

nitive, l'esame delle notizie scientifiche talvolta rintraccia le prove di una vera e propria dipendenza da scuola precedente, talaltra si limita equamente a constatare situazioni di non incompatibilità tra il testo in esame e gli scritti aristotelici. Il pacato rigore dell'esame sottrae il Reale da ogni tentazione apologetica: egli è particolarmente reciso nel negare la presenza nel *Trattato* di elementi paraebraici o precristiani. Infine, il Reale sostiene l'attribuibilità dell'opuscolo al giovane Aristotele. Reso estremamente circospetto dalla lussureggiante proliferazione di opere spurie nell'antichità, non ritengo di poter seguire il Reale fino a quel traguardo: preferisco attendere ulteriori conferme dell'assunto. Ma convengo che la lettura del Reale ha riportato l'opuscolo efficacemente, e, credo, definitivamente, nell'area del più genuino aristotelismo.

ALDO MARASTONI

U. BIANCHI, *La religione greca*, Utet, Torino 1975. Un volume di pp. VI-327.

Il presente volume riproduce il contributo di U. Bianchi, presente nella VI edizione della *Storia delle religioni*, diretta da G. Castellani (vol. III, pp. 81-394), completato da un aggiornamento bibliografico (pp. 312-315). Ottima cosa è stata averlo edito a parte, perché esso ha in se stesso una grande unità e perché può così raggiungere anche un pubblico più vasto, di lettori colti. Non si intende con questo insinuare che il testo del Bianchi sia di facile lettura, ché anzi è assai impegnativo e problematico.

La causa è, d'altra parte, anche *in re*, cioè nel fatto che, come si avverte nell'introduzione, la religione greca è *religione etnica*, «cioè che non deve la sua origine a un ben individuabile fondatore storico» (p. 1) e quindi non ha un *corpus* di libri sacri ben definito. Pertanto, lo storico di essa deve necessariamente ripercorrere, fin nei minimi frustoli, tutta la produzione letteraria e documentaria legata alla cultura greca, per farsi un'idea di quella religione, che, non essendo *fondata*, è soggetta ad evoluzioni, a ridefinizioni, ad accogliere apporti anche cospicui. A tale compito è peraltro adatto uno studioso come il Bianchi, che ha solidissima preparazione filologica e quel «religioso» rigore metodologico della scuola religionistica italiana, che non si affida a generalizzazioni facili, né esulta per un'improvvisa soluzione, ma è tesa costantemente all'integrazione dialettica dei dati con un inesausto lavoro comparativo.

Sono proprio la materia ed il metodo adottato che fanno di questo studio un lavoro *problematico*, dove si adunano tutti i dati che servono alla soluzione, e questa poi non è mai semplicistica, né tanto meno aprioristica. Sembra talvolta anzi che la mente dello studioso vacilli di fronte alla difficoltà obiettiva di organizzare *tutto* il materiale,

che la minuziosissima ricerca gli ha offerto e che egli non vuole pretermettere né per indulgenze divulgative né per amore di tesi. Più di ogni discorso varrà un esempio, fra i tanti adducibili, della tormentata ricerca del Bianchi, che serve a documentare il metodo dello studioso, il ventaglio dei *realia*, lo scrupoloso equilibrio del giudizio: «Contrariamente a quanto potrebbe aspettarsi chi tenesse conto della leggenda classica del Minotauro, sembra che non vi sia alcuna traccia minoica di un culto del toro; l'unica eccezione è un sigillo da Cnosso che presenta appunto una specie di Minotauro. Quanto a quelle specie di corride, che talora sono rappresentate su monumenti minoici, il Nilsson pensa che si tratti di giochi senza valore sacro; nel che difficilmente potremo seguirlo, pur senza arrivare a vedere attestato in esse un vero e proprio culto del bue (al quale potrebbe far pensare il noto mito platonico degli Atlanti, con il loro tipico uso di catturare e sacrificare il toro a Posidone; è noto come nella descrizione di quel popolo favoloso Platone abbia potuto tener conto di aspetti della civiltà minoica). Comunque, che il bue fosse un prediletto oggetto di sacrifici è dimostrato da frequenti rappresentazioni di bucranii, talora in contiguità con la bipenne (nonché dai trovamenti del cimitero di Furni... ). Si sarebbe in complesso portati ad ammettere un contesto bue-ascia-edificio sacro, e a vedere nel bue l'animale per eccellenza "sacrale", se non sacro, senza negargli quel valore nel simbolismo religioso minoico che pur si riconosce al serpente e agli uccelli» (pp. 27 s.).

Il Bianchi peraltro, pur sempre disposto ad infrangere qualsiasi, anche se prestigiosa od affascinante, generalizzazione, non si attesta su una posizione di agnosticismo, ma cerca di dare sistemazione concettuale al dato e, quando arriva alle conclusioni, queste risultano sempre ricche e persuasive.

Il lavoro si articola in quattro grandi sezioni, seguendo un ordine misto, storico e tematico: la religione minoico-micenea; la religione greca nell'età classica; gli dei e i culti; l'età ellenistica.

Nella trattazione della religione minoico-micenea, largo spazio hanno giustamente i documenti archeologici; il discorso deve essere estremamente analitico e complesso e non riducibile alla generalizzazione di un culto di una gran dea e del suo paredro. Il Bianchi, come sempre, cerca di individuare le specificità, ma anche (e qui soprattutto) la continuità del culto minoico e di quello classico.

Anche nella trattazione della religione dell'età classica, il Bianchi è giustamente restio a spaccarla schematicamente in due tendenze, quella olimpica e quella mistica. Ad infrangere barriere troppo artificiose concorre la trattazione categoriale sugli dei e sui culti, che permangono spesso immutati in entrambi i filoni di religiosità e testimoniano il carattere sincretistico della religione greca, anche e proprio in quanto religione etnica (tipico il rapporto tra esperienza dionisiaca che tende a istituzionalizzarsi in celebrazioni misteri-

che, misteriosofiche, e l'orfismo). Luoghi comuni, spesso scarsamente verificati, sono destinati a saltare: ad es., l'ordine olimpico della teogonia esiodea presuppone, nella sua pur reale linea ascendente, l'interferenza di un mondo arcaico di entità primordiali caotiche, che continuano a far sentire il loro influsso sulla religione classica. Come pure semplicistica pare al Bianchi la distinzione tra apporto settentrionale, indoeuropeo, ed apporto meridionale, o mediterraneo, dato che l'interazione dei due è molto più antica dell'epoca esiodea. Discutibile pure è giudicare come linea progressivamente discendente l'ordine delle razze umane in Esiodo. Il mondo della tragedia va valutato con un'attenzione ed un metodo particolari, dato che la rappresentazione scenica non è lineare, ma ciclica o parabolica, ed in essa il tema religioso o mitico assume sensi diversi a seconda del posto che occupa nel corso della rappresentazione stessa. Usando bene tale metodo, si può arrivare, ad es., a sfatare la convinzione che Eschilo sia poeta del fato, e lo si può più esattamente accostare al mondo morale di *hybris* e *kolasis*, rivelatore di un dio giusto e pedagogo; oppure si può correttamente interpretare l'accentuazione generalmente giudicata poco «eschilea» del *Prometeo incatenato*. La rigida concezione fatalistica è del resto esclusa anche per gli storici come Erodoto, in cui sono ravvisabili categorie morali. Il sincretismo filosofico apparenta anche, in un certo senso, la religiosità epico-teogonica e quella filosofica vera e propria, come pure religiosità filosofica e misterica, più di quanto possa apparire: e più latamente la religiosità greca si apparenta a quella orientale. Per questo fuori luogo pare la dicotomia razionale-irrazionale, mistico. È su un terreno largamente comune che la filosofia quindi esercita il suo specifico della distinzione metodica. Di fatto, anche i presocratici rispecchiano il mondo teogonico esiodeo nel passaggio da caos primordiale ad ordine, con la ricerca sistematica dell'*archè*; mentre il pitagorismo non può essere disgiunto dall'ambito esoterico e soteriologico. Perfino al «razionale» Socrate pare essenziale il «contatto, non dialettico ma contemplativo-intuitivo, con la Verità e con il Bene» (p. 150), che si ravvisa anche nella presenza del demone in lui. E così l'altro luogo, forse troppo, comune dell'intellettualismo etico rigido va attenuato proprio con il concetto socratico-platonico della presunzione come ignoranza *colpevole*: col che si entra nel terreno etico e religioso. Un'altra costante della religiosità greca, che il Bianchi documenta con grande insistenza, è quella del dualismo, che attraversa anche le correnti cosiddette monistiche, e che emerge già in Parmenide. Il dualismo platonico da parte sua è già fiero di un dualismo di trascendenza (neoplatonismo) e di opposizione (gnosi). Per precisare meglio però la costante dualistica, doveva essere affrontata la problematica religiosa aristotelica insita nella teoria dell'atto puro e dell'analogia dell'ente, che sembrano estranee al dualismo, nonostante sfugga allo Stagirita il concetto di creazione

(ad Aristotele il Bianchi non dedica un'attenzione sistematica, anche se *passim* lo sa usare con efficacia: cfr., ad es., p. 146). Così più complesso pare essere al Bianchi il discorso da svolgere sul mondo misterico e sulla natura della purificazione: rituale od etica? Il dilemma non è rigido, perché dal rito erano esclusi gli assassini e gli empi. La *eusebeia* quindi pare e rituale ed etica, anche nei misteri, non solo nella misteriosofia. Occorre qui però chiarire i rapporti tra purificazione e iniziazione vera e propria: è la *visione* che fa contemplare e conoscere il mondo etico o è l'*eticità* che è indispensabile all'iniziazione? Il discorso ci pare analogo a quello sotteso all'ordine delle forme di sapienza teorizzate nel mondo classico, forse a partire da Platone, dove la *physikè* precede normalmente l'*enoptikè* (o *epoptikè*) e quindi l'*eticità* diventa condizione previa della contemplazione, anche se il processo che si instaura tende a diventare circolare. Su questo punto ci pare che gli spunti del Bianchi (p. 223) possano essere proseguiti per giungere a conclusioni più precise. Ottima la trattazione sull'orfismo, di cui si esaminano i possibili rapporti con le altre esperienze religiose: il posto centrale dato a Dionisio è spogliato di contenuti vitalistico-orgiastici, propri del dionisiaco, e l'accento si sposta alla liberazione dell'anima (soteriologia) fuori dalle vicende vitalistiche, per portarla alla reintegrazione nel divino. La posizione monistica di partenza e di arrivo è contaminata con quella dualistica della lacerazione corpo-anima.

La trattazione sull'età ellenistica comprende due periodi: il primo ellenismo (IV-I sec. a.C.) ed ellenismo romano. La religiosità di tipo soteriologico è individuale e cosmica-cosmopolitica al tempo stesso, secondo la tipologia ellenistica, in cui il concetto di sovranazionalità va di pari passo con l'isolamento dell'uomo, cittadino del mondo, ma anche straniero in casa propria. Così si spiegano la religione «di emergenza» di Asclepio, la religione cosmopolitica di Serapide, il teopantismo (*il Dio è il tutto*, che è diverso dal panteismo, dove il tutto è Dio, cioè esaurisce il divino). L'età ellenistico-romana invece propende verso un dualismo ontologico, che ha l'estrema teorizzazione nello gnosticismo, che se «rappresenta un cambiamento drastico di fronte all'ottimismo» classico, è peraltro radicato nel dualismo dialettico dell'ontologia platonica (p. 264): anche qui le categorizzazioni radicali saltano. Così Plotino, che critica il pessimismo cosmologico gnostico, in quanto per lui il cosmo è emanazione del divino, si apparenta allo gnosticismo, perché la materia è sì emanazione, ma anche l'*ultimo* depotenziamento del divino stesso: così da un lato rispunta il dualismo in nuova veste (*dualismo di sviluppo*), dall'altro se ne risolvono la veste tradizionale (vedasi la *necessità* della caduta dell'anima). Allo stesso tema del *mondo come immagine* si ricollegano due posizioni: l'ottimismo platonico del *mondo vivente eterno e copia* dell'iperuranio e il pessimismo gnostico, legato all'immagine *in quanto transitoria apparenza* e mistificazione (docetismo). Il tentativo filoniano

di conciliare il platonismo con l'idea creazionista, se elimina il dualismo ontologico, fa emergere quello antropologico (in cui però siamo inclini a vedere un influsso più stoico che platonico) tra anima intellettuale e corpo (forse meglio, *aisthēsis*), che rivela sicuramente il rispuntare di un male esorcizzato dualismo ontologico. Ancora legata al dualismo greco è la concezione origeniana della preesistenza delle anime e dell'apocatastasi, per cui il peccato diventa *ontologicamente necessario* e principio costitutivo stesso dell'universo. Ma qui (e il Bianchi del resto qua e là ce ne avverte) bisognerebbe distinguere all'interno della vasta e non omogenea panoramica delle posizioni origeniane. Di fatto, a noi pare che in *De princ.*, II,3,5 si insinui l'idea che lo stato beato delle creature razionali non sia una pura e semplice *Wiederkehr*, ma sia assimilato al modo di esistere della Trinità, e quindi non più *riciclabile* (cfr. del resto, Origene, *I principi*, a cura di M. Simonetti, Torino 1968, p. 255, n. 35); e che a *Comm. in Rom.*, 5,10 Origene venga ad affermare l'impossibilità di ricaduta nel peccato (« ne rursum corruiat in peccatum ») per l'anima pacificata da Cristo e che ha raggiunto la perfezione della *caritas* (PG XIV, 1053 BC). Indubbiamente però passi significativi di una posizione dualistica (e forse anche ciclica) esistono e motivano a sufficienza le polemiche cristiano-antiche sulla figura origeniana, la cui interpretazione critica moderna passa pendolarmente dal polo della lettura filosofico-teologica sistematica a quello della lettura mistica-spirituale, che fanno concludere a posizioni differenziate e contrastanti.

In un panorama così ricco e così sicuramente sistemato, stupisce la assenza di una trattazione organica sullo gnosticismo in area greca (manca la stessa indicazione del nome nell'apposito indice). Certamente però tale assenza è dovuta al fatto che la *Storia delle Religioni* diretta da G. Castellani comportava una sezione apposita dedicata a *Lo gnosticismo*, curata da G. Sfameni-Gasparro (vol. IV, Torino 1971, pp. 711-748). Però la competenza del Bianchi al proposito non fa che acuire il rammarico di questa assenza, anche se il lettore potrà farsi un'idea, precisa pur se *incidentale*, del fenomeno attraverso la ricca serie di raffronti che il Bianchi istituisce tra gnosticismo e i vari filoni religiosi che prende in esame.

LUIGI FRANCO PIZZOLATO

AUTORI VARI, *Quarta miscellanea greca e romana*, « Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica », XXIII, Istituto Italiano per la Storia Antica, Roma 1975. Un volume di pp. XII-451, con numerose illustrazioni.

Pur trattandosi di una raccolta di contributi per definizione aliena dal perseguire l'obiettivo — troppo spesso utopico, se non addirittura specioso — di un'indagine storica concentrata su un unico

argomento o in un'unica direzione che, per quanto generici, possano ammettere una certa omogeneità negli sforzi degli studiosi impegnati (si pensi, ad esempio, agli eccellenti *Entretiens sur l'antiquité Classique* della Fondation Hardt), la nuova *Miscellanea greca e romana*, la quarta ormai pubblicata nell'ambito dell'Istituto Italiano per la Storia Antica, consente l'individuazione di due prevalenti interessi presenti nei collaboratori al volume (M. Aires Foderà, G. Barbieri, P. Cavuoto, L. Gasperini, V. La Bua, E. Lanzillotta, V. Paronetto, A. Russi, M. Zambelli). Da un lato, infatti, riemerge una netta tendenza a ricostruzioni organiche degli eventi storici, con uno svolgimento parallelo e rigoroso dell'indagine sull'identificazione delle prime fonti letterarie, che stanno alla base delle notizie sino a noi giunte: fonti il più delle volte frammentarie o addirittura ipotetiche ed individuabili solo con buone dosi di probabilità. Dall'altro lato, invece, si conferma il grande interesse per le indagini epigrafiche, sempre esemplari, e frequentemente riferite a reperti di recente scoperta: fatto che non meraviglia chi pone mente all'impegno più grave dell'Istituto, la continuazione del *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, ancora al volume IV, fasc. 62.

Il volume si apre con due lavori storici di Vincenzo La Bua, complementari fra loro. Se in *Il papiro Heidelberg 1740 e altre tradizioni su Policrate* (pp. 1-40) l'autore giunge soprattutto a tracciare un quadro efficace, anche ideologico, di storici ed eruditi di origine samia, nel tentativo di risalire alla fonte del frammento *a* del papiro Heidelberg 1740 riferito a Policrate di Samo (tale fonte sarebbe da identificare con uno storico che si richiama ad una tradizione duridea), nel successivo ampio studio *Sulla conquista persiana di Samo* (pp. 41-102), il La Bua — individuate due opposte tradizioni storiografiche — ricostruisce i complessi avvenimenti samii successivi alla fine di Policrate (522 a.C.), e non trascura di dare al suo lavoro l'ampia dimensione di una analisi storica complessiva sulle linee politiche intraprese da Ciro e Dario per i rapporti con le poleis elleniche nel V sec. a.C. E appunto il significato dei *τύραννοι-ὑπαρχοι* imposti da parte persiana in città greche medizzanti, all'interno del processo di centralizzazione perseguito da Dario nel suo impero, costituisce forse l'aspetto più stimolante e vivo di questo studio rigoroso e ricchissimo di documentazione.

La storia arcaica di Atene è invece il terreno di indagine di Marcello Zambelli, che in *L'origine della Bule dei Cinquecento* (pp. 103-134) nega l'istituzione da parte di Solone di un Consiglio dei Quattrocento e ritiene che la Bule di Atene, nata senza ordinamento preciso, avrebbe avuto solo un secolo dopo — dalla spregiudicata azione di Clistene — una precisa configurazione. Zambelli prende opportunamente posizione anche sulla condotta dei Pisistratidi nei confronti delle istituzioni ateniesi (cfr. specialmente pp. 112 ss.), sulle reali riforme clisteniche (pp. 121 ss.) e sull'autentica dimensione della pragmatica politica degli Alcmeo-