverso da quello del quotidiano; al "tutt'altro", che "non è profano", l'uomo accede attraverso una "rottura di livello" legata al *supra* (l'essere o gli esseri superiori all'uomo) e al *prius* (i protagonisti primordiali dei fatti che hanno condotto all'instaurazione del *kosmos*).

Anche per Bianchi, poi, lo storico deve lavorare a una ricerca che sia d'impianto storico-comparativo, cioè indirizzata a ben distinguere, per individuare relazioni tra fatti e processi storici: relazioni che possono essere di due tipi, riguardando da un lato il campo dei rapporti tra realtà che siano state tra loro in contatto nel tempo e nello spazio, dall'altro individuando somiglianze che corrispondano a una tipologia di sviluppo sufficientemente analoga, sia per singoli elementi religiosi, sia e soprattutto, per specifici processi storico-culturali. In altre parole, si dà a suo avviso un legittimo concetto di tipologia storica, una tipologia del concreto, come ad esempio nel caso dell'insorgere del politeismo. La critica verso un aprioristico minimo comune denominatore tra le religioni non esclude pertanto, a suo avviso, che in esse si diano contenuti comuni, variamente comparabili, e nulla vieta di cercare antichità, diffusione e importanza storica dei contenuti comuni. Procedimento operativo della sua Storia delle religioni è pertanto la produzione di una serie di schemi tipologici delle religioni, secondo criteri storici e contenutistici, una "tipologia del dato concreto" posta in luce dalla comparazione, per la quale egli si avvale del concetto di "analogia", non univoco né equivoco. "Ad un esame comparativo, che voglia (come deve) tener conto di una metodologia storica e, anzitutto, filologica", scrive Bianchi, "il mondo della religione apparirà come tenuto insieme da un variegato reticolo di parziali e a volta a volta diverse affinità –pur condizionate da differenze altrettanto profonde–: affinità che concerneranno spesso piuttosto «aspetti» comuni che non pieni «contenuti» comuni, e che scongiureranno di porre, in quella sede storico-comparativa che è quella che ora ci interessa, il termine e il concetto di religione come un termine o un concetto «univoco», come universale, cui possa applicarsi un ragionamento *per genus et differentiam*. Sarà invece questione di un termine e di un concetto «analogo» –nel senso aristotelico-scolastico del termine–. Il mondo della religione ci apparirà dunque, almeno in questo stadio

della ricerca, (...) come un grande «analogo», cioè come una rete, appunto, di differenziati tipi di rapporto, da quelli di natura diffusionistica a quelli di risultati da affinità (mai identità) di parallelo sviluppo". E ancora: "E' in questi termini, mi sembra, che questo grande «analogo» che è il mondo della religione –un analogo che conosce, perché no?, fenomeni più centrali e fenomeni più periferici, una volta che possa gettare uno sguardo sufficientemente panoramico sul tutto– è in questi termini, appunto, che tale analogo apparirà come un universale, ma un universale «concreto», emergente su base di indagine positiva e su base di indagine storico-comparativa. E' in questi termini che la storia delle religioni si realizzerà anche come «tipologia storica delle religioni», sostituendo quella fenomenologia a due dimensioni –priva cioè del senso storico della profondità, cioè dei temi di genesi e di svolgimento– che si è prestata talora, anzi spesso, a generalizzazioni esangui, e che, proprio lei, si è prestata ad usi tendenti ad affermare il contrario dei suoi propri intendimenti «religionistici»: cioè ad usi e finalità riduzionistici o di ribaltamento delle posizioni"⁴⁰.

Dario Sabbatucci, per contro, ha particolarmente insistito sulla storicizzazione del concetto di religione, di matrice pettazzoniana, relativizzando quest'ultimo alla nostra cultura occidentale (specie per quanto riguarda la distinzione tra sfera sacra e sfera profana del comportamento, cioè, per lui, tra ambito civico e ambito religioso della vita umana), e radicalizzando in certo senso il percorso di A. Brelich. Con una formula provocatoria di sintesi, Sabbatucci propone la "vanificazione dell'oggetto religioso", per significare una revisione critica dell'oggettivazione di questa categoria, così come è stata proposta dalla fenomenologia.

La sua critica storica, più precisamente, vuole vanificare le pretese oggettivazioni della comparazione fenomenologica. Allo statuto ontologico e metastorico attribuito da quest'ultima alla categoria "religione", egli contrappone una vanificazione di tutte le categorizzazioni concernenti la forma della religione, la produzione mitico-rituale, la concezione di esseri o poteri extraumani, la formula tabu-mana, la magia, ecc., fino a tutto quanto viene recepito acriticamente *sub specie religionis* in culture diverse dalla nostra, vale a dire di ciò a cui è stata attribuita arbitrariamente la funzione che la religione ha nella nostra cultura e pertanto a tutte quelle astrazioni raccolte e organizzate in "religioni" alle quali non si è esitato a dare un nome: animismo, feticismo, totemismo, sciamanesimo, ecc. A suo avviso, l'elaborazione filosofica di queste astrazioni antropologiche ha portato gradatamente alla nascita di una fenomenologia, come di una astrazione dalle astrazioni. Il fine della ricerca di Sabbatucci si concentra pertanto nella riduzione alla ragione storica di qualcosa che è stato artatamente sottratto

³⁹ U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, cit. 27 e passim.
⁴⁰ *Ibidem*, 78-82, 146-148 (per "tipologia storica", e su religione come "analogo" e "universale concreto"); Id., "Storia delle religioni", in A.N. Terrin - U. Bianchi - M. Dhavamony - C. Prandi (edd.), *Le scienze della religione oggi*, cit. 145-170 (cf. in specie 153-154).

alla storia. Le religioni sono da studiare come formazioni totalmente storiche e culturalmente contingenti, e non come forme storiche di una istanza metastorica o espressioni culturali di un contenuto metaculturale. Lo storicismo di Sabbatucci è dunque contro la fenomenologia religiosa (che intende il sacro in sé e per sé, con le conseguenti teofanie) e contro l'antropologia religiosa (cioè l'oggetto *homo religiosus*), senza per questo proporre di ridurre necessariamente l'oggetto religioso a qualcos'altro (spirito umano, strutture economiche, psicologiche o sociali)⁴¹. L'oggetto religioso si dissolve, tutt'al più, nella storia culturale o civile, in quella che Sabbatucci indica come la ragione storica che ci consente di distinguere il civico dal religioso. Tale riduzione, a suo avviso, si ottiene mediante due operazioni strettamente connesse. La prima è l'individuazione dell'arbitrario in categorizzazioni concernenti forme di religione o componenti religiose, di cui parla e discute la Storia delle religioni da più di un secolo; la seconda è invece la ricerca delle condizioni storiche (e perciò dei condizionamenti) che hanno prodotto quelle categorizzazioni in funzione di una scienza delle religioni. L'abbandono di qualsiasi idea aprioristica e non storicizzata di religione indirizza infine le ricerche di Sabbatucci verso una programmatica contestualizzazione sia dei concetti che degli strumenti con i quali opera la Storia delle religioni, con una revisione critica del materiale documentario che ha costituito la fonte delle elaborazioni fenomenologiche con le quali si svolge la Storia delle religioni⁴².

Provando ora a recuperare⁴³ taluni elementi del percorso metodologico seguito dagli studiosi citati, dirò che desumere dalla storia delle culture elementi che noi qualificiamo come religiosi espone al rischio di costruire processi di astrazione dei fenomeni, sradicandoli dalla realtà cui appartengono e dando valore metastorico alle categorie di cui ci serviamo per comprendere quegli elementi culturali. Lo storico non deve pertanto cercare nella storia valori universali, ma impegnarsi a relativizzare alle diverse culture ciò che nella nostra cultura è stato costruito come "religione" e come "oggetto religioso". Nelle correnti più moderne dello storicismo post-pettazzoniano, vi è in effetti l'orientamento a riguadagnare la valenza culturale delle religioni ridimensionando, (vanificando) o meglio storicizzando, il valore delle categorie fenomenologiche utilizzate nella comparazione ed enfatizzando, nelle finalità della disciplina, un'indagine storico-religiosa di natura antropologica sulle culture⁴⁴. Indipendentemente dagli svi-

⁴¹ Si vedano in proposito le considerazioni di N. Gasbarro, "La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni", cit.

⁴² D. Sabbatucci, "La vanificazione dell'oggetto religioso", cit., con applicazioni in altri suoi saggi.

⁴³ Ma la mia operazione trascura le differenti posizioni di ciascuno e sintetizza (forse fin troppo) il pensiero di Brelich, Bianchi e Sabbatucci (ricorrendo io peraltro con frequenza alle riflessioni sul loro metodo da parte di loro allievi, citate nelle note); lascio fuori, oltretutto, altre istanze italiane nella disciplina storico-religiosa, ove figurano anche rappresentanti di ulteriori tradizioni di studi, diverse dalla scuola pettazzoniana.

⁴⁴ Si veda il panorama degli studi italiani tracciato da V. Lanternari, *Antropologia religiosa*.

luppi autonomi elaborati dai diversi esponenti della scuola post-pettazzoniana, resta condivisa, in quanti oggi lavorano con tale indirizzo storicistico in questo campo di studi, la prospettiva antropologica, cioè l'approccio al fatto religioso considerato nel rapporto che lo lega alla cultura nel suo insieme, alla società, all'ambiente.

Fare Storia delle religioni, secondo questa linea di metodo, non è indagare un settore particolare delle creazioni umane, ma individuare le specificità con le quali ciascuna cultura ha elaborato il proprio approccio a quei temi e le proprie strutture significanti; è lavorare con un metodo sistematico e comparativo-differenziale che aiuti a fare storia delle culture, una storia utile ad allargare il nostro umanesimo etnocentrico e a indagare su chi siamo noi occidentali⁴⁵.

Dunque, non si tratta tanto di "decostruire" l'universalità della categoria, per eliminarla pregiudizialmente, bensì di restituire alla arbitrarietà delle culture quei fenomeni che classifichiamo come religiosi, verificando se siano dotati di senso proprio nelle culture che li hanno prodotti.

Nel fare questo, l'indagine storica usa anzitutto la religione come categoria concettuale "aperta", per verificare l'eventuale specificità di un complesso di manifestazioni culturali (in ambito ideologico e comportamentale) connesse a riti, credenze, luoghi di culto, in una data cultura, e per cogliere le modifiche e gli aggiustamenti che possono derivare dall'indagine stessa. Questa si serve poi di tutti quegli strumenti che le scienze umane pongono a disposizione, giacché tutte queste discipline s'interessano a quegli stessi elementi religiosi che di fatto concernono anche altri aspetti della vita dell'uomo, in quanto creatore di cultura.

Credo, in tal modo, di aver offerto una risposta all'interrogativo iniziale. Il senso odierno della Storia delle religioni resta quello di una disciplina che accetti il dialogo e il confronto con altre scienze parimenti interessate alle religioni (superando il conflitto di interpretazioni e assolutizzazioni che più volte in passato hanno caratterizzato negativamente la discussione), ma che pure mantenga vivo il proprio carattere storico e insieme comparativo. L'alternativa, come ho detto più sopra e come pure da più parti e ripetutamente viene proposto, è quella di rinunciare del tutto a fare "storia" delle religioni (al plurale), per propugnare piuttosto le (altre) Scienze religiose, della o delle religioni che dir si voglia, abbandonando la specificità del metodo comparativo a favore di una disciplina che operi adattando al "fatto religioso" criteri di giudizio esterni ad esso e alla sua storia, dissolvendo la Storia delle religioni in qualcosa d'indefinito e legitti-

Etнологia, Storia, Folklore, cit. 7-64; cf. anche M. Meslin, "Histoire ou science des religions: le cas français", cit., con le opzioni e la bibliografia ivi proposte.

⁴⁵ N. Gasbarro, "La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni", cit. 95-199. Ma il problema dovrebbe allargarsi anche a culture (e impostazioni di ricerca storica) diverse da quella dell'Occidente contemporaneo, coinvolgendo i temi dell'autonomia e della relatività delle culture.

mando aprioristicamente l'applicazione di metodi differenti e l'utilizzazione di strumenti di ricerca diversi dall'analisi storica e comparativa, limitandosi, tutt'al più, a richiedere coerenza ed efficacia in tale operazione. Il dialogo con altre scienze interessate alle religioni⁴⁶, il superamento di atteggiamenti diffidenti e d'interpretazioni conflittuali sono pur sempre aspetti positivi e posizioni auspicabili, ma solo in quanto favoriscano il confronto tra i metodi e i relativi risultati, consentano la critica e siano pronti a riconoscere che non tutto si può conciliare, se non a prezzo della rinuncia alla specificità della disciplina in questione e al suo impianto prettamente storico e insieme comparativo.

* * *

Nel titolo di questa esposizione ho posto come didascalia la delimitazione "Mediterraneo antico". Avrei potuto anche porre la più generica indicazione di "mondo antico" per significare il confine della seconda parte di questo mio intervento, rivolta alle questioni specifiche che si pongono per chi voglia indagare, da storico delle religioni, sulle culture fiorite, e poi scomparse, nell'antico Vicino Oriente e nell'area mediterranea classica e preclassica, antecedenti la caduta dell'impero romano.

L'attenzione per questo gruppo di civiltà e di religioni⁴⁷ si legittima per più ragioni. Si tratta, anzitutto, di un contesto abbastanza compatto di credenze e prassi diffuse, circoscritto geograficamente e cronologicamente alle religioni che hanno preceduto l'avvento del Cristianesimo. Si riconoscono in esso vari elementi comuni, dal carattere politeistico di molte religioni alle loro connotazioni etniche e non universalistiche, dalla presenza di continui contatti e raffronti tra le varie religioni, con influssi, interferenze e tendenze unificatrici, alla comune partecipazione dei fatti religiosi in sistemi sociali complessi e articolati, nei quali, più o meno allo stesso modo, la dimensione religiosa non costituisce una sfera autonoma, insignificante al suo esterno, ma si manifesta in un rapporto

⁴⁶ S'interroga, tra gli altri, sulla possibile "complementarietà" delle diverse discipline interessate alle religioni, A.N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni* (Brescia 1991), del quale si veda anche Id., "Fenomenologia criptica della religione in Ugo Bianchi? Interpretazione critica del metodo di studio delle religioni del maestro romano", in G. Casadio (ed.), *Ugo Bianchi. Una vita per la Storia delle Religioni*, cit. 353-391.

⁴⁷ Il volume XI della *Enciclopedia delle Religioni* diretta da M. Eliade, nella edizione tematica europea a cura di D.M. Cosi - L. Saibene - R. Scagno (Milano 2002), raccoglie le religioni del Mediterraneo e del Vicino Oriente antico, proponendo, accanto a lemmi specifici sulle varie civiltà, anche voci per i diversi protagonisti sovrumani e non umani, nonché altre su temi determinati. Una recensione critica (con giudizi e notazioni assai personali sugli autori e sui contenuti) dei contributi dedicati al Mediterraneo antico nell'edizione originale inglese di tale enciclopedia è compiuta da G. Casadio, "The Study of Ancient Mediterranean Religions in Eliade's Encyclopedia of Religions (1987)", in G. Sfamini Gasparro (ed.), *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe*, cit. 79-110.

dinamico con tutta la realtà che la giustifica⁴⁸. Il lavoro unificante dello storico delle religioni può rivelarsi pertanto carico di valore, giacché l'uso del metodo comparativo, applicato a questo blocco circoscritto, può bene rendere conto dell'evoluzione storica di culti e di modelli religiosi. Nel quadro della Storia delle religioni, oltretutto, il Mediterraneo antico è il contesto peculiare di religioni che non esistono più⁴⁹, con analoghi (ma non identici) problemi di documentazione e dunque con affini (ma non uguali) rapporti tra osservatore/osservato, sicché tutte si prestano bene a considerazioni comuni circa il metodo specifico da seguire nell'interrogazione delle fonti stesse e a positivi risultati nell'individuare il processo di formazione, lo svolgimento, la specifica funzione culturale e la conclusione di una o più religioni.

E' tuttavia evidente che non si può considerare il Mediterraneo antico alla stregua di una unità "logica". Lo impedisce la varietà dei fenomeni e della documentazione. Vi sono religioni con un politeismo dinamico e accentuato, e altre diversamente organizzate; ci sono religioni di cui sappiamo moltissimo, e altre per le quali possediamo poco più che la nomenclatura degli esseri venerati, dei riti e degli operatori cultuali. Guardando poi alla ripartizione storico-geografica, è pure evidente una differenziazione notevole. Si può parlare ad esempio di religione romana, come religione della città-Stato di Roma, eventualmente arricchita dalla partecipazione dei popoli sottomessi ai propri culti; ma dovremmo distinguere conseguentemente e convenientemente gli sviluppi di tale religione, dalle origini all'età repubblicana, da questa a quella imperiale. Anche per la Grecia antica converrebbe forse parlare al plurale di religioni, non solo per distinguere quelle delle civiltà minoica e micenea dalla Grecia classica, ellenistica e romana, ma anche delle religioni dei singoli Stati greci, i culti locali della madrepatria e quelli delle colonie, più o meno affini le une alle altre⁵⁰. Non molto diversamente si dovrebbe agire per ciò che riguarda le diverse città del Vicino Oriente preclassico (con le peculiarità del monoteismo yahwistico), del Nord-Africa e dell'Iberia, per quelle fenicie d'Oriente e di Occidente, nelle quali, e in vario modo, la particolarità dei culti locali si combina con il fatto di avere (o non avere) valore per tutto il mondo che quei culti (ri)conosce.

⁴⁸ Cf. in particolare le pp. 264-269 di G. Sfamini Gasparro, "Religion and Community in Ancient World: A Test-Case for the Comparative Method in Historico-Religious Studies", in Ead. (ed.), *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe*, cit. 261-292.

⁴⁹ E tuttavia, singolarmente, proprio questo fatto sembra motivare il disinteresse per le religioni antiche nel dibattito moderno su oggetto e autonomia della disciplina proposto da talune istanze scientifiche (ricordate all'inizio di questo contributo), che pongono piuttosto l'accento sulle religioni oggi esistenti.

⁵⁰ Cf. A. Brelich, "Religione greca o religioni greche?", *Cultura e Scuola* 20 (1966) 97-102 e più recentemente E. Lévy, "Peut-on parler d'«une» religion grecque?", *Ktèma* 25 (2000) 12-18. Un panorama della storiografia più recente sulla religione greca (particolarmente italiana) si trova ora in G. Arrigoni, "Walter Burkert e la religione greca in Italia", in W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, seconda edizione italiana con aggiunte dell'Autore a cura di Giampiera Arrigoni (Milano 2003) 13-53.

Si può parlare tutt'al più di una certa unità in questo blocco, tenendo conto di quanto è avvenuto a seguito dell'ellenismo⁵¹ e di come poi tutto il mondo antico sia stato ripensato dai Padri della Chiesa, che con ottica generalizzante hanno unificato le esperienze precedenti l'annuncio di salvezza del profeta di Nazareth, nel giudizio negativo e storicamente condizionante di "religioni pagane"⁵². Ma sia la *koiné* ellenistico-romana, sia la rilettura delle religioni antiche operata dai Padri costituiscono esse stesse fenomeni storici, da esaminare in quanto tali, senza per questo appiattare o stemperare il significato storico delle precedenti e ormai concluse esperienze religiose.

Vi sono comunque anche altre ragioni che giustificano tale attenzione. La derivazione dalle culture del Mediterraneo antico di molti valori poi confluiti nel patrimonio ideologico contemporaneo, in primo luogo: sicché dobbiamo di necessità storicizzare termini oggi d'uso corrente nella disciplina, a cominciare da quelli di "mito", "sacrificio", "anima", "dio", "eroe", "politeismo", "monoteismo", e così via, relativizzandoli alle culture che li hanno stabiliti. Il fatto, poi, che non si possa adeguatamente studiare una di queste religioni, sia pure quella greca o romana, senza tener conto delle influenze, delle stratificazioni e degli scambi culturali che l'hanno modificata e arricchita nel confronto con altre esperienze religiose coeve o precedenti. L'indicazione "Mediterraneo antico" vuole infine rendere conto del contesto contemporaneo degli studi, che vede le ricerche sulle religioni antiche spesso innestate in un ambito specifico qual è quello dell'Antichistica o delle Scienze dell'Antichità.

La configurazione accademica degli studi, almeno in larga parte delle università europee, non corrisponde ovviamente a una unificazione o livellamento di civiltà tra loro assai diverse, ciascuna con problemi specifici e complessi quanto a metodi e oggetto dell'indagine. Parlando così di elementi comuni, non pretendendo neppure di tracciare in modo affrettato e superficiale una specifica tipologia delle religioni del Mediterraneo antico, che solo sarebbe possibile realizzare abdicando alla irrinunciabile indagine diacronica (nascita, morte, evoluzione) di ciascuna delle culture/religioni in esame. E' pur vero, tuttavia, che in tali Scienze dell'Antichità la Storia delle religioni ha un suo statuto e una sua articolazione secondo quanto dicevo più sopra, e cioè con riguardo agli interessi generali della disciplina ("Storia [comparata] delle religioni") o a particolari settori della

⁵¹ Lucidissime le pagine di A. Brelich, *I Greci e gli dei*, postumo (Napoli 1985), 128-141 a questo proposito. Ma non tutte le religioni del Mediterraneo antico sono state (allo stesso modo) coinvolte nella *koiné* ellenistico-romana.

⁵² Il cristianesimo ha in certo qual modo unificato i politeismi del Vicino Oriente e del Mediterraneo antico, nell'intento di distinguere la *religio vera*, rappresentata dal messaggio di salvezza cristiano, e le *religiones* o *superstitiones* degli altri, proponendo in certo qual modo una "fenomenologia della religione" e spesso ricorrendo al metodo evemeristico d'interpretazione delle tradizioni mitiche per fare piazza pulita delle esperienze religiose "pagane". Cf. I. Chirassi Colombo, "Modalità dell'*interpretatio* cristiana di culti pagani", in AA.VV., *Mondo classico e Cristianesimo* (Roma 1982) 29-43.

sua indagine idiografica ("Religioni del Vicino Oriente antico", "Religioni del mondo classico", "Storia dell'Ebraismo", ecc.). Ed è parimenti obbiettiva la constatazione che la più recente articolazione dei nostri studi rende giustizia di approcci alla disciplina ormai superati, quale ad esempio l'enfasi pure persistente dedicata alle religioni della Grecia classica o a quella di Roma, rispetto ad altre dimensioni religiose troppo a lungo (e più o meno consciamente) considerate marginali, in giudizi di valore classico-centrici sempre più fuori luogo.

Evidentemente, sarebbe assai problematico sintetizzare qui lo stato degli studi su ciascuna religione nelle civiltà fiorite lungo le coste del Mediterraneo antico, e in maggior misura sul più ampio terreno dell'Antichistica. Sono comunque disponibili a tal fine varie messe a punto particolari, realizzate in occasione d'iniziativa editoriali o di congressi settoriali, e soprattutto ampie rassegne bibliografiche, dalle quali è possibile desumere la situazione degli studi. Quest'ultima, d'altro canto, per alcune religioni riflette l'epoca di approfondimento e di sintesi, mentre per altre rappresenta piuttosto il momento della conoscenza, dell'arricchimento documentale o della verifica storica di determinati *clichés* interpretativi, come quella sul dio che muore e risorge, sulla Grande Madre, sulla cosiddetta prostituzione sacra o sulla diversa tipologia delle religioni precristiane. Ma il discorso sarebbe troppo vasto in questa sede, e dunque rinuncio senz'altro a farlo, mentre per gli intenti di questo ciclo di lezioni propongo qui di seguito alcune considerazioni relativamente all'oggetto e al metodo.

Nella moderna settorializzazione del sapere, si occupano delle religioni del Mediterraneo antico vari specialisti delle scienze antichistiche, ciascuno con gli scopi e i metodi specifici della propria disciplina, ciascuno con il proprio bagaglio di conoscenze e di studi.

Tutti, indubbiamente, hanno il diritto di farlo, dal momento che studiare fatti e fenomeni religiosi corrisponde all'indagine su elementi di una o più culture del mondo antico; e poiché non vi sono fatti assolutamente religiosi, gli stessi aspetti possono essere esaminati con ottiche differenti (economia, politica, arte, diritto, filosofia, ecc.), per non dire poi degli strumenti di conoscenza specifici, quali l'archeologia o l'epigrafia, che rinviano a metodi e interessi propri. Ma per fare Storia delle religioni non basta collezionare e ordinare i materiali; o per lo meno questo è solo il primo passo dell'indagine, fondamentale ma anche preliminare ad un approfondimento dello studio che consenta la valutazione di quei dati su un piano storico e comparativo coerente.

Per lo storico delle religioni si pone, chiaramente, il problema della necessità di possedere gli strumenti per indagare sulle religioni che lo interessano. Vuol dire che egli deve ricorrere non solo al proprio metodo, di cui ho detto, ma anche padroneggiare gli strumenti (filologici, archeologici, storici, ecc.), che gli consentano di capire la civiltà e i fatti in esame. Sicché di fatto avviene che nel quadro degli studi specialistici vi sia anche lo storico della religione corrispon-

dente, e parimenti che nel quadro degli studi storico-religiosi vi siano specialisti di una o più religioni. Ma è anche una constatazione pressoché ovvia il fatto che la necessità di una formazione filologica particolare abbia lasciato per lungo tempo molte religioni, specie quelle non classiche, al di fuori della portata degli studi storico-religiosi o quanto meno al margine di essi.

Molti storici delle religioni, interessati ai grandi temi della disciplina, ma incapaci di dominare, con la dovuta conoscenza di temi e problemi (archeologici, filologici, storico-artistici, ecc.), mondi culturali dei quali non sono specialisti, hanno elaborato teorie e finanche ricostruito i quadri di svolgimento di una o più religioni servendosi del lavoro spesso “datato”⁵³ dei loro colleghi antichisti, ignorando magari il rapido progresso delle conoscenze in aree per essi disagiati, o trascurando i condizionamenti connessi all’interpretazione soggettiva dei dati stessi nelle letture di archeologi, epigrafisti, filologi, ecc.

Nelle ottiche peculiari a questi ultimi studiosi, d’altro canto, l’indagine sui fatti d’interesse religioso rimane spesso vincolata al carattere specifico dei loro studi, nei quali essi continuano talora a trattare questi materiali come se fossero coscienti dell’oggetto e del metodo della Storia delle religioni, proponendo però, di fatto e non di rado, la raccolta sistematica del materiale e la sua parafrasi, quando non ne offrano distintamente un’interpretazione derivata dalla propria idea di religione, dalla cultura personalmente ereditata, dalle cognizioni derivanti dalla propria formazione scientifica⁵⁴, o quando, nella migliore delle ipotesi, non si rivolgano al collega specialista di Storia delle religioni riducendolo, come scriveva U. Bianchi⁵⁵, alla mera funzione di “descrittore”.

⁵³ Agli specialisti di settore si rimprovera talora l’eccessiva (e giustificata!) attenzione per l’aggiornamento bibliografico. L’uso di sintesi “datate” da parte di storici delle religioni, per contro, può essere utile sul piano della storia della storiografia, ma lo è senz’altro meno su quello del progresso della Storia delle religioni, giacché il problema del confronto tra interessi propri di questa disciplina e ottiche specialistiche è di già superato quando viene posto; sicché i colleghi in questione (egittologi, assiriologi, etruscologi, ecc.) avranno buon diritto di considerare pressoché vano lo sforzo riflessivo posto in atto dallo storico delle religioni, quando questo si confronta con posizioni sorpassate e relative a un obsoleto stadio di conoscenze.

⁵⁴ Tra questi elementi spicca, analogamente alla situazione segnalata nella nota precedente, la constatazione del ricorso, da parte degli antichisti, a schemi interpretativi altrettanto “datati” in campo storico-religioso, e particolarmente alle impostazioni frazeriane relative allo schema “magia-religione-scienza”, o alle notazioni di Rudolf Otto sul “sacro”, senza adeguata storicizzazione di tali posizioni e con pressoché assoluta incoscienza degli sviluppi epistemologici della disciplina successivi a tali studi. Si veda, per Frazer e per Otto, la sintesi di M. Massenzio, “La storia delle religioni nella cultura moderna”, cit. (specialmente le pp. 453-463 e 474-484) e le notazioni critiche di P. Xella (“Problemi attuali nello studio delle religioni I. - Recenti dibattiti sulla metodologia”, cit.), relativamente alla proposta di utilizzare il “sacro” come parametro fondamentale di riferimento alla religione, avanzata da V. Anttonen (“What is it We Call «Religion»? Analyzing the Epistemological Status of the Sacred as a Scholarly Category in Comparative Religion”, in A.W. Geertz - R.T. McCutcheon [edd., con S.S. Elliott], *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, cit. 195-206) e da W.E. Paden (“Sacred Order”, *ibidem*, 207-225).

⁵⁵ U. Bianchi, “Storia delle religioni”, in A.N. Terrin - U. Bianchi - M. Dhavamony - C. Prandi

In breve: il rapporto tra la Storia delle religioni e le diverse discipline dell’Antichistica troppo spesso si configura come un non-dialogo, nel quale la varietà degli strumenti e degli approcci impedisce un linguaggio comune, e accade che ciascuno diffidi apertamente dei metodi e dei risultati degli altri.

Come superare questa *impasse*?

Per poter indagare da storico delle religioni su una data religione, s’è detto, lo studioso deve conoscere a fondo la società in esame, giacché la religione fa parte dell’esperienza umana, o almeno come tale deve essere studiata dallo storico (che appunto, in quanto tale, indaga solo sui fatti culturali).

Ma è bene fare ulteriore chiarezza su questo punto. Accade non di rado che nei Congressi di vari settori dell’Antichistica (Egittologia, Studi Fenici, Miconologia, Etruscologia, ecc.), o quanto meno nei relativi *Proceedings*, sia prevista una sezione “Religione”, accanto a quelle dedicate ad esempio alla “Storia”, alla “Economia”, alla “Lingua ed Epigrafia”, alla “Archeologia”, alla “Numismatica”, ecc. Sotto l’etichetta, o perfino sotto la categoria “Religione” (oggettivizzandone ovviamente il concetto), si finisce così per raccogliere studi di vario genere. Talvolta, ad esempio, il dato religioso è soltanto il contesto, l’occasione per indagini d’altro tipo, per esami di carattere storico-artistico (la raffigurazione di una divinità, la diffusione di un tema iconografico, ecc.), oppure letterario, filologico o antropologico (il mito nella tragedia e nel pensiero greco; l’edizione di un testo “religioso”; l’ideologia della regalità nell’Egitto faraonico, ecc.), o anche politico-economico (influssi di una civiltà sull’altra, commercio di oggetti religiosi), e così via. E’ chiaro come da questa confusione si tragga facilmente motivo per porre in discussione la stessa autonomia della ricerca storico-religiosa, e come non risulti poi affatto difficile, in chi legge gli *Atti* relativi, la sensazione di un’assoluta vacuità epistemologica della Storia delle religioni.

In molti casi, inoltre, lo studio di singole religioni si effettua nell’ambito delle ricerche su singole civiltà, e si danno come indagini storico-religiose contributi volti piuttosto a raccogliere dati e materiali, per nulla interessati al momento comparativo dell’analisi; accade, tutt’al più, che esperti di un particolare settore si specializzino nello studio delle religioni di quel gruppo che a loro interessa: biblisti nelle religioni della Siria-Palestina, assiriologi in quelle mesopotamiche, semitisti in quelle fenicio-punica o ugaritica, classicisti in quelle greca, romana, etrusca, ecc. Sicché di fatto avviene, e l’ho già detto, che nel quadro degli studi specialistici vi sia anche lo storico della religione corrispondente, più o meno conscio delle peculiarità di tale disciplina e delle potenzialità che a tali studi vengono dal metodo relativo⁵⁶.

(edd.), *Le scienze della religione oggi*, cit. 160, ma con riferimento all’atteggiamento di fenomenologi e filosofi della religione nei confronti dello storico delle religioni attento ai dati e non interessato alle categorie metastoriche.

⁵⁶ U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, cit. 20-21: “Lo storico delle

L'equivoco, per così dire, si ripete e s'amplifica nei convegni e nei volumi collettanei più esplicitamente dedicati a determinate questioni, come lo spazio sacro o la pratica culturale, ai quali partecipano tutti gli specialisti di una o più civiltà interessate al tema in oggetto, i quali esaminano la questione con i loro metodi e le loro ottiche peculiari, magari guidati da criteri di completezza e sistematicità e tuttavia spesso inconsapevoli delle problematiche propriamente storico-religiose.

Le cause di questa situazione sono molteplici: spesso risultano legate alla realtà contingente degli studi su determinate civiltà, alla relativa novità delle ricerche (si pensi ad Ebla, ai Hurriti e perfino all'Orfismo e alla religione etrusca), e talvolta alla povertà e peculiarità della documentazione su una data cultura: problemi che richiedono senz'altro un'alta specializzazione settoriale.

La questione, ovviamente, non è quella di vietare ad archeologi, filologi, epigrafisti, ecc., di occuparsi di "argomenti religiosi", né tanto più d'impedire loro di procedere ben oltre la raccolta del materiale, sui sentieri della sua interpretazione; bensì quella di riconoscere l'appartenenza di tali soggetti all'ambito dei fatti culturali, come tali osservabili secondo una pluralità di approcci, dettati dalla varietà dei punti di vista, e parallelamente quella di convenire sull'utilità di un approccio specificamente storico-religioso.

E' anche vero, d'altro canto, che il lavoro di assiriologi, semitisti, egittologi, micenologi, etruscologi, ecc., nel pubblicare il materiale epigrafico inedito o di nuova acquisizione, si accresce costantemente e che i ritrovamenti archeologici offrono una ricchezza d'informazioni incredibile, tale da obbligare sempre di più gli storici delle religioni del mondo antico a prendere atto che la prospettiva classico-centrica dei loro studi non rende più ragione né delle circostanze storiche né dello stato attuale delle conoscenze. Peraltro, discipline come l'archeologia, la filologia e l'epigrafia, la numismatica e la sigillografia, hanno già da tempo e giustamente rivendicato la propria identità e autonomia, accentuando progressivamente anche la propria fisionomia di scienze storiche, ponendosi problemi che possono essere pienamente condivisi dallo storico delle religioni. E per sfruttare appieno le potenzialità offerte dalla documentazione oggetto d'esame in ogni approccio storico, si moltiplicano gli apporti delle scienze sociali (antropologia, sociologia, scienze della comunicazione, ecc.), messi a partito da ciascuna disciplina, con il proprio linguaggio e il proprio metodo⁵⁷. Sicché, è bene ripeterlo,

religioni (il quale dovrà avere una sua specializzazione filologica e quindi una sensibilità che gli sarà preziosa quando farà riferimento a ricerche altrui) si è trovato di fatto, in molte occasioni, a percepire all'interno di documenti studiati da assiriologi, egittologi, indianisti, medievalisti, storici del pensiero ecc., riferimenti importanti, o quanto meno problemi reali, che quegli studiosi non avevano preso in considerazione, e che invece proprio una generale sensibilità storico-religiosa e storico-comparativa segnala allo storico delle religioni, il quale può su di essi rendere attenti gli altri studiosi".

⁵⁷ Cf. L. Cracco Ruggini (ed.), *Storia antica. Come leggere le fonti* (Bologna 1996) XXII.

a marcare il lavoro dello storico delle religioni non è tanto l'oggetto, quanto la specifica metodologia adottata.

Si tratta insomma di riconoscere non la diversità del "fenomeno religione" bensì le differenti ottiche disciplinari e di metodo, distinguendo i materiali dagli studi, sottraendosi al rischio che strumenti interpretativi si trasformino in schemi d'interpretazione totale, e all'occorrenza studiando in collaborazione i medesimi fatti, con la piena coscienza delle risorse connesse al proprio approccio, ma anche dei limiti di questo rispetto ad altre ottiche disciplinari.

Si eviterà magari, in tal modo e nelle più disparate condizioni, di continuare a parlare di dèi come personificazione delle forze della natura e non come aspetti complessi e organici della realtà cosmica e umana; di cercare ancora nei miti soltanto un nucleo di verità storiche deformato dal ricordo e verificabile su base archeologica⁵⁸; di affidarsi alla intuizione o alla sensibilità di questo o quel filologo o archeologo per tracciare la morfologia di una divinità o l'evoluzione di un rito: intuizione e sensibilità che possono essere felici ed esatte (come osservava Brelich, nell'ormai lontano 1962⁵⁹), ma possono anche essere illusorie, e in entrambi i casi esse rimangono incontrollabili, perché soggettive.

La questione non è semplicemente di accettare le altre discipline come ausiliarie rispetto alla propria; piuttosto, chi indaga da storico sulle religioni sarà interessato a varie esperienze culturali, che, non essendo autonome, attireranno anche l'epigrafista, l'archeologo, l'economista, ecc. Ancora una volta, la distinzione si opera sul piano del metodo, piuttosto che sull'oggetto; ed è interesse proprio dello storico delle religioni riuscire a capire non solo quei fatti che appaiono ai suoi occhi d'importanza religiosa ma anche come quei fatti potevano

⁵⁸ La comparazione, in effetti, aiuta a comprendere come il tempo del mito non sia soltanto cronologicamente precedente a quello nel quale esso viene narrato, ma profondamente diverso da esso (cf. A. Brelich, *Introduzione alla Storia delle Religioni*, cit. 7-12); sicché ha modico senso indagare sul mito come storia trasfigurata, o cronologizzare il mito, o ricercare in esso le conferme di fatti archeologici e proposte etimologiche, o impegnarsi a ricomporre il mito e la storia evenemenziale. Non che l'operazione sia inaccettabile sul piano storico; ma più che lavorare per giungere alla scoperta di un (dubbio) "nucleo storico" dei miti, si deve (quanto meno preliminarmente) provare a ricostruire il processo formativo di quei racconti, i modi della tradizione, le ragioni che ne hanno promosso la fusione con eventuali autentiche memorie del passato. Cf., tra gli altri, M. Liverani, "Problemi e indirizzi degli studi storici sul Vicino Oriente antico", *Cultura e Scuola* 20 (1966) 72-79 e P. Xella, *Problemi del mito nel Vicino Oriente antico* (= Supplemento n° 7 agli Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli, 36. 1976 - Napoli 1976) per le tradizioni mitologiche del Vicino Oriente preclassico; i contributi problematici di C. Grottanelli, C. Calame e A. Schnapp sui miti di colonizzazione della Magna Grecia, in *Atti del 36° Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Mito e Storia in Magna Grecia, Taranto 4-7 ottobre 1996* (Taranto 1997). Una rilettura contemporanea di talune posizioni della scuola post-pettazzoniana in proposito è proposta da Gilberto Mazzoleni nel capitolo "Orizzonti mitici e coscienza storica" del suo *Storia, religioni, culture. Prospettive di metodo* (Roma 1994) 33-49.

⁵⁹ A. Brelich, "La situazione attuale degli studi sulle religioni del mondo classico", *Cultura e Scuola* 4 (1962) 126.

presentarsi agli occhi di chi li viveva da protagonista (o anche da osservatore interessato a registrarli, con proprie motivazioni storiografiche).

Per superare quindi la posizione di stallo sopra evidenziata, il primo passo è che lo storico delle religioni si rivolga con particolare attenzione a un determinato campo d'indagine e lo approfondisca, con piena cognizione degli aspetti idiografici relativi a quel settore di studio. Forte di questa esperienza, egli potrà poi lavorare anche su altre civiltà, con la piena coscienza dei propri limiti ma anche con la dovuta sensibilità per valutare adeguatamente, dal proprio punto di vista, le ricerche altrui: dei filologi, degli archeologi, e così via⁶⁰.

“Non è un male”, scriveva Brelich, “che lo storico delle religioni limiti il proprio ambito di ricerca a una sola religione, della quale è in grado di conoscere bene l'ambiente filologico, archeologico, ecc. Ma quel che è importante è che egli studi una data religione come storico delle religioni e non come storico della civiltà corrispondente; che la sua problematica e il suo metodo siano quelli della Storia delle religioni”⁶¹.

Pertanto, o lo storico delle religioni acquisisce gli strumenti necessari per la comprensione di una determinata civiltà (filologia, epigrafia, archeologia, ecc.), o lo specialista di tali discipline si dedica allo studio storico di una religione con la coscienza della problematica e del metodo corrispondenti.

E' pur vero, come auspicava lo stesso Brelich negli anni '70, che il progresso degli studi ha consentito a molti storici delle religioni di specializzarsi in settori dell'antichistica diversi da quelli del mondo greco e romano, con sufficiente capacità di esaminare e valutare personalmente i dati epigrafici e quelli della cultu-

⁶⁰ A. Brelich, *Introduzione alla Storia delle Religioni*, cit. 69-70: “Lo storico delle religioni che si limitasse a studiare i fatti religiosi delle singole civiltà unicamente in base alla presentazione di questi fatti da parte degli specialisti dei singoli settori filologici, non sarebbe che un dilettante. Ma quando una buona e –nei limiti obiettivi delle possibilità– scrupolosa conoscenza di «seconda mano» del maggior numero possibile di fatti storico-religiosi si associa a un'assidua ricerca di primo piano in almeno un settore filologico –ricerca che possa far capire i sottili nessi tra la religione e altri aspetti di una civiltà, possa mettere in guardia lo studioso di fronte all'applicazione meccanica di schemi, possa abituarlo alla valutazione metodica delle fonti, ecc.– le prospettive appaiono (...) promettenti. Una vera e solida Storia delle religioni si formerà solo quando in ogni settore filologico (ed etnologico) vi saranno molti specialisti che vi lavoreranno condotti da interessi specificamente storico-religiosi, con gli occhi sempre aperti alla comparazione”.

⁶¹ A. Brelich, “Prolegomeni a una storia delle religioni”, in H.-Ch. Puech (ed.), *Storia delle religioni*, I (Bari 1976) 54 (ripubblicato in A. Brelich, *Religione e storia delle religioni* [Roma 1988] e Id., *Storia delle religioni, perché?*, cit. 183; vedi anche *ibidem* 255: La storia delle religioni “è in teoria la ricerca fondata sulla comparazione, della storia di tutte le formazioni religiose del passato e del presente, che già si conoscano. In «teoria», si è detto, perché ovviamente un siffatto fine non può essere perseguito da singoli studiosi (ma, tra parentesi, quale è la disciplina scientifica che un singolo studioso può dominare interamente?); perciò nella pratica, essa è soprattutto un *metodo*, la cui assimilazione, accompagnata da una preparazione quanto più larga, mette in grado lo studioso di comprendere storicamente i singoli fatti religiosi di qualsiasi epoca o civiltà, per la conoscenza della quale acquisisce gli strumenti (filologici, archeologici, storico-politici, ecc.) necessari”.

ra materiale. E d'altro canto, nelle nuove tendenze delle discipline antichistiche e particolarmente in campo archeologico, si assiste a un deciso ampliamento dell'indagine su temi che di molto coinvolgono la varietà di approccio, e si avvalgono del contributo degli studi antropologici e della stessa Storia delle religioni. La diversità d'interessi e la moderna tendenza ad articolare sempre meglio gli studi suggeriscono dunque una terza possibilità: quella della collaborazione interdisciplinare, di un lavoro di *équipe*, in una sorta di laboratorio virtuale permanente, nel quale archeologi, storici, filologi, antropologi, storici delle religioni, ecc., lavorino insieme, sullo stesso tema e con approcci diversi⁶².

* * *

Un aspetto essenziale, nelle indagini sulle religioni del mondo antico e nelle questioni del rapporto tra discipline diverse, è la critica delle fonti. Il che vuol dire saper cogliere e stabilire la ricchezza dell'apporto dell'archeologia, dell'epigrafia, dei testi letterari diretti e indiretti, ma anche storicizzare il loro valore rispetto alle indagini che si compiono. Guardando nello specifico al Mediterraneo antico, si osserverà allora che la natura della documentazione è tale da condizio-

⁶² Esempi dei risultati così raggiungibili fortunatamente non mancano affatto. Cito, tra i molti casi, talune iniziative condotte in Italia: C. Grottanelli - N.F. Parise (edd.), *Sacrificio e società nel mondo antico* (Roma 1988); G. Bartoloni - G. Colonna - C. Grottanelli (- A. Vivante) (edd.), *Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico. Atti del Convegno internazionale, Roma, 15-18 giugno 1989 = Scienze dell'Antichità* 3-4 (1989-1990); i 4 volumi della serie *Homo edens. Regimi e pratiche dell'alimentazione nelle civiltà del Mediterraneo*, curata da P. Scarpi e altri, dal 1989; S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (edd.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio internazionale di studi (Roma, 20-22 maggio 1999)* (Roma 2001); F. Cordano - C. Grottanelli (edd.), *Sorteggio pubblico e Cleromanzia dall'Antichità all'età moderna. Atti della Tavola rotonda (Milano, 26.27 gennaio 2000)* (Milano 2001); B. Gentili - F. Perusino (edd.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Pisa 2002). Ma altri esempi potrebbero aggiungersi; tra gli altri: T. Linders - G. Nordquist (edd.), *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985* (Uppsala 1987); R. Étienne - M.-Th. Le Dinahet (edd.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du Colloque tenu à la Maison de l'Orient (Lyon, 4-7 juin 1988)* (Paris 1991); C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin (edd.), *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives. Actes de la Table Ronde de Rome, Academia Belgica - Ecole Française de Rome, 15-16 septembre 1989* (Roma - Bruxelles 1992); I. Chirassi Colombo - T. Seppilli (edd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del Convegno (Macerata-Norcia, settembre 1996)* (Pisa-Roma 1998); C. Bonnet - A. Motte (edd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque international en l'honneur de Franz Cumont, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort (Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997)* (Bruxelles - Roma 1999); S. Verger (ed.), *Rites et espace en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du village d'Acy-Romance (Ardennes/France). Actes du Colloque international (Roma, École Française, 18-19 avril 1997)* (Roma 2000). E ancora: il programma di ricerca “Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine”, per il quale si veda il sito “www.image-et-religion.org” e i testi pubblicati nel volume 113/1 (2001) delle *Mélanges de l'École Française de Rome*, nella sezione “Image et religion. Méthodes et problématiques pour l'Antiquité gréco-romaine. Le rôle de l'image divine dans la définition de l'espace sacré”.

nare in modo preliminare la ricostruzione storico-religiosa. Vi sono casi in cui la presenza di testi scritti abbondanti e diversificati (penso in particolare al mondo classico) consente ampi sviluppi delle indagini sulle credenze e sulla pratica religiosa, e altri in cui la povertà del materiale è tale da giustificare l'arretratezza degli studi e la conseguente difficoltà di confrontare la civiltà in esame con altre più riccamente documentate, di proporre tipologie e categorie interpretative, di cogliere denominatori comuni tra fenomeni in sé non ripetibili, e così via. Si pensi, per quest'ultimo aspetto, alla ricchezza dei dati offerti dall'archeologia e dall'epigrafia per il mondo minoico-miceneo o per quello fenicio-punico, casi nei quali all'abbondanza di informazioni puntuali sui nomi delle divinità presenti nel culto, delle feste, del personale addetto al culto, delle cerimonie liturgiche, sull'articolazione dello spazio sacro, ecc., non corrispondono notizie altrettanto evidenti circa le credenze e le ideologie che quei nomi e quei reperti sottendono. E' lo stato della documentazione a suggerire, in molti casi, l'approfondimento di determinate ricerche e l'abbandono di altre: capita allora che l'archeologia divenga un sostituto dell'informazione testuale, assente o lacunosa, e la storia (nel nostro caso religiosa) di una civiltà finisca per essere definita dal suo mezzo d'informazione più che dal suo oggetto⁶³.

⁶³ Ph. Bruneau, "Sources textuelles et vestiges matériels: réflexions sur l'interprétation archéologique", in AA.VV., *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux* (Paris 1974) 33-42. Cito, per ulteriore chiarezza, un esempio che a me pare significativo. In occasione del Secondo Congresso internazionale di Micenologia, è stato invitato a fare il punto degli sviluppi delle conoscenze in ambito religioso Robin Hägg, il quale si è dapprima richiamato alle osservazioni problematiche e ai molti interrogativi proposti da A. Brelich in occasione del precedente Congresso, dove Brelich aveva osservato che bene avevano fatto gli organizzatori a non prevedere una sezione "Religione", visto lo stato della documentazione; poi però, sintetizzando i 24 anni di ricerche trascorse da quella occasione, Hägg ha concentrato la sua relazione sulle evidenze archeologiche e ogni suo giudizio si muove solo *from the archaeological evidence at our disposal*. E questo benché, qualche tempo dopo, lo stesso studioso sia tornato a chiedersi, sia pure provocatoriamente, se mai vi sia stata una religione nell'Ellade dell'età del Bronzo, chiudendo affermativamente la questione, ma anche fornendo, alla fin fine, solo *some material evidence of the existence of cult practices in the Middle Helladic period*: e cioè suggerimenti sull'esistenza di riti sacrificali, libagioni e poco più. Cf. nell'ordine A. Brelich, "Religione micenea: osservazioni metodologiche", in AA.VV., *Atti e memorie del I Congresso internazionale di Micenologia (Roma, 27 settembre - 3 ottobre 1967)* (Roma 1968) 919-928 (ripubblicato in M. Marazzi [ed.], *La società micenea* [Roma 1978] 277-292); R. Hägg, "The Religion of the Mycenaean Twenty-Four Years after the 1967 Mycenaean Congress in Rome", in E. De Miro - L. Godart - A. Sacconi (edd.), *Atti e Memorie del Secondo Congresso Internazionale di Micenologia (Roma-Napoli, 14-20 settembre 1991)* (Roma 1996) 599-612; Id., "Ritual in Mycenaean Greece", in F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert* (Stuttgart-Leipzig 1998) 99-113; Id., "Did the Middle Helladic People Have Any Religion?", *Kernos* 10 (1997) 57-62. Altri interventi di metodologia storico-religiosa di A. Brelich, in congressi di studi settoriali: "Intervento (osservazioni storico-religiose)", in S. Moscati (ed.), *Le antiche divinità semitiche* (Roma 1958) 135-140 (ora in *Mitologia, Politeismo, Magia*, cit. 25-28); "Sardegna mitica", in Atti del Congresso di Studi religiosi sardi (Cagliari, 24-26 maggio 1962) (Padova 1963) 23-33 (ora in *Mitologia, Politeismo, Magia*, cit. 43-52) e Id., "La religione greca in Sicilia", *Kokalos* 10-11 (1964-1965) 35-54 (ora in *Mitologia, Politeismo, Magia*, cit. 65-82).

Le testimonianze di cui lo storico dispone sono evidentemente tra loro complementari, anche se non di rado si ha la tendenza a riconoscere alle fonti testuali una sorta di superiorità che verrebbe dal loro carattere più esplicito. E' vero invece che ciascun tipo di fonte ha sue caratteristiche particolari, rispetto alla cultura in esame, con potenzialità e limiti altrettanto specifici.

Per la conoscenza delle civiltà del passato un posto di rilievo merita in primo luogo l'archeologia, non solo perché in molti casi rappresenta l'unica fonte d'informazione diretta, ma anche perché, rispetto ad esempio alla documentazione epigrafica o letteraria, l'indagine archeologica può testimoniare e documentare fasi storiche di un culto sulle quali le testimonianze scritte, non sempre contemporanee, possono risultare incomplete, carenti o perfino male informate. Traggo da un contributo di Robert Laffineur del 1988⁶⁴ il caso del santuario di Apollo a Delfi così com'è descritto da Pausania e così com'è rivelato dagli scavi, per esemplificare come pure una descrizione importante e dettagliata possa essere corretta, integrata e chiarita dalle testimonianze materiali, e come queste, per contro, possano solo imperfettamente contribuire a far luce su questioni di natura ideologica, quando manchino i documenti scritti. Ricordo parimenti l'apporto dell'archeologia classica e di quella vicino-orientale non solo per la verifica e l'affinamento delle informazioni note per altre vie sulle religioni della Grecia e di Roma, del mondo biblico, ecc., ma anche per l'apertura che hanno creato, con la scoperta di nuovi testi, su mondi religiosi altrimenti ignoti. Aggiungo poi l'esempio delle scoperte archeologiche sulla diffusione dei mitrei, per sottolineare come l'archeologia possa da sola dimostrare il radicamento e la diffusione di un culto, in questo caso misterico, in luoghi e tempi altrimenti irraggiungibili per lo studioso⁶⁵. Ricordo poi il caso specifico dello studio della religione dell'antico Israele, per lungo tempo condotto lungo gli itinerari dell'esegesi biblica e ora più giustamente incanalato nel confronto tra la Bibbia ebraica (o meglio: tra le diverse fasi redazionali che connotano il testo) e i dati emergenti dall'archeologia e dall'epigrafia siro-palestinesi⁶⁶. Chiudo infine sottolineando

⁶⁴ Cf. R. Laffineur, "Archéologie et Religion: problèmes et méthodes", *Kernos* 1 (1988) 129-140.

⁶⁵ Cf. di U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario internazionale su "La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia"* (Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978) (Roma - Leiden 1979) e da ultimo cf. R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Paris 1989).

⁶⁶ Cf. in particolare R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Göttingen 1992), anche in tr. inglese (London 1994) e spagnola: *Historia de la religión de Israel en el tiempo del Antiguo Testamento* (Madrid 1999). Precedentemente: J. S. Holladay Jr, "Religion in Israel and Judah Under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach", in P.D. Miller - P.D. Hanson - S.D. Mc Bride, *Ancient Israelite Religion* (Philadelphia 1987) 249-299; W.G. Dever, "The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion", *ibidem*, 209-247. Più recentemente i saggi raccolti in B.M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and Religion of Israel* (Winona Lake 2002).

l'apporto che può venire, quasi soltanto dalla archeologia, per lo studio di aspetti della religione cosiddetta "popolare" (dinamismi temporali, enfasi di determinati culti salutiferi, accoglimento di culti stranieri, magia, ecc.), sulla quale ben pochi elementi di conoscenza possono procurare i testi canonici (miti e riti), codificati come sono (e quando ci sono) questi ultimi in funzione del culto pubblico e delle credenze universalmente diffuse⁶⁷.

Non ho titoli, evidentemente, per entrare nei dettagli metodologici della moderna archeologia, specie nei più recenti approcci post-processuali⁶⁸, e tanto meno desidero trattare con leggerezza la possibilità di trarre indicazioni sull'ideologia di una società dai dati archeologici che la documentano⁶⁹; anche ri-proporre in questa sede la questione dello specifico rapporto tra archeologia e

⁶⁷ Costituiscono oggi particolari settori di ricerca, e non solo nell'ambito della *Cognitive Archaeology*, le cosiddette "archeologia del culto" e la *religio votiva*, sulle quali si veda, ad esempio: W.H.D. Rouse, *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion* (Cambridge 1902, New York 1976); C. Renfrew, *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi* (London 1985); J.W. Bouma, *Religio votiva. The Archaeology of Latial Votive Religion. The 5th-3rd Centuries BC Votive Deposit South West of the Main Temple at "Satricum" Borgo Le Ferriere* (Groningen 1996). Si vedano anche le considerazioni di B.C. Dietrich, "Problems and Methodology in the Study of Greek Religion", in U. Bianchi (ed.), *The Notion of "Religion" in Comparative Research*, cit. 33-41 (e 36-37 in specie).

⁶⁸ Cf., per l'Italia, M. Cuozzo, "Prospettive teoriche e metodologiche nell'interpretazione delle necropoli: la Post-Processual Archaeology", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Sezione di Archeologia e Storia Antica* 3 (1996) 1 ss.; N. Terrenato, "Fra tradizione e trend. L'ultimo ventennio (1975-1997)", in M. Barbanera, *L'archeologia degli italiani. Storia metodi e orientamenti dell'archeologia classica in Italia* (Roma 1998) 175-192. Più in generale: I. Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today* (Cambridge 2001).

⁶⁹ Qualche studio e voce d'enciclopedia, a carattere generale o specifico, di varia tendenza: A.M. di Nola, "Archeologia e Religione", in Id. (ed.), *Enciclopedia delle Religioni*, I (Firenze 1970) 587-594; S.G. Cole, "Archaeology and Religion", in N.C. Wilkie - W.D.E. Coulson (edd.), *Contribution to Aegean Archaeology. Studies in Honor of William A. McDonald* (Minneapolis 1985) 49-59 (vedi 54-55); A.A. Demarest, "Archaeology and Religion", in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, I (New York 1987), 372-379; E. Cerillo, "Arqueología de las Religiones primitivas y arqueología de las Religiones organizadas. Una reflexión", *Zephyrus* 43 (1990), 189-192; J.C. Barrett, "Towards an Archaeology of Ritual", in P. Garwood - D. Jennings - R. Skeates - J. Toms (edd.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion. Oxford, 1989* (Oxford 1991) 1-9; C. Renfrew, "The Archaeology of Religion", in C. Renfrew - E.B.W. Zubrow (edd.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology* (Cambridge 1994) 47-54; C. Renfrew - P. Bahn, *Archaeology. Theories, Methods and Practice*³ (London 2000) 385-420; J.-P. Demoule, "Archaeology of Cult and Religion. A Comment or How to Study Irrationality Rationally", in P.F. Biehl - F. Bertemes (edd.), *The Archaeology of Cult and Religion* (Budapest 2001) 279-284. Si osservi che in molti casi gli studiosi in questione stabiliscono preventivamente una determinata definizione della religione, procedendo poi ad applicarla al materiale archeologico che trattano. Per il dibattito teorico sui metodi e gli obiettivi in campo archeologico cf. anche J.C. Bernejo Barrera, "De la Arqueología de la religión a la Arqueología de las formas simbólicas: Bases teóricas y metodológicas", in F. Acuna Castroviejo (ed.), "Finis Terrae". *Estudios en memoria do prof. Dr. Alberto Balil* (Santiago de Compostela) 417-438; e da ultimo V. Lull - R. Micó, "Teoría arqueológica III. Las primeras arqueologías posprocesuales", *Revista d'Arqueologia de Ponent* 11-12 (2001-2002) 21-41.

altre fonti d'informazione, tra storia e microstoria, tra archeologia e storia *tout court*⁷⁰, sarebbe per me fuori luogo. Ma ritengo utile accennare almeno al valore per il nostro tema di quei tentativi di decifrare i sistemi culturali del mondo antico che traggono indicazioni dai soli dati archeologici⁷¹.

La difficoltà di desumere dai documenti di scavo le credenze di cui nondimeno sono portatori, limita evidentemente la validità delle interpretazioni archeologiche dei fatti religiosi, quando esse non siano di supporto allo studio delle testimonianze scritte. Solitamente questo limite viene compensato (segua ancora le considerazioni di Laffineur), da due atteggiamenti opposti: da un lato uno scetticismo e una prudenza estremi, dettati dalla convinzione dell'incapacità delle vestigia materiali di esprimere le credenze umane; dall'altro un ottimismo e un'intuizione soggettivi che fanno appello al libero esercizio creativo della mente umana.

Capita dunque che l'archeologo proceda direttamente alla valutazione della religione osservata, ricavando dall'esame dei materiali le linee di talune strutture ideologico-religiose che suppone corrispondenti a quei materiali, e proponendo egli stesso comparazioni con elementi di culture viciniori meglio documentate, magari nella convinzione che per una stessa regione l'evoluzione delle credenze e dei riti sia essenzialmente caratterizzata da un principio di continuità o di analogia. Si tratta, purtroppo con una certa frequenza, di procedimenti di carattere soggettivo, e la precarietà di tali ricostruzioni appare evidente dall'ampio raggio di variabilità delle interpretazioni talora proposte per un medesimo documento

⁷⁰ Ph. Bruneau, "Sources textuelles et vestiges matériels: réflexions sur l'interprétation archéologique", cit.

⁷¹ Particolarmente indicativo, come s'è detto, il caso delle religioni della Grecia arcaica e dell'Egeo del II millennio a.C., sul quale si può avere un'idea dello stato degli studi e dei materiali disponibili in molti lavori specifici, quali ad esempio: N. Marinatos, *Minoan Sacrificial Ritual. Cult Practice and Symbolism* (Stockholm 1986); R. Hägg - N. Marinatos - G.C. Nordquist (edd.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June 1986* (Stockholm 1988); R. Hägg (ed.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens and the European Cultural Centre of Delphi (Delphi, 16-18 November 1990 (= Kernos, Suppl. 1) (Athènes-Liège 1992))*; R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence. Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 October 1993* (Stockholm 1998). Uno *status quaestionis* in P. Pakkanen, "The Relationship between Continuity and Change in Dark Age Greek Religion. A Methodological Study", *Opuscula Atheniensia* 25-26 (2000-2001) 71-88. cf. parimenti, per la Siria-Palestina del I millennio, i problemi evidenziati, tra gli altri, in M.D. Fowler, "Excavated Incense Burners. A Case for Identifying a Site as Sacred?", *Palestine Exploration Quarterly* 117 (1985) 25-29 e Id., "Excavated Figurines. A Case for Identifying a Site as Sacred?", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 97 (1985) 333-344. Si veda, per confronto, il dibattito tra K. van der Toorn e J. M. Sasson nei rispettivi contributi in B.M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and Religion of Israel*, cit., 45-62 e 63-70; cf. anche M.D. Coogan, "Of Cult and Culture. Reflections on the Interpretation of Archaeological Evidence", *Palestine Exploration Quarterly* 119 (1987), 1-8.

o monumento, sulla base di connessioni puramente apparenti (comparare *phenotypically*), erroneamente ritenute storicamente significative e vincolanti (comparare *genotypically*). Non sempre tuttavia la situazione è compromessa a tal punto; conviene in ogni caso prendere atto anche dei limiti delle conoscenze, della irriducibilità di una disciplina rispetto all'altra, quanto a metodo e finalità, e opportunamente affidare alla collaborazione interdisciplinare eventuali, possibili (ma non inevitabili) sviluppi. Il problema, credo sia giusto sottolinearlo, non è solo quello delle relazioni tra "archeologia" e "religione", ma anche, e soprattutto, quello delle relazioni tra due discipline diverse, cioè tra Archeologia (interessata alla documentazione del culto e delle credenze, nella specifica ottica disciplinare) e Storia delle religioni (interessata comparativamente ai fatti religiosi, nella loro genesi, sviluppo, eventuale eclisse e interconnessioni con tutti gli aspetti di una data cultura).

Sul rapporto tra Epigrafia e Storia delle religioni⁷² è opportuno distinguere anzitutto tra i vari tipi di documentazione. Vi sono nel mondo antico civiltà nelle quali i dati epigrafici costituiscono lo strumento per confermare o modificare quelli letterari e altre civiltà per le quali l'epigrafia è la sola o la principale fonte disponibile. Ancora: vi sono civiltà con molti documenti epigrafici (e papiracei) a carattere dotto ed elaborato (miti, rituali, inni, preghiere, che consentono approfondimenti sulle credenze e sul comportamento religioso) e altre nelle quali il *corpus* epigrafico è per lo più costituito da concise epigrafi commemorative, votive o funerarie; sicché convinzioni e abitudini religiose vengono senz'altro testimoniate ma propriamente sottese, date per note e di fatto non raggiungibili o solo parzialmente recuperabili.

Nei vari casi, inoltre, il valore dell'epigrafia si combina con la precisa realtà cronologica, geografica e sociale, contestuale al documento e al suo supporto: che può provenire da un archivio-biblioteca e dunque documentare la tesaurizzazione del sapere, rinviando anche ad epoche precedenti quella di datazione del testo, ma anche, e più semplicemente, rimandare a episodi di microstoria, ad espressioni di devozione popolare o di costumanze diffuse, talora con rilievo storico-documentario contingente e accidentale.

L'epigrafia, in quanto fonte primaria, consente di creare *dossiers* sulle divinità presenti nel culto, con i loro epiteti e attributi; di conoscere la terminologia dei rituali e quella per i luoghi consacrati; di tracciare la tipologia del personale addetto al culto e di collocare i momenti festivi in un calendario liturgico; d'individuare su base linguistica la diffusione di una credenza. Le iscrizioni per-

⁷² Al tema è stato recentemente dedicato un convegno, svoltosi a Roma, presso la Escuela Española de Historia y Arqueología del CSIC. Cf. P. Xella - J.A. Zamora (edd.), *Atti dell'incontro di studio «Epigrafia e Storia delle religioni. Dal documento epigrafico al problema storico-religioso»* (= *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico*, 20), Verona 2003. Un altro esempio: R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991* (Stockholm 1994).

mettono insomma di riconoscere la struttura portante di una religione, nei suoi caratteri ufficiali e in quelli popolari: ma sfuggono, in genere, i dettagli della sua articolazione.

Per completare il *dossier* di ciascuno dei nomi divini attestati in un determinato *corpus* epigrafico, ad esempio, si procede usualmente a un raffronto con documentazioni di altro tipo o provenienza, diretta o indiretta. Talora si dispone soltanto dell'approccio etimologico, per tentare una (almeno preliminare e sia pure ipotetica) enunciazione degli elementi caratteristici dell'essere in questione. Ma i limiti di questi criteri sono subito evidenti. Da un lato v'è il rischio di mescolare e di ritenere significanti dati tutt'altro che omogenei e non equiparabili se non a prezzo di una preliminare e approfondita critica storica. Una nomenclatura di teonimi, d'altro canto, suggerisce senz'altro un pantheon organizzato, ma non consente di risalire alla sua articolazione, all'insieme dei rapporti tra le varie figure, al variare delle morfologie di ciascun essere, nel tempo e nello spazio. L'etimologia di un nome divino, per altro verso, può guidare nella ricostruzione degli aspetti probabilmente originari della corrispondente personalità sovrumana, ma non illumina necessariamente anche su quanto poi di originale a quel nome è stato attribuito in ciascuna situazione religiosa nella quale lo si ritrova attestato, né sulla comprensione di quanto ad esso viene collegato nei diversi tempi, luoghi e forme del suo culto. Nei sistemi politeistici, inoltre, un dio non si definisce mai in base a un unico dato di riferimento, naturalistico o etimologico (dio del fuoco, del mare, o della vegetazione, ecc.), bensì sull'insieme dei rapporti che lo legano a vari aspetti della vita dell'uomo e della società e conseguentemente dei rapporti che lo uniscono, nei differenti contesti, alle altre figure sovrumane del medesimo sistema religioso⁷³. Il fatto poi che il nome di una divinità si sia conservato in modo più o meno identico in documenti distanti tra loro per epoca, luogo e contesto culturale, non testimonia una parallela inalterata conservazione della morfologia dell'essere divino così designato. Questo impedisce, ad esempio, non solo di chiarire le caratteristiche di un determinato dio della religione fenicia a Cipro, in Fenicia, a Cartagine o altrove, con quelle a noi note per lo stesso teonimo, magari nei testi di Ugarit o in quelli di Ebla, ma anche di creare un *dossier* a-storico di tale divinità, raccogliendo tutte le occorrenze senza riflettere, contestualmente, su eventuali modificazioni, alterazioni, sviluppi, adattamenti che quel nome sottende. Di caso in caso, poi, una stessa divinità politeistica può trovarsi ad assumere differenti ruoli e specifiche funzioni, in risposta a diversificate situazioni, che portano alla creazione di valori nuovi per il personaggio e di nuovi suoi legami con gli altri esseri sovrumani.

⁷³ Cf. A. Brelich, "Der Polytheismus", *Numen* 7 (1960) 123-136 (ora in *Mitologia, Politeismo, Magia*, cit. 29-41, tr. it. di P. Xella); si veda inoltre M. Detienne, "Du polythéisme en général", *Classical Philology* 81 (1986) 47-55; B. Gladigow, "Strukturprobleme polytheistischer Religionen", *Saeculum* 34 (1983) 292-304 e Id., "Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung", *Zeitschrift für Religionsgeschichte* 5 (1997) 69-77; D. Sabbatucci, *Politeismo*, cit.

Fra le informazioni desumibili dall'epigrafia va posto anche l'apporto dell'antroponimia e della toponomastica, che possono fornire dati sulle divinità presenti nel culto e specialmente sulla devozione personale o familiare; entrambe tuttavia presentano anche problemi e aspetti peculiari, che suggeriscono di non enfatizzarne il valore per la ricerca storico-religiosa⁷⁴.

Per dare solo qualche cenno sul rapporto tra Iconografia e Storia delle religioni, prendo lo spunto dal *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (abbreviato: *LIMC*), encomiabile iniziativa editoriale apparsa nel 1981 e conclusa nel 1999. Comprende, com'è noto, tutto il materiale del mondo classico, con varie incursioni anche in civiltà vicine. Per ciascuna voce v'è un commentario iconografico, integrato nella maggior parte dei casi da una discussione dei miti e dei culti relativi al personaggio in esame, sulla base delle referenze letterarie. Inutile dire che la serie dei volumi del *LIMC* è uno strumento preziosissimo per lo studio delle religioni greca e romana, dal momento che spesso è possibile confrontare il materiale iconografico con quello letterario contemporaneo e chiarire l'uno con l'altro, ritrovare le immagini integrate nello sviluppo della letteratura e della storia dell'arte, poste in relazione con la storia dell'antichità, che si tratti della vita economica e politica, delle idee o del sentimento religiosi. Il *LIMC* interessa tutti coloro che si occupano dell'Antichità classica, archeologi e storici dell'arte ma anche specialisti della letteratura, della filologia o della filosofia, storici e ovviamente storici delle religioni. Ad esso dunque fanno riferimento gli studi di iconografia che s'interrogano anche sul senso religioso delle immagini, nella catena che va dal committente / autore / artista / produttore allo spettatore / fruitore delle immagini stesse; sui motivi che hanno guidato la scelta di determinati soggetti, la preferenza per taluni schemi iconografici, la loro diffusione e riplasmazione in contesti diversi da quelli di produzione e in funzione di nuove situazioni culturali⁷⁵. Su questo terreno, gli interessi storico-artistici possono, ma non necessariamente, combinarsi con quelli di storia religiosa⁷⁶, che sarà comun-

⁷⁴ Cf. ad esempio S. Ribichini - P. Xella, "Problemi di onomastica ugaritica. Il caso dei teofori", *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico* 8 (1991) 149-170.

⁷⁵ Cf. ad esempio, per restare al mondo classico, gli studi di F. Lissarrague, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec* (Paris 1987); F. Lissarrague - F. Thelamon (edd.), *Image et céramique grecque. Actes du Colloque de Rouen, 25-26 novembre 1982* (Rouen 1986); C. Bérard - C. Bron - A. Pomari, *Images et société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse. Actes du Colloque international, Lausanne 8-11 février 1984* (Lausanne 1987); A. Rouveret, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (Ve siècle av. J.-C. - Ier siècle ap. J.-C.)* (Roma 1989); J. Thomas (ed.), *L'imaginaire religieux gréco-romain* (Perpignan 1996); F.-H. Massa-Pairault (ed.), *Le mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et image. Actes du colloque international, Roma, 14-16 novembre 1996* (Roma 1999); S. Woodford, *Images of Myths in Classical Antiquity* (Cambridge 2003)..

⁷⁶ Per i valori dell'immagine divina nel mondo greco cf. ad esempio W. Burkert, "From Epiphany to Cult Statue: Early Greek Theos", in A.B. Lloyd (ed.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity* (London 1997) 15-34; S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca* (Bari 2001).

que interessata anche alle diverse esigenze dalle quali trae origine un'immagine sacra, alle motivazioni che giustificano la scelta della raffigurazione antropomorfa degli dèi nei sistemi politeistici, o consentono l'alternativa tra iconismo e aniconismo, intendendo quest'ultimo sia come voluta rappresentazione del sovrumano o extraumano in forme non umane o animali, sia come proibizione delle immagini stesse⁷⁷, al rapporto d'intermediazione, infine, che all'occorrenza l'immagine instaura tra l'uomo e la "potenza" rappresentata (conservazione/cura dell'immagine a tutela della presenza divina; valore commemorativo dell'effigie rispetto agli avvenimenti ritenuti fondanti, ecc.).

Quello del mondo classico, comunque, è un caso propizio per gli studi d'iconografia religiosa, quanto meno rispetto alla situazione che caratterizza altri orizzonti culturali del mondo antico, a cominciare dalla stessa Grecia per gli inizi dell'Età del Ferro ed epoche precedenti.

Non è raro il caso in cui i dati iconografici di una determinata religione costituiscano piuttosto una sorta di "libro di figure senza testo"⁷⁸, nel quale non si riesce neppure a individuare il rapporto tra forma artistica e significato; sicché una definizione soggettiva d'appartenenza alla sfera religiosa di un certo tema iconografico non aiuta più di tanto l'indagine storica. E anche quando i testi ci sono, non è sempre facile collegare gli uni agli altri, i documenti scritti ai reperti figurati; si hanno piuttosto figure senza testo e testi senza figure. Chi conosce l'arte punica o quella iberica, ad esempio, sa bene quante difficoltà presenti lo studio delle raffigurazioni del mondo extra-umano in genere e delle divinità in specie; nella pur ricca iconografia delle stele votive o delle immagini antropomorfe, neppure si riesce talora a distinguere con chiarezza le rappresentazioni di esseri sovrumani dagli stessi fedeli od operatori del culto.

Non meno dei testi e delle immagini, anche le monete e i sigilli sono suscettibili di fornire informazioni preziose per lo studio idiografico di una religione antica. Nell'oggetto/strumento di scambio che passa di mano in mano, tipi, leggende, simboli costituiscono infatti anche un sistema di comunicazione d'infor-

⁷⁷ Per i problemi connessi alla proibizione della rappresentazione della divinità nel monoteismo ebraico, nei suoi presupposti cronologici, nella sua varietà di espressione e sviluppi cf. T.N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism and Its Ancient Near Eastern Context* (Stokholm 1995); O. Keel - C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Freiburg 1992, tr. ingl. Edinbourh-Minneapolis 1998; tr. fr. Paris 2001).

⁷⁸ Così A. Brelich, "Religione micenea: osservazioni metodologiche", cit., per lo studio della religione micenea prima della decifrazione. Si veda inoltre J. Boardman, "Images and Media in the Greek World", in C. Uehlinger, *Images as Media. Source for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)* (Fribourg 2000) 323-337 e Id., "Iconography and Archaeology: Some Problems East and West", *ibidem*, 393-396.

⁷⁹ O. Picard, "Images des dieux sur les monnaies grecques", *Mélanges de l'École Française de Rome - Antiquité* 103 (1991) 223-233; E. Arslan, *La numismatica*, in L. Cracco Ruggini (ed.), *Storia antica. Come leggere le fonti*, cit. 245-295.

mazioni, d'identità e di propaganda, che si evolve nel tempo e nelle diverse realtà culturali⁷⁹. L'immagine di una divinità o di un eroe locali, dei loro attributi, simboli o vicende mitiche, può essere assunta a emblema della città o del potere; la moneta offre così testimonianza di fatti, d'ideologie e di fenomeni religiosi che possono eventualmente rivelarsi poco percepibili in altre documentazioni o affatto attestati, specialmente in zone periferiche⁸⁰.

L'esame delle emissioni monetali può dunque dare luogo a considerazioni d'ordine storico-religioso che vanno anche oltre le teorie intorno alle origini religiose della moneta e più in generale degli strumenti di valutazione⁸¹, evidenziando ad esempio il peso di talune tradizioni culturali, la presenza e l'importanza di determinati racconti nel repertorio figurativo-tipologico di una cultura in uno specifico momento storico, nonché le eventuali implicazioni religiose nella scelta dei soggetti. Ma capita parimenti che, per mancanza di sufficienti informazioni connesse, lo studio delle iconografie monetali si affidi a tipologie puramente descrittive e convenzionali (penso ad esempio alla cosiddetta "testa di Tanit/Kore" sulle monete puniche), che stabilendosi come assodate possono generare equivoci e nelle quali, in ogni caso, lo storico delle religioni non vede un grande apporto per la definizione di una determinata figura divina o per l'evoluzione di un fenomeno religioso.

Le considerazioni sopra esposte circa i condizionamenti derivanti per l'indagine storica dalla natura della documentazione si ripropongono e s'amplificano nel cogliere il valore dei testi disponibili. Ci sono civiltà del mondo antico per le quali restano abbondanti fonti primarie, costituite da documenti scritti, nei quali il dato religioso appare testimoniato nella sua immediatezza. Per altre civiltà, invece, sono piuttosto le fonti secondarie, costituite da documenti letterari di altre civiltà, a fornire le informazioni maggiori: talora occasionali e frammentarie, talvolta coerentemente raccolte e presentate. Senza entrare nei complessi dettagli di questa distinzione, conviene coglierne comunque il peso ai fini di questo discorso, soprattutto per il fatto che le seconde, le fonti indirette, rappresentano sempre un ripensamento da parte dell'autore, destinato a influenzare il suo pubblico e comunque condizionato dai propri parametri d'indagine.

⁸⁰ La numismatica anche in aree culturali specifiche, come la Spagna romana, può essere indizio di un fondo preromano nella religione della penisola romanizzata, che viene conservato anche nelle iconografie monetali; o anche di fenomeni sincretistici tra culti indigeni, greci, puniche; oppure di interpretatio romana dei medesimi culti; in altri casi si tratta di autentici culti romani che appaiono localizzati (F. Chaves Tristán - M.C. Marín Ceballos, "Numismática y religión romana en Hispania", in AA.VV., *La religión romana en Hispania* [Madrid 1981] 27-43).

⁸¹ Cf. B. Laum, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung ueber den sakralen Ursprung des Geldes* (Tübingen 1924) e la discussione delle sue teorie in N.F. Parise (ed.), *Bernhard Laum, Origine della moneta e teoria del sacrificio. Atti dell'incontro di studio* (Roma 1995) (Roma 1997), nel quale si vedano in particolare il contributo problematico di C. Grottanelli ("Qualche osservazione su Laum": pp. 121-124) e il saggio puntuale di M. Rocchi ("Monete di Tenedos: la doppia ascia di Tennes e dei granchi dell'isola": pp. 93-110); cf. inoltre N. Parise, *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme arcaiche dello scambio* (Roma 2000).

Scritto dall'osservato, il documento diretto può aver subito processi di selezione e canonizzazione, talora in relazione con particolari istanze ideologiche (penso ad esempio all'elaborazione dei miti nei testi del Vicino Oriente preclassico), o trovarsi per contro affidato all'elaborazione di poeti, mitografi, storici, annalisti e perfino scoliasti e tardi raccoglitori di proverbi (come invece largamente accade per le tradizioni narrative del mondo classico). Scritto dall'osservatore e non dall'osservato, in tempi e luoghi anche molto distanti rispetto alla testimonianza in oggetto, il documento indiretto risponde a motivazioni le più varie, con una mediazione/alterazione dei dati che dipende dagli schemi culturali e le occasioni che all'osservatore stesso servono di riferimento⁸².

Nel primo caso, lavorando sulle fonti primarie, lo storico dovrà fare attenzione soprattutto al rischio di applicare troppo rigidamente le proprie categorie culturali ai documenti in esame; egli deve procedere dunque con la piena coscienza dei condizionamenti derivati dalla propria prospettiva, consapevolmente etnocentrica, ma anche dei parametri interni della civiltà in esame. Su tali materiali sono del resto anche possibili studi di filosofia, di sociologia, di antropologia e di economia dei fatti religiosi, sicché si aggiunge il pericolo (o l'opportunità: secondo i punti di vista) di tramutare (o affinare) l'approccio storico-religioso in filosofia, antropologia o sociologia delle religioni antiche, in psicologia o economia religiosa e così via, con utilizzazione di tecniche e concetti propri di tali discipline.

Nel secondo caso, cioè di fronte a testimonianze indirette, alle questioni concernenti la prospettiva di analisi dello storico moderno rispetto a quella dei soggetti indagati, si aggiungono quelle dell'osservatore antico, più o meno coevo rispetto ai fatti registrati, più o meno interessato a discutere quei fatti e in quei modi che meglio corrispondevano ai propri intenti storiografici o narrativi.

Due esempi possono mostrare la diversità delle situazioni e i problemi connessi.

Per i miti greci, anzitutto, v'è una pluralità di approcci possibili, sia pure restando ai soli interessi storico-religiosi. Si può confrontare una versione del mito con le sue varianti, discutere dell'origine di un racconto e dei suoi sviluppi nella storia, seguirne le vicissitudini storiografiche dalle elaborazioni letterarie più antiche, nei poemi omerici o in quelli esiodici, nella tragedia e nella commedia, fino alle raccolte dei mitografi o ai frammenti conservati da scoliasti e lessicografi della tarda antichità. In uno studio di carattere eminentemente filologico, il problema si pone nell'identificare anzitutto la versione originaria di un racconto e nel capirne le componenti, così da individuarne il rispettivo significato e mostrare come i differenti elementi si siano combinati e abbiano reagito, gli uni sugli

⁸² Cf. D. Sabbatucci, "Antropologia storica e mondo classico", in G. Mazzoleni - A. Santemma - V. Lattanzi (edd.), *Antropologia storica. Materiali per un dibattito* (Roma 1995) 83-88.

altri⁸³. Per lo storico delle religioni le differenze sono altrettanto importanti delle somiglianze, l'interesse si pone nella possibilità di scomporre i dati e di ricombinarli sulla base delle varianti, giacché ogni mito s'interpreta e rinvia all'insieme degli altri miti, in una complessa e stratificata "mitologia" che ne stabilisce i differenti piani di significato ed è continuamente ritoccata, rimaneggiata, rivista e corretta; e si ricercano dunque anche le motivazioni delle varianti, nel tempo e nello spazio, nelle concatenazioni che esse possono aver trovato nelle diverse situazioni sociali, politiche, economiche, ecc.⁸⁴.

Traggo l'esempio per il secondo caso dalle *interpretationes* greche e romane delle divinità degli altri popoli. Le equivalenze proposte possono certo aiutare a comprendere le caratteristiche delle divinità per le quali esse vengono attestate. Ma si tratta pur sempre della trasposizione, di un mondo divino alieno, nei termini di un diverso modo di pensare e concepire una divinità, di una "traduzione", talora espressa nei termini di un'uguaglianza e perfino di un sincretismo largamente condivisi, talaltra realizzata secondo criteri locali e di circostanza che non si possono applicare all'insieme della documentazione⁸⁵.

Che significa, dunque, studiare le religioni del Mediterraneo antico? Vuol dire, anzitutto, indagine euristica su una o più religioni, condotta al fine di conoscerne le peculiarità, e gli agganci con i vari aspetti della cultura in questione, procedendo con la dovuta attenzione per la natura della documentazione disponibile (che influenza l'individuazione dei problemi e orienta lo studioso

⁸³ Ma da più di mezzo secolo questi postulati sono stati rimessi in discussione dall'avanzare di studi di demografia, di storia delle tecniche, delle mentalità e dei rapporti sociali. Così M. Detienne, *Dionysos mis à mort* (Paris 1977) 21 ss.

⁸⁴ M. Detienne, *ibidem*, e più in dettaglio, per l'approccio storico-religioso, A. Brelich, "La metodologia della scuola di Roma", in B. Gentili - G. Paione (edd.), *Il mito greco. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973)* (Roma 1977) 3-32 (ora in *Mitologia, Politeismo, Magia*, cit. 139-164). Per le più recenti riflessioni sul mito nella cd. "scuola romana" di Storia delle religioni e per culture diverse da quelle del mondo classico, si vedano, tra gli altri, G. Mazzoleni, *Il pianeta culturale* (Roma 1986); Id., *Storia, religioni, culture. Prospettive di metodo* (Roma 1994); A.M.G. Capomacchia, "Heroic Dimension and Historical Perspective in the Ancient Near East", in T. Abusch et alii (edd.), *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the XLV^e Rencontre Assyriologique Internationale (Cambridge, MA - New Haven 1998), Part I* (Bethesda 2001) 91-97, ed E. Monaco - A. Macchia, *Miti aztechi e maya. Letture di storia delle religioni* (Roma 2003). Sull'uso delle fonti per l'indagine storico-religiosa nelle diverse "varianti" di un mito greco si vedano, ad esempio, A.M.G. Capomacchia, *Semiramis. Una femminilità ribaltata* (Roma 1986) e M. Rocchi, *Kadmos e Harmonia. Un matrimonio problematico* (Roma 1989).

⁸⁵ Cf. tra gli altri E. Will, "Les aspects de l'intégration des divinités orientales dans la civilisation gréco-romaine: langage conventionnel et langage clair", in L. Khalil - Ch. Augé (edd.), *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques. Etudes d'iconographie* (Paris 1981) 157-161; J. Rudhardt, "Les attitudes des Grecs à l'égard des religions étrangères", *Revue de l'Histoire des Religions* 209 (1002) 219-238, ripubblicato col titolo "The Greek Attitude to Foreign Religions", in T. Harrison (ed.), *Greeks and Barbarians* (Edinburgh 2002) 172-185; ma il discorso vale anche per il confronto tra divinità della Grecia e dèi di Roma: cf. F. Graf, "Les dieux des Grecs et les dieux des Romains: plus ça change...", *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (2003) 131-145.

in una certa direzione anziché in un'altra), nella consapevolezza sia dei nostri parametri di giudizio storico sia di quelli interni alle civiltà in esame, e utilizzando il contributo che può venire dalle varie discipline antichistiche, o perfino da determinati metodi di analisi testuale, come lo strutturalismo e il più recente decostruzionismo⁸⁶.

L'indagine idiografica, sia pure attenta a tutti gli aspetti e aperta ai contributi che possono venire da altre discipline, rappresenta tuttavia, come ho detto, solo il primo passo dell'approccio propriamente storico allo studio delle religioni del mondo antico, che deve contestualmente seguire anche la via della confronto dei dati raccolti. La comparazione storica può procedere lungo diversi itinerari: da un lato rilevando influssi di e su civiltà coeve o posteriori, dall'altro osservando nascita, sviluppi e termine di determinati fatti religiosi; infine annotando analogie e differenze in relazione ai fenomeni osservati, al fine di comprendere sia il fenomeno in quanto tale (sacrificio, spazio rituale, riti di passaggio, miti cosmogonici, divinità, eroi e altri esseri extra-umani, ecc.), con innegabile contributo al progresso della disciplina sul piano epistemologico, sia la reale connotazione da questo fenomeno assunta nell'ambito della civiltà esaminata e nel corso della sua storia⁸⁷.

La comparazione, a mio avviso, ha poco senso sul piano storico quando si propone di valutare una religione rispetto a un'altra, accettata come paradigma, o di rimanere sul campo della tipologia astratta anziché sul terreno della storiografia concreta⁸⁸. Senso ancora minore, se non del tutto abusivo, ha la comparazione quando propone paralleli arditi e incontrollabili, servendosi, ad esempio, di presunti archetipi religiosi di stampo mediterraneo, per interpretare un documento iconografico specifico, con un modo di procedere intuitivo e soggettivo, destinato a rimanere al di fuori della storia.

⁸⁶ Sul quale cf. in generale, tra gli altri, Z. Levy, "Deconstruction and the Meaning of Religion", in U. Bianchi (ed.), *The Notion of «Religion» in Comparative Research*, cit. 873-880 e il contributo di R. Navarrete Franco in questa sede. Su linee largamente decostruzionistiche, come soluzione agli estremismi del soggettivismo assoluto dell'interpretazione e l'oggettivismo ingenuo della classificazione, opera in particolare, nel quadro degli indirizzi post-pettazzoniani e sul piano teorico, N. Gasbarro, del quale si veda, tra l'altro, "Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 62 (1996) 189-221.

⁸⁷ E' il limite che talora si avverte in opere collettanee o nei *Proceedings* d'incontri rivolti al confronto di particolari tematiche d'interesse prettamente storico-religioso (miti delle origini, determinate forme di sacrificio, metodi e fenomeni della divinazione, tecniche e ideologie magiche, ecc.), che per la stessa impostazione fenomenologica prescelta non riescono a completare il momento descrittivo del fenomeno con l'approfondimento storico delle diversità temporali e culturali evidenziate dall'analisi condotta.

⁸⁸ Sono le critiche rivolte da Pettazzoni particolarmente al metodo della cosiddetta *Comparative Religion* in R. Pettazzoni, "Il metodo comparativo", *Numen* 6 (1959) 3-14. Sulla comparazione si vedano più recentemente vari contributi in F. Bæspflug - F. Dunand (edd.), *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)* (Paris 1997) e gli Atti del Convegno "La Storia delle religioni oggi, fra specializzazione e comparazione" (Torino, 23 aprile 2001), pubblicati in *Storiografia* 6 (2002).

Viceversa, la comparazione conserva ancor oggi il suo pieno valore, nonostante le critiche di taluni indirizzi del post-modernismo⁸⁹, come metodo caratterizzante la disciplina, quando si rivolge a corrispondenze specifiche e sistematiche (gruppi di concetti, di divinità, di miti, ecc.), determina tipologie e articolazioni di uno schema e ne individua le divergenti evoluzioni storiche; quando non rimane sul piano della meccanica registrazione di somiglianze e differenze, ma supera il momento descrittivo e classificatorio per stimolare la scoperta di nuovi rapporti e l'approfondimento di una coscienza storica; quando cerca le somiglianze senza eliminare le differenze e osserva le differenze senza sradicare le somiglianze; quando gli elementi della comparazione non esprimono un fatto, una struttura o un carattere metastorico degli archetipi cui si riferiscono, ma tutt'al più coprono fatti analoghi, aspetti comuni a più religioni⁹⁰; quando la comparazione costituisce un metodo e non un fine, un lavoro preliminare e non conclusivo; quando guarda ai cosiddetti "universali" senza dimenticare le particolarità delle singole religioni⁹¹. L'abbiamo recentemente utilizzata, con un gruppo di colleghi italiani, riesaminando il cosiddetto *pattern* del dio che muore e risorge, in un lavoro circoscritto appunto nello spazio del Mediterraneo antico⁹²; e questo spazio, pur con le osservazioni sopra esposte circa l'impossibilità di considerarlo come unità logica, si presta indubbiamente assai bene a comparazioni che rendano conto di stratificazioni, analogie e influssi reciproci tra le varie culture⁹³. In questo ambito, è anche possibile riproporre nella giusta attenzione quelle prime istanze storico-descrittive osservabili nelle opere di viaggiatori, storici, geografi, raccoglitori di proverbi, ecc. (soprattutto scrittori greci e latini) che intendevano non casualmente informare i propri lettori su elementi religiosi appartenenti ad altre culture, coeve o precedenti⁹⁴.

* * *

⁸⁹ Cf. sulla questione i saggi pubblicati in *Numen* 48 (2001) 267-275.

⁹⁰ Cf. U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, cit. 21-23, con l'esempio del significato del termine "sacrificio".

⁹¹ Cf. le note di P. Xella, "Problemi attuali nello studio delle religioni - I. Recenti dibattiti sulla metodologia", cit., e la bibliografia ivi discussa.

⁹² P. Xella (ed.), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee* (Verona 2001).

⁹³ Ma va comunque tenuta ben presente l'impossibilità allo stato attuale di creare una tipologia unificante delle religioni del mondo antico che dimentichi la diversità delle fonti a disposizione di ciascuno studioso e soprattutto la diversità concreta delle diverse situazioni, in quanto tali (differenziazioni culturali) e nel corso della loro storia. Si veda il dibattito apertosi recentemente a tal proposito con i due contributi contrapposti di F. Mora, "Verso una tipologia delle religioni classiche", *Kernos* 13 (2000) 9-33 e M.G. Lancellotti, "Les religions du monde ancien: entre typologie et histoire. À propos d'un article récent", *Kernos* 16 (2003) 225-246.

⁹⁴ Non v'è dubbio, in effetti, che gli scritti di autori come Ecateo di Mileto, Erodoto, Ctesia di Cnido, e dopo Alessandro, Ecateo di Abdera, Manetone, Berosso, Filone, Ermippo, Apollodoro di Atene, Posidonio di Apamea, Diodoro, Strabone, Plutarco, Luciano, Pausania, Tacito, Pomponio Mela, e altri ancora, per non dire poi degli scrittori cristiani, a cominciare da Eusebio di Cesarea e

Il quadro dei problemi fin qui delineato non vuole essere un atto di resa, di fronte alle ripetute incertezze (e preoccupazioni) sulle caratteristiche della disciplina e davanti all'odierna "Babele di linguaggi metodologici", che talora lascia perfino dubitare della piena coscienza teorica di cosa sia (dovrebbe o potrebbe essere) la Storia delle religioni. Tanto meno esso vuole suggerire la rinuncia a individuare specificità di metodo e di oggetto, nello studio delle religioni del Mediterraneo antico, di fronte alle difficoltà dell'indagine storica. Il disegno proposto vuole piuttosto tratteggiare la difesa di una disciplina fondata sui documenti e sull'analisi dei fatti⁹⁵ e proporre una rinnovata apertura verso le potenzialità del comparativismo storico di matrice pettazzoniana (sia pure riletto, ripensato, aggiornato).

La Storia delle religioni non è la somma delle storie delle singole religioni, ma si qualifica come indagine storica e comparativa, fra religioni e fra gli elementi di varie religioni, che dal confronto trae argomentazioni per chiarire aspetti della religione trattata e guadagnarne il risultato per il progresso della disciplina.

"Avere raggiunto la conoscenza senza la capacità di comunicarla è come non averla raggiunta affatto": lo ha scritto Tucide⁹⁶, nel V secolo a.C., e potremmo applicarlo ancor oggi al nostro modo di fare storia. Lo studio storico delle religioni risponde all'esigenza della nostra civiltà di ricostruire i fattori che hanno determinato e tuttora determinano le origini, le trasformazioni, l'impostazione e le riorganizzazioni dei fenomeni che chiamiamo religiosi. L'aggancio mantenuto sulla realtà delle singole storie e culture favorisce la precisa collocazione storica di ogni religione del Mediterraneo antico, seguendo varie piste e adottando tutti gli strumenti di conoscenza offerti dalle diverse discipline interessate ai fatti in esame. Una prospettiva di analisi di Storia delle religioni che guarda alla specificità di una cultura rispetto alle altre esperienze religiose, in un'ottica che sia euristica e nondimeno storico-comparativa, può insomma permettere di (ri)proporre, per ciascuna religione, il problema storico dei suoi rapporti con le altre, assicurando la migliore comprensione della storia particolare di ciascuna⁹⁷

Clemente di Alessandria, non vadano considerati semplicemente quali fonti indirette sulle singole religioni, ma anche e preliminarmente quale esempio di rilettura "etnologica", per così dire, o perfino "storico-religiosa" *ante litteram* delle religioni antiche (cf. già R. Pettazzoni, "Per la preistoria della storia delle religioni", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 1 [1925] 129-130, sulla "scienza della religione" di Eudemo di Rodi): da qui la necessità di storicizzare appieno il loro valore documentario.

⁹⁵ C. Grottanelli - B. Lincoln, "A Brief Note on (Future) Research in the History of Religions", cit. 320: "Religions, then, should be studied as (...) social and historical entities, within their proper cultural context. They must be studied not only as phenomena that change over time as the result of their own internal dynamic, but more importantly as expressions of broader conflicts and tensions within specific social and historical configurations, and what is more, as vehicles of change and conflict".

⁹⁶ Cf. Thuc., II 60, 6.

⁹⁷ G. Sfameni Gasparro, "History of Religions: A Retrospective and Prospective View", cit.:

e consentendo perfino di riconsiderare come si sia giunti, nella storia, all'adozione di quei parametri di valutazione che oggi, eredi di quelle tradizioni, noi utilizziamo nella categoria operativa del religioso e della religione.

Post-scriptum - Ritengo utile segnalare alcuni studi, apparsi mentre questo saggio era in stampa: Ph. Borgeaud, «Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques», *Métis* n.s. 1 (2003) 9-33; Id., *Aux origines de l'histoire des religions* (Paris 2004); S. Ribichini, «Sui riti funerari fenici e punici. Tra Archeologia e Storia delle religioni», in A. González Prats (ed.), *El mundo funerario. Actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios (Guardamar del Segura, 3-5 de mayo de 2002)* (Alicante 2004), 43-75; M. Petruszewicz, «Il ritorno della Storia Comparata», *Miscellanea di studi storici* 12 (2002-2003) (Cosenza 2005) 79-90; G. Casadio, «Historiography: Western Studies [Further Considerations]», in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, 6 (Farmington Hill, MI, 2005) 4042-4062; M. Massenzio, «The Italian School of "History of Religions"», *Religion* 3 (2005) 209-222; M. Detienne, «Histoire, mythologie, identité nationale. Un exercice comparatiste», *Quaderni di Storia* 61 (gennaio-giugno 2005) 5-24; I. Oggiano, *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio* (Roma 2005); M.G. Lancellotti - P. Xella (edd.), *Angelo Brelich e la storia delle religioni. Temi, problemi e prospettive* (Verona 2005); I. Baglioni - A. Coccozza (edd.), *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni. Atti del Convegno del 26-27-28 maggio 2004* (Roma 2006); M. Rocchi - P. Xella (edd.), *Archeologia e religione. Atti del I Colloquio del «Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee»* (Roma, CNR, 15 dicembre 2003) (Verona 2006).

sulle rinnovate potenzialità di una moderna storia delle religioni quale disciplina comparativa e scienza dell'individuazione storica e culturale, insiste anche P. Scarpi, "Dal 'Prologo in cielo' all'*eschaton*", cit.