

PREFAZIONE

Volendo riferire il presente studio ad una determinata tradizione di studi accademici, non si esiterà a collocarlo nell'alveo della cosiddetta "Scuola di Roma" di Storia delle religioni. Tale "etichetta" tuttavia pone più problemi di quanti in realtà non ne risolva: il fatto stesso di mettere l'espressione tra virgolette è già un segnale di quanto la pur generica denominazione di "scuola" sia di per sé troppo angusta per comprendervi le diverse e disparate prospettive degli studiosi ad essa appartenuti o che ad essa hanno improntato il proprio metodo.

Caposcuola indiscusso¹ della Storia delle religioni in Italia fu Raffaele Pettazoni, che ne tenne la prima cattedra stabile presso l'Università di Roma "La Sapienza" a partire dal 1924. Pettazoni fu studioso insigne a livello internazionale e molto attivo a tutti i livelli, accademico, scientifico, coordinativo ed organizzativo: conferì dignità accademica alla disciplina in Italia, rivendicandone l'autonomia; redasse opere di notevole respiro e profondità (*La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (1921); *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*. Vol. I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (1922); *La confessione dei peccati* (1929–1936) e *L'onniscienza di Dio* (1955), solo per citarne alcune); fondò nel 1925 la rivista dal titolo «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»², e nel 1954 il periodico «Numen» (entrambe ancora in attività); fu accademico dei Lincei e presidente dell'*IAHR (International Association for the History of Religions)*³.

Dopo Raffaele Pettazoni la disciplina in Italia ha annoverato tra le sue fila studiosi di notevole caratura intellettuale, quali Angelo Brelich, Ernesto de Martino, Ugo Bianchi e Dario Sabbatucci, solo per fare alcuni nomi. Nonostante le rilevanti differenze tra i rispettivi metodi – emblematiche ad esempio quelle rinvenibili tra Pettazoni e de Martino⁴ – così come la diversità dei temi indagati, pur tuttavia è possibile individuare dei punti di riferimento comuni.

Per dar conto in questa sede della metodologia propria alla "Scuola di Roma", il punto di vista più interessante ci sembra quello di Angelo Brelich (d'ora in poi B.), per più di un motivo. Anzitutto, in quanto successore di Raffaele Pettazoni alla cattedra di Storia delle religioni dell'Università "La Sapienza" di Roma, nel 1958,⁵ egli si trovò di fronte all'arduo compito di prendere in mano il timone della disciplina in Italia: compito tanto più difficile in quanto l'illustre predecessore

1 Il primo insegnamento accademico in assoluto in Storia delle religioni Italia fu quello tenuto da B. Labanca a partire dal 1886, trasformata però solo due anni dopo in insegnamento di Storia del Cristianesimo. La disciplina fu reintrodotta poi in Italia nel 1912 da U. Pestalozza presso la Regia Accademia scientifico-letteraria di Milano. Dapprima libero docente, questi ebbe poi una cattedra stabile nel capoluogo lombardo a partire dal 1935. Cfr. BIANCHI 1970, 26; SINISCALCO 1996.

2 Sulla genesi e le vicende relative alla rivista, cfr. BRELICH 1979f.

3 Per una dettagliatissima biografia di Raffaele Pettazoni si rimanda a quella redatta da Mario Gandini sul periodico «Strada Maestra».

4 Cfr. MONTANARI 2006; da ultimo cfr. SEVERINO 2009.

5 Egli era risultato primo davanti a E. de Martino e U. Bianchi. Il concorso portò all'istituzione di due nuove cattedre di Storia delle religioni, a Cagliari (de Martino) e a Messina (Bianchi).

l'aveva più o meno istituita in Italia, e ne era stato fino ad allora l'unico esponente di rilievo internazionale, detenendone peraltro, lo si è visto, la prima cattedra stabile nelle università italiane. B. cercò di definire le premesse, la fisionomia, i confini e i criteri metodologici propri alla Storia delle religioni, e ciò anche più di Pettazzoni, per cui il metodo era piuttosto *implicito* nella ricerca.⁶

Tale sforzo era acuito anche dal personale travaglio dello studioso: egli, nato a Budapest da padre fiumano e madre ungherese, si era formato scientificamente in Ungheria con maestri quali András Alföldi e Károly Kerényi, laureandosi con quest'ultimo nel 1937.⁷ Necessariamente il suo metodo fu improntato a quello vigente in terra magiara, essenzialmente quello di Kerényi. Il problema è che esso presentava delle differenze insanabili con il metodo cui si richiama Pettazzoni:⁸ tra le altre la presenza di categorie e concetti presupposti come universali, dunque a-storici, quali «solare», «lunare», «tellurico», «cosmico», o «Grundintuition» («intuizione di fondo»), «Idee an sich» («idea in sé»), etc.⁹

Questa fase di passaggio porterà il B. ad una costante riflessione sulla metodologia propria alla prospettiva di Pettazzoni, abbracciata in modo consapevole. Cruciali in questo senso saranno gli anni '50: primo lavoro del «nuovo corso», sono le *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, del 1955,¹⁰ nel quale tuttavia permangono delle tracce del “vecchio” B. (una su tutte la centralità del tema delle «origini»). L'anno successivo avrà luogo il definitivo distacco dal primo maestro Kerényi, con una recensione molto critica dell'opera di lui *Umgang mit Göttli-*

6 BRELICH 1979c, 123; cfr. LANTERNARI 1979, 14; NANINI 2004, 5: «Brellich è, per certi aspetti, il vero fondatore della “Scuola Romana”, se non altro perché a lui appartiene il duro e oscuro lavoro di costruzione di un'identità in senso lato “storicistica” che, per quanto messa in dubbio – in primis da lui stesso –, rimane tutt'oggi come punto fermo nello studio scientifico della religione a livello nazionale e internazionale».

7 La tesi, dal titolo *A Triumphator*, aveva per oggetto il trionfo romano. B. aveva redatto in precedenza un'altra tesi sotto la direzione dell'Alföldi, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano*, pubblicata nel 1937 nelle «Dissertationes Pannonicae» (I. 7), collana diretta dall'Alföldi, destando un certo interesse tra gli studiosi: Franz Cumont in un suo soggiorno a Roma volle incontrare il promettente giovane. Quanto ai rapporti Brellich-Kerényi si segnala la prossima pubblicazione del carteggio tra i due nella Collana di Editori Riuniti University Press “Opere di Angelo Brellich”.

8 Emblematica in proposito la recensione di Raffaele Pettazzoni alle opere di B. *Die geheime Schutzgottheit von Rom e Vesta* (qui BRELICH 1949a e BRELICH 1949b). Scrive in proposito B.: «Pettazzoni stesso che ne aveva letto anche il manoscritto, dimostrando interesse per alcune parti – ne prese le distanze, con una recensione (...) cortese e ponderata che, dopo apprezzamenti e critiche di fondo che ora mi sembrano giuste per l'essenziale (...), si concludeva con una specie di monito personale, elegantemente espresso, ma ugualmente indicativo di un incipiente deterioramento dei nostri rapporti (ottimi durante e immediatamente dopo la guerra): in sostanza, se io non mi adeguavo al suo indirizzo, la nostra stessa «collaborazione» accademica era in pericolo» (BRELICH 1979a, 36). Sulla ricezione delle due opere presso la comunità scientifica, cfr. FERRI 2010a, cap. V.

9 Sulla fase di passaggio tra le due metodologie da parte di B. cfr. MONTANARI 2010b; FERRI 2010a, cap. V.

10 BRELICH 2010³, 29; cfr. BRELICH 1979a, 54–57.

*chem.*¹¹ La strada era aperta per la fase più matura, nell'ottica della metodologia poi sempre seguita e difesa dal B.

I punti fondamentali che caratterizzano la concezione che lo studioso ebbe della disciplina, e di conseguenza della c. d. "Scuola di Roma"¹², che ne seguì e cerca tuttora di seguirne l'insegnamento, sono fondamentalmente due: il primo è l'approccio prettamente storicistico, nel senso del «carattere irriducibilmente storico di ogni formazione religiosa»¹³; inoltre fondamentale è l'impiego nella ricerca della comparazione storico-religiosa, sostenuta da un adeguato studio dell'etnologia.¹⁴ Analizzeremo tra breve i due punti. Ma prima c'è da definire meglio la natura dell'oggetto studiato: la religione.

Come afferma B., la Storia delle religioni «non è la storia dell'inesauribile varietà di comportamenti, idee, reazioni, sentimenti, credenze, esperienze religiosi»; tale concezione «confonderebbe la religione con la religiosità, trascurando l'essenziale aspetto *istituzionale* della prima»¹⁵. Ogni religione è composta infatti da un «complesso di istituzioni che (...) si conservano indipendentemente dalla sempre varia e mutevole religiosità degli individui».

Quanto allo stesso concetto di religione, B. è dell'avviso che si possano chiamare «religioni» «quei complessi di istituzioni, credenze, azioni, forme di comportamento e organizzazione mediante la cui creazione, conservazione e modifiche adeguate a nuove situazioni, singole società umane cercano di regolare e di tutelare la propria posizione in un mondo inteso come essenzialmente non-umano, sottraendone, investendo di valori e includendo in rapporti umani quanto ad esse appare d'importanza esistenziale»¹⁶. Naturalmente il nostro concetto di religione è esso stesso un prodotto storico occidentale e influenzato strutturalmente dal Cristianesimo,¹⁷ le cui componenti principali – delle *credenze*, dei *riti*, un *comportamento*, un *personale specializzato* – non sono allo stesso tempo (tutte) presenti in un'altra "religione", o non la esauriscono, oppure non si prestano neanche a confronti, se non al prezzo di inevitabili forzature.¹⁸

Le credenze religiose hanno un ruolo fondamentale che «a differenza delle altre profane, consiste (...) nel garantire al gruppo umano il controllo su ciò che altrimenti apparirebbe incontrollabile, sottraendo la realtà alla sfera disumana della casualità e conferendole un significato umano»¹⁹. In questo tentativo di

11 BRELICH 1956, 1–30; BRELICH 1958, 364–365, BRELICH 1979a, 62–64. In realtà tale recensione aveva in origine un'intenzione di "apertura", piuttosto che di "rottura", come ha ben messo in evidenza SPINETO 2003, 399 sgg., in base alle lettere contenute nell'epistolario di Kerényi.

12 BRELICH 2002; NANINI 2004, 6 sgg.

13 BRELICH 2002, 141.

14 Cfr. BRELICH 1960; BRELICH 2002. Circa la comparazione nei lavori di B., cfr. BRELICH 1960, 63–119; LANCELLOTTI 2005; FERRI 2010b. Si veda inoltre il numero monografico dedicato al tema, a cura di G. Filoramo e N. Spineto, del periodico «Storiografia» (6, 2002).

15 BRELICH 1960, 84; CFR. BRELICH 1979c, 128.

16 BRELICH 1966, 66.

17 *Ibid.*, 4 sgg.; cfr. BRELICH 1985, 202–203; SABBATUCCI 2000, 286.

18 BRELICH 1979e, 140 sgg.

19 *Ibid.*, 156.

esercitare un controllo su tutto ciò che appare incontrollabile si ricorre spesso alla personalizzazione e all'antropomorfismo²⁰. Tali procedimenti favoriscono e consentono all'uomo di entrare in relazione più facilmente con gli esseri sovrumani, ma anche di comprendere meglio il mondo circostante: «esprimere in forme umane tutto ciò che circonda l'uomo e determina il suo destino, significa contemporaneamente due cose: il mondo, pur senza perdere nulla della sua sovrumana potenza e grandezza, appare più comprensibile, più trasparente, meno informe e mostruoso; allo stesso tempo l'uomo, ritrovando le proprie forme nel mondo non-umano, acquista non solo un maggior senso di sicurezza e confidenza con la realtà, ma anche una maggiore dignità, poiché riconosce sé stesso come simile agli dèi che reggono l'universo»²¹.

Tutte queste considerazioni, riflesso del costante impegno di B. alla valutazione del rapporto tra "religione" e "religioni", lo portano senz'altro ad affermare che non esiste "la" religione: «è inaccettabile la posizione di coloro che considerano le religioni storiche come semplici varianti "della religione", cioè, nei fatti come forme più o meno snaturate e deformate dell'unica vera religione determinata dalla realtà oggettiva trascendente»²². La religione «non è stata (e non è, dove esista e funzioni) – mai e in nessun luogo – un 'dato di fatto', né piovuto dal cielo per rivelazione né congenito alla natura umana né insito in una certa forma culturale, un dato di fatto di cui cambino solo, quasi secondariamente o casualmente, le forme superficiali, ma sempre e dovunque, come la cultura stessa, creazione continua»²³. Anche le c. d. "religioni universalistiche" non possono essere comprese al di fuori di determinate configurazioni culturali.²⁴

Veniamo al primo pilastro dell'impostazione metodologica condivisa da B. Si è parlato di processi storici: essenziale importanza acquista dunque lo studio della storia che prescindendo da qualsivoglia scivolamento nell'arbitrario o nel metafisico. La Storia delle religioni non deve allontanarsi dall'approccio storicistico: di qui le nette prese di posizione del B. nei confronti di quegli orientamenti che, secondo lo storicismo, deformerebbero la storia alla luce di schemi predefiniti o preconetti e di quelli che, cosa ancor più grave, pretendono di basarsi su presupposti più o meno scopertamente fideistici o *a priori* astorici.

B. nello specifico definisce lentamente un orientamento metodologico che definisce storicista, nel corso di una costante polemica nei confronti di posizioni di metodo, rispetto alle quali distingue le proprie per opposizione e negazione, stabilendo un nuovo orientamento sulla base di ciò che a suo avviso non si poteva più essere. Tra le posizioni verso cui il B. appuntò le sue critiche vi sono: evolucionismo, strutturalismo, monoteismo primordiale, fenomenologia religiosa, il

20 Cfr. *infra*, cap. 11.

21 BRELICH 2007, 59; cfr. SABBATUCCI 2000, 296: «gli dèi sono gli strumenti logici con cui una religione politeistica "pensa" la realtà».

22 *Ibid.*, 138.

23 BRELICH 1969, 9; cfr. LANTERNARI 1997, 87: «per comprendere le radici di un fenomeno nelle sue componenti *religiose* non è possibile trascurare molti altri aspetti e problemi riferibili alle componenti *extra-religiose*»; MASSENZIO 1997, 520.

24 BRELICH 1979h, 242–244.

concetto di *homo religiosus*, psicologismo, contro le quali applica spesso la categoria critica cosiddetta dell'irrazionalismo.²⁵

In opposizione a tutti questi orientamenti il B. ribadisce e sottolinea come l'impostazione sottesa allo studio scientifico delle religioni debba essere rigorosamente storicistica. Il fatto di riconoscere qualcosa di immutato nell'umanità, anch'esso tuttavia «*costituito storicamente* in epoche estremamente remote», non deve far «recedere neanche di un passo dallo storicismo: l'indirizzo non dipende dalle teorie "ultime" che sono probabilmente piuttosto le sue proiezioni e che restano (...) indimostrabili»²⁶. In realtà non si è mai trovata una struttura unica che caratterizzi tutte e solo le religioni, ma se anche per assurdo la si trovasse, essa andrebbe comunque ricondotta esclusivamente alla storia.²⁷

Di qui la critica, a volte sottesa, a volte meno, anche a chi riteneva che lo storicismo costituisse solo «un'opzione filosofica, cioè un preconconcetto (leggi: non meno ingiustificato e scientificamente compromettente dei preconconcetti fideistici)»²⁸, per cui il B. ribatteva che, comunque, «al mestiere dello storico l'"opzione" storicista" è "più confacente di ogni altra: lo storico, in quanto tale, 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»²⁹.

Volendo spingerci ancora più in là: «anche se noi riteniamo che una determinata religione sia quella 'giusta' e le altre erranee, restiamo sempre davanti al compito storico di spiegare come in una civiltà si sia costituita o diffusa la 'giusta' religione, e come nelle altre (...) religioni 'false'; a questa questione storica non risponde – dal punto di vista scientifico – neppure la tesi della 'rivelazione', perché rimarrebbe sempre da chiedersi perché la rivelazione sia stata accolta da una parte dell'umanità e non da altre parti di essa»³⁰.

Di conseguenza: «dal punto di vista storico è irrilevante se una credenza sia 'giusta' o 'sbagliata'»³¹; «anche lo storico credente, finché studia la storia delle

25 Per una più esauriente disamina degli argomenti prodotti dal B. contro questi orientamenti, cfr. FERRI 2010a, appendice.

26 BRELICH 1979g, 212.

27 BRELICH 1966, 4; BRELICH 1979h, 249; per le recenti riprese dell'orientamento fenomenologico, cfr. XELLA 2003, 232–239.

28 Sulla peculiare «opzione» di E. de Martino, cfr. BIANCHI 1970, 165–166.

29 BRELICH 1979g, 207. Cfr. LANTERNARI 1997, 78: fenomenologia e teologia operano «assumendo i fatti religiosi nella loro astrazione, staccati dalla storia culturale, sociale, politica entro cui sono calati»; DE MARTINO 1953–1954, 21: «la storia del sacro cede il luogo ad una più o meno dissimulata storia sacra»; DE MARTINO 1957: 90: «con ciò la storia delle religioni entra in un non componibile dissidio con la teologia, fondata invece sull'opposta persuasione che all'inizio del processo ierogenetico non sia l'uomo storico, ma Dio»; GASBARRO 1988, 297: «ci possono essere in una cultura fenomeni etichettabili dallo storico come metastorici (...), ma una cosa è leggere questi fenomeni come manifestazioni-concretizzazioni di un noumeno ontologicamente o teologicamente presupposto come vero e reale, un'altra è guardare ad essi come ad invenzioni culturali completamente umane».

30 BRELICH 1966, 7.

31 *Ibid.*

religioni, deve sapere prescindere dalla propria fede, perché non appena introduce nell'interpretazione di un fatto religioso fattori sovrumani (...), egli rinuncia al mestiere dello storico, che è quello di cercare di rendere conto delle ragioni umane che hanno prodotto un fenomeno culturale, un evento, una situazione, ecc.»³².

La religione va studiata *nella* storia e *solo* in essa. In definitiva – schematizzando – da una parte vi sono «coloro per i quali niente di essenziale è mai cambiato, può cambiare o deve cambiare il mondo; tutto è deciso sin da sempre», da quando, a seconda delle posizioni, Dio ha creato il mondo e l'uomo o comunque da quando quest'ultimo esiste; dall'altra parte «stiamo noi, stanno coloro per i quali la partita è aperta, per i quali c'è stata, c'è e ci sarà storia», per i quali «l'uomo di oggi non è proprio quello di sempre e nemmeno quello di una generazione fa e per i quali il domani dell'uomo dipende anche da ciò che sta già facendo»³³.

I due campi vengono ad essere di conseguenza, secondo questo schematismo, uno «sia pur inconsciamente religioso o teologico e l'altro integralmente laico; uno sostanzialmente conservatore (...) e l'altro impegnato nel presente e aperto al futuro»³⁴. E allora anche l'«opzione» diventa «storica»: «anche questa posizione genericamente umana mi appare inseparabile dalla posizione dello storico: preferisco d'aver “scelto” così, perché nello stesso *poter* scegliere trovo la giustificazione della mia posizione: non tutto è determinato sin da sempre, se io posso ancora scegliere. La storia sta, appunto, in scelte»³⁵.

Dunque *perché storicismo?* «Basta la semplice risposta: perché solo lo storicismo risponde ai *fatti obiettivi*»³⁶. Ma allora *quale storicismo?* «Lo storicismo che noi contrapponiamo a ogni indirizzo antistorico, si fonda anzitutto sul fatto obiettivo del continuo (...) mutare delle culture e sul riconoscimento che esso dipende dalle forze creative delle società umane, che si esplicano nelle varie forme della conservazione e dell'innovazione. Questo storicismo prescinde da ogni presupposto metafisico (...) e si realizza nell'individuare i fattori che mettono in grado, di volta in volta, di procedere alla scelta di una soluzione culturale. Esso mira a comprendere la novità e la portata di ogni siffatta soluzione mediante il confronto

32 BRELICH 1979h, 249–250; si vedano inoltre le riflessioni del B. all'indomani del famoso congresso dell'*IAHR* del 1960, tenutosi a Marburgo: BRELICH 1979d (cfr. la posizione di Werblowsky riferita in SCHIMMEL 1960; SHARPE 1986², 276–278; per tutti gli sviluppi istituzionali successivi, STAUSBERG 2008). Cfr. PETTAZZONI 1959, 10: voler affiancare alla religione un altro valore oltre a quello culturale – quindi umano – assegnandole un “valore autonomo”, porterebbe a voltare le spalle all'idea di svolgimento, che è invece «al centro del pensiero storicistico»; SABBATUCCI 2000, 128–129, «Fare storia delle religioni secondo l'insegnamento di Pettazzoni, significa accettare la sua problematica e il relativo metodo di ricerca, per cui storia religiosa e storia politica sono un tutt'uno: sono storia culturale».

33 BRELICH 1979g, 209; cfr. tuttavia CASADIO 2005, 4046: «In stark opposition to phenomenology and any other irrationalist approach, Brelich stresses the omnipresence of history as a factor of total explanation, a concept that in his illusory persuasiveness is clearly conditioned by a positivist mentality». Sulla risoluzione senza residui nella storiografia, come linea metodologica che unisce Brelich-de Martino-Sabbatucci si veda SEVERINO 2009, 129–130.

34 BRELICH 1979g, 209–210.

35 *Ibid.*, 210.

36 *Ibid.*, 218.

con la situazione precedente e con altre soluzioni scelte in situazioni analoghe (...) da altre società: donde la sua dimensione comparativa da cui nessuna storiografia può prescindere sotto pena di esaurirsi in mera cronaca locale»³⁷.

Seconda componente essenziale del metodo storico-religioso è la comparazione. Come ebbe modo di affermare Pettazzoni: «la natura è il mondo della necessità; la storia è il mondo della libertà, e quindi della varietà, e quindi della comparabilità»³⁸.

Il metodo comparativo si esplica quindi immancabilmente *nella* storia: «La ricerca del comparabile diventa anzitutto ricerca delle ragioni storiche cui la comparabilità è dovuta: ma poi, rendendosi sempre più lucidamente conto del fatto che comparabilità non significa *mai* identità, il comparativista si trova anche di fronte al compito di individuare le ragioni, ugualmente storiche, per cui le formazioni comparabili non si riducono a questo loro aspetto, ma sono anche risultati di singoli, unici e irripetibili processi creativi, risolutori di situazioni in ogni caso differenti»³⁹. Tanta è l'importanza della comparazione per il B. da spingerlo ad affermare che «fuori del comparativismo, la storia delle religioni non è nulla, non esiste»⁴⁰.

Tale impostazione è nel B. cosciente e compiuta, come si è già avuto modo di notare poco sopra, a partire dalla sua opera *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (1955). Nella prefazione alla seconda edizione del volume (1976), egli afferma: «lo scopo stesso della comparazione – anziché l'appiattimento e la generalizzazione, – è precisamente l'individuazione di quanto in ogni formazione culturale è irripetibilmente specifico, ma che senza lo sfondo comparativo apparirebbe – oltre che inafferrabile – privo di rilevanza storica»; inoltre essa «non deve operare illazioni sull'oggetto specifico della ricerca, presumendo che quanto esiste altrove, debba necessariamente esistere anche in esso»⁴¹.

La comparazione è il «filo di Arianna» della Storia delle religioni, a patto però che sia *storica* (individuante): «non, cioè, una comparazione orizzontale e sterile di fenomeni, bensì comparazione di processi storici; non comparazione intenta a livellare e a ridurre, bensì a differenziare e a precisare, onde cogliere, oltre che le trame fondamentali comuni, le irripetibili soluzioni creative concrete»⁴². Infatti «nella ricerca storica (...) non si ha bisogno di scoprire e tener presente ciò che ci è di comune tra diversi fenomeni (...), ma anche di osservare scrupolosamente quanto, sullo sfondo di ciò che è comune tra di essi, distingue un fenomeno dall'altro»⁴³.

Nel procedere alla comparazione e alla valutazione della specificità di una cultura, va sempre tenuta a mente la polarità tra *conservazione* e *innovazione*,

37 *Ibid.*, 222.

38 PETTAZZONI 1959, 11.

39 BRELICH 1979f, 195.

40 *Ibid.*, 196; sul metodo comparativo di B. cfr. in generale LANCELLOTTI 2005; FERRI 2010b; per una storia degli studi, cfr. PETTAZZONI 1959; RIES 1996.

41 BRELICH 2010³, 32.

42 BRELICH 1979c, 129.

43 BRELICH 1969, 16; cfr. SABBATUCCI 2000, 100.

«due aspetti del medesimo processo, perché nessuna religione, come nessuna civiltà crea *ex nihilo*, mentre d'altra parte anche la 'pura' conservazione richiede sempre nuovo impegno nel continuo mutare delle condizioni»⁴⁴. Infatti «ogni prodotto culturale, finché vive (ma neanche per la sua morte si può stabilire un istante preciso), è, in ogni momento della sua esistenza, contemporaneamente conservazione e innovazione creativa»; ancora, «anche la conservazione può avere un aspetto creativo nello sforzo di salvare valori antichi in condizioni mutevoli, mentre anche l'innovazione, oltre ad avere necessariamente la propria base nella tradizione, può anche consistere nel ripresentare questa in forme adeguate alle nuove condizioni – ciò che non esclude, ma integra soltanto, l'aspetto inerte e vuoto della conservazione e quello originale e creativo dell'innovazione»⁴⁵.

Nell'esame degli elementi oggetto dei due processi, B. preferisce parlare di «riplasmazioni», piuttosto che di «relitti» o «sopravvivenze» (i *survivals* della vecchia antropologia evoluzionistica). Egli si serve del funzionalismo⁴⁶ ma, colmandone la grave lacuna del disinteresse per il *processo* storico, preferisce sottolineare la funzione *attiva* che tali elementi rivestono in una data società: essi sarebbero cioè stati «riplasmati» per assolvere ad una nuova funzione, e anzi proprio perché conservano un'utilità sono stati riadattati e trasmessi.

Al criterio funzionalista di sopravvivenza, secondo il quale niente sopravvive che non trovi una funzione nuova, B. affianca quello della *variazione d'importanza*, per cui ciò che era prima fondamentale viene marginalizzato, ma non per un'incapacità intrinseca al «relitto», quanto piuttosto a causa del particolare sviluppo che la civiltà ha inteso darsi, senza dimenticare che qualsiasi retaggio è suscettibile di trasformazione. In quest'ottica è di gran lunga più utile «esaminare – e questo si può fare solo attraverso la comparazione – quali retaggi primitivi, reinterpretati, abbiano funzionato da punto di partenza per la formazione di idee, tradizioni, istituzioni religiose nuove; essi gettano nuova luce sulle origini concrete e non solo su quelle genericamente qualificabili come "primitive"»⁴⁷. Invece di conservare o respingere il concetto di «relitto», B. «tenta dunque di considerarlo alla stregua di una "variabile concomitante" quale che sia il livello col quale essa possa interagire»⁴⁸.

L'evento «culturale» va analizzato dunque secondo due aspetti: «se e nella misura in cui esso dipende da fattori culturali (...) e nella misura in cui esso suscita reazioni culturali»⁴⁹. Il metro da usare è quello «delle conseguenze storiche,

44 BRELICH 1969, 9; cfr. BRELICH 2002, 149–150.

45 BRELICH 2002, 150; cfr. BRELICH 1979h, 253; LANTERNARI 2005, 8.

46 Per cui cfr. MONTANARI 2001, 51 sgg.

47 BRELICH 1979e, 180; cfr. MONTANARI 2001, 61. Cfr. inoltre BRELICH 1979a, 47, a proposito della prospettiva folklorica incentrata sulle «sopravvivenze pagane»: «sebbene da allora [*scil.* BRELICH 1953–1954] non mi sia più occupato di fatti folkloristici, altri studi hanno piuttosto rafforzato, anziché fugare, il mio sospetto che nel folklore attuale spesso non tanto «sopravvivano» – «scaduti» – fenomeni delle civiltà «egemoni» antiche, quanto piuttosto ciò che anche sotto queste era già folklore (...). E allora è giustificato – entro certi limiti (...) – operare con il concetto della «continuità» al posto di (o accanto a) quello della «sopravvivenza».

48 MONTANARI 2001, 62.

49 BRELICH 1979g, 220.

della misura in cui essi incidono sulla storia»⁵⁰. La cultura va considerata come un continuo processo di *azione* e *creazione*: «perciò nella storia c'interessa ciò che una cultura – nata da precedenti, in un particolare ambiente, attraverso particolari vicende – ha *fatto* di ciò che possedeva in partenza e, in ogni momento della sua storia ha continuato a *fare* di quello che precedentemente aveva fatto. E ciò si comprende solo in base alla conoscenza di quanto, di volta in volta, costituiva i presupposti delle sue creazioni»⁵¹.

In ciò gioca un ruolo fondamentale anche il concetto di «tradizione», che in varia misura tende a conservare e a cristallizzare il nucleo di un sistema religioso; va osservato quindi che «se non si comprende il fondamento, vale a dire l'origine storica del più antico sistema tradizionale, non si comprende neppure, in primo luogo, la sostanza stessa della religione; inoltre, non si è neppure in grado di affermare il senso o di valutare la portata delle innovazioni che modificano il sistema tradizionale»⁵². «Ogni acquisizione – propria o mutuata dall'esterno – modifica la cultura di una società, provocando reazioni a catena che si susseguono tra i due poli rappresentati dall'integrazione dell'elemento nuovo, da un lato, e dall'adattamento della tradizione ad esso, dall'altro»⁵³.

La comparazione storico-religiosa in questo dimostra pienamente la sua validità quando «tende alla massima puntualizzazione raggiungibile del processo creativo da cui il singolo fenomeno studiato è scaturito nel seno di una società determinata dal suo immenso passato e pressata o stimolata dal suo presente, come ogni società umana è sempre ma in sempre diverse condizioni». In definitiva, essa deve diventare «una *dimensione interna* comune a ogni ricerca»⁵⁴.

La comparazione inoltre, non isolando i fenomeni ma considerandoli nel loro contesto storico, consente di verificare che, almeno nella documentazione storico-religiosa in nostro possesso, non esistono creazioni “pure”: «non conosciamo neanche un solo caso di creazione assoluta, priva di ogni aspetto tradizionale – perfino le religioni “fondate” (...) si attaccano per molti versi a tradizioni preesistenti, spesso a quelle stesse che per altri versi combattono (...) – mentre d'altra parte non conosciamo nessuna tradizione puramente passiva, priva di momenti creativi»⁵⁵. In questa prospettiva, cioè con l'accento ai processi creativi e perciò – non lo si ripeterà mai abbastanza – culturali, nessuna religione appare, come un blocco immutato nei secoli, ma, come ad esempio la religione greca, «un incessante divenire creativo, cioè storia»⁵⁶.

La straordinaria innovazione del metodo storico-comparativo «avrebbe insegnato a qualsiasi studioso di scienze religiose a tenere conto, dinanzi a qualunque civiltà religiosa antica o moderna, della necessità di ricercarvi segni tardivi o lasciti spontanei di elementi di derivazione da arcaici caratteri “primitivi”: autenti-

50 *Ibid.*, 221.

51 BRELICH 2002, 163

52 BRELICH 1979e, 179.

53 *Ibid.*, 175–176.

54 BRELICH 1979f, 196.

55 BRELICH 1979b, 117.

56 BRELICH 1969, 9.

camente riconoscibili o alterati nel corso dei mutamenti di tempo e di condizioni»⁵⁷. Una delle preoccupazioni più vive in B. è infatti quella di «superare la vecchia tendenza di una storiografia retrospettiva («a rovescio») che cerca solo i presupposti e i precedenti del dopo, per impostare invece una storiografia prospettica, la quale colga le direttrici e i significati delle forze creative, volte verso il nuovo e il peculiare di ogni civiltà religiosa, in ogni sua fase»⁵⁸.

Prendere coscienza della capacità creativa di *ogni* umanità «ci restituisce la libertà e l'autonomia del soggetto pronto a rifiutare il “dato” e a impegnarsi nel porre nuovi valori»⁵⁹. In questa prospettiva ci si figura uno studioso che si svincola così da dogmi di ogni sorta, anche solo disciplinari: «non esiste *una* verità storica; ogni cultura crea le proprie verità storiche, ma queste non per questo sono arbitrarie, soggettive, prive di valore, bensì sono prodotti coerenti di quel continuo – e irreversibile – processo che è la storia culturale stessa»⁶⁰. L'opera di B. perciò incessantemente «manifesta il suo significato in riferimento all'idea-guida secondo la quale la creatività umana è il solo motore della storia»⁶¹.

Alla luce delle considerazioni appena svolte non è possibile sottovalutare quanto una corretta definizione e un corretto uso della comparazione stessero a cuore al B., che non mancò di far calare implacabilmente la sua scure censoria ogni qual volta ritenne che essa fosse usata in modo improprio o forzato come ad es. il comparativismo di matrice evolucionistica, interessato solo al recupero delle analogie⁶² o l'utilizzo che della comparazione faceva la fenomenologia⁶³: a diffe-

57 Lanternari 2005, 7.

58 LANTERNARI 1979, 15; talvolta anche in B. l'idea di «svolgimento» conserva degli elementi di stampo evolucionistico, come ad esempio in *Paides e Parthenoi*, in cui l'introduzione etnologica di oltre cento pagine «validissima se considerata in sé», è però «funzionale al resto della ricerca solo se si ammette un'equiparazione, a fini comparativi, del «primitivo» (le iniziazioni tribali moderne) al «primordiale» (le iniziazioni preistoriche in Grecia)»: MONTANARI 1993a, 99. Residui di evolucionismo sussistono più in generale nel metodo di B.: MONTANARI 2001, 59–60. Va sottolineato inoltre come il Nostro si sia poco giovato del lavoro di Lévi-Strauss e della sua critica all'evoluzionismo: cfr. ad es. MASSENZIO 1997, 512 sgg. sulla critica lévi-straussiana all'interpretazione evolucionistica del rapporto magia/scienza e sull'analisi del legame tra magia e mitologia.

59 BRELICH 1979f, 196.

60 BRELICH 1968, 136. Cfr. LANTERNARI 1997, 74.

61 MASSENZIO 2006, 12.

62 MASSENZIO 2006, 11; cfr. PETTAZZONI 1959. Per B. l'indirizzo evolucionistico sarebbe «sorprendente» poiché invece di cercare «un qualsiasi ‘evolversi’ delle idee religiose, esso punta tutta la sua attenzione su quanto (...) non si ‘evolrebbe’ affatto, ma rimarrebbe presente, in forma di ‘sopravvivenze’», con ciò da una parte svalutando l'“evoluzione” «mostrandone soprattutto l'incapacità sia di assorbire sia di eliminare i residui di fasi precedenti», dall'altra «anche gli elementi derivati dalle fasi storiche più antiche, considerandole – anziché come fermenti sempre vivi – come corpi estranei, fossilizzati o sclerotizzati»: BRELICH 1969, 49; cfr. BRELICH 1979e, 169–170.

63 Avendo quale fine ultimo quello di giungere a pretesi archetipi generalmente umani, validi *ab ovo* e fuori dal tempo, di fatto essa «sottrae la religione alla storia e contemporaneamente alla sfera umana» (BRELICH 1979c, 130). La differenza con lo storicismo è quindi radicale: laddove questo di ogni singola formazione religiosa cerca di individuare ciò che vi è di specifico e di nuovo, «per la fenomenologia, la comparazione serve a delineare ciò che tra formazioni

renza di essi, «il metodo della comparazione storica aiuta a cogliere l'originalità di ciascuna religione. Esso consente di comprendere il meccanismo di un tipo particolare di processo creativo – la creazione religiosa – che tanta parte ha avuto nella storia dell'umanità. Alla luce della comparazione storica le religioni rivelano, dunque, la loro essenza e la loro dignità e si collocano tra le forme in cui l'uomo manifesta il suo modo di essere, che è sempre un modo creativo, cioè un vivere storicamente»⁶⁴. Così come va criticato l'uso errato della comparazione, allo stesso modo inoltre si deve biasimare la totale mancanza di tale dimensione nella ricerca.⁶⁵

Per quanto la comparazione sia vitale per il nostro campo di studi, non va dimenticato comunque che essa «*di per sé* non è una scuola, non è un indirizzo, non è nemmeno una tecnica, è soltanto un mezzo che può esser impiegato con varie tecniche e al servizio di vari ordini di ricerca di varie finalità»⁶⁶. Storia e comparazione non sono un accessorio, ma l'essenza stessa della Storia delle religioni e del suo metodo: «di metodo *storico-religioso* ce n'è uno solo (...): quello fondato sulla *comparazione* e tendente a interpretazioni *storiche*»⁶⁷.

In quanto disciplina storica, la Storia delle religioni si rivela estremamente utile anche per indagare le «modalità di rappresentazione» sottese ad un dato evento e il rapporto tra «fonti dirette», legate alla cultura materiale, e fonti letterarie,⁶⁸ o, per dirla più in generale, tra storia e mito (o anche mitizzazione della e

storiche diverse vi è, malgrado ogni diversità, di strutturalmente comune» (BRELIICH 1979d, 136; cfr. LANTERNARI 1997, 75). Se si segue questa linea di pensiero, di conseguenza si riesce a dire che la comparazione nell'orientamento fenomenologico non avrebbe neanche molto senso, visto che esso non potrebbe spiegare come «malgrado ogni "bagaglio" precostituito – di un tipo o dell'altro – ogni singola civiltà della storia umana abbia saputo *farne* qualcosa di diverso» (BRELIICH 1979g, 212).

64 BRELIICH 1979e, 182.

65 Nella prefazione a *Paidés e Parthenoi*, B. afferma che l'opera «intende mostrare [*scil.* ai classicisti] che nessun problema riguardante aspetti religiosi delle civiltà antiche può trovare soluzione finché è posto nella prospettiva limitata della *Altertumswissenschaft*, mentre al solo contatto di un pensiero comparativistico i dati cominciano immediatamente a parlare un linguaggio nuovo e a rivelare significati insospettati» (BRELIICH 1969, 9; cfr. BRELIICH 1972b; SANTI 2004). Anzi, con un procedimento analogo a quello usato dai filologi per colmare le lacune di un testo frammentario mediante il confronto con testi simili, anche la comparazione può integrare «filologicamente» i singoli fatti religiosi lacunosamente documentati alla luce di altri contesti religiosi (BRELIICH 1958, 21). Inoltre, soprattutto per quanto riguarda la mitologia, «la comparazione può servire da mezzo di controllo e di garanzia atto a rettificare le costruzioni chiamate a vita dal metodo filologico»; infatti è noto che «l'epoca della documentazione di un mito o di una variante d'un mito non decide sull'epoca del mito stesso». Altra osservazione importante è che anche se avessimo una documentazione sufficientemente antica e abbondante che ci «permettesse di riconoscere i *dati di fatto* relativi al processo di formazione del fenomeno studiato, la comparazione non sarebbe meno necessaria ai fini dell'*interpretazione*, per la semplice ragione che un *unicum* (...) non può essere oggetto di conoscenza scientifica; il suo significato potrebbe esser tutt'al più "intuito", ma mai accertato con un minimo di attendibilità» (*Ibid.*).

66 BRELIICH 1979c, 127.

67 BRELIICH 1979d, 133.

68 Cfr. in generale MONTANARI 1990a; MONTANARI 2009.

nella prima). Tale prospettiva si rivela particolarmente proficua nell'indagine delle religioni antiche: in relazione all'argomento della ricerca che seguirà ci riferiremo qui alla religione romana con un esempio tratto dalla narrazione liviana del decennale assedio di Veio.⁶⁹ Nel decimo anno di assedio della potente città etrusca viene eletto dittatore Marco Furio Camillo. Tra le varie iniziative volute dal celebre generale romano, per dare una svolta decisiva ad una situazione che sarebbe potuta diventare logorante, vi è l'ordine di costruire una galleria in direzione della rocca.

A tutta prima, lo scavo di un *cuniculus* sembrerebbe un particolare solo "tecnico", un dettaglio financo banale: esso cela invece una sorprendente e ricca stratificazione di tradizioni, momenti narrativi e dati storici. Anzitutto esso è collegato all'espiazione del prodigio relativo all'inconsueta crescita del livello delle acque del Lago Albano, espiazione necessaria, per concorde affermazione dell'oracolo di Delfi e dell'aruspina etrusca, alla conquista dell'odiata città etrusca. Altro elemento della «costruzione mitica» dell'evento è il parallelo effettuato dagli storici con la guerra di Troia: dopo dieci anni⁷⁰ Camillo, «novello Ulisse», grazie a uno stratagemma (il *cuniculus* come il cavallo) e assecondando il volere degli dèi, si impadronisce della statua di culto della divinità protettrice del luogo (Giunone Regina come il Palladio) riuscendo infine ad aver ragione dell'odiata città nemica; ulteriori e analoghi motivi sono costituiti dalla cattura dell'indovino (l'aruspice) e dai vari conflitti interni, sia tra «capi» che tra «ordini», prima del ricompattamento e dell'attacco finale.⁷¹

Ma la ricchezza di spunti adombrati dal riferimento al *cuniculus* non si ferma di certo qui: il Dumézil ha in proposito citato due tradizioni di matrice indo-europea, la persiana e l'irlandese, aventi la medesima struttura narrativa;⁷² un episodio simile esisterebbe anche per Roma, e si riferirebbe alla punizione del malvagio re di Alba *Aremulus*, *Allodius* o *Amulius*.⁷³

Ulteriore riferimento ben individuabile è quello relativo alle opere idrauliche e alla maestria degli Etruschi in questo campo.⁷⁴ Già Ettore Pais aveva proposto di

69 Liv. V 19, 10–11; V 21. Per la trattazione completa cfr. FERRI 2010a, cap. IV. Sulla guerra contro Veio, cfr. *infra*, cap. 4.

70 Inizialmente si pensa ad un anno solo (V 4, 11–12) ma si richiama ugualmente la guerra di Troia come esempio di assedio prolungato lontano dalla patria. Diod. XIV 82, 1 attribuisce alla guerra una durata di 11 anni.

71 Cfr. DUMÉZIL 1982, 196 sgg.: Agamennone-Achille, Agamennone-Tersite, Ulisse-Tersite, Camillo-Appio Claudio, patrizi-plebei.

72 DUMÉZIL 1973, 21–89. Entrambe vedono l'opposizione vittoriosa degli dèi delle acque, rispettivamente *Apam Napat* e *Nechtan*, per il tramite della forza esplosiva dell'elemento loro proprio, ad un antagonista, *Franrasyan* e *Boand*. Che l'episodio romano possa trarre le proprie origini anche dal patrimonio mitico indoeuropeo risulterebbe anche da un'analisi linguistica: *Nechtan* e *Nettuno* derivano dalla stessa radice **Nept-*.

73 Cfr. HUBAUX 1958, 140–142; cfr. DUMÉZIL 1973, 67–68; PASQUALINI 1996, 241; D'ARCO 1997, 144–145. Il diverso esito finale, per cui i Romani riescono a venire a capo del pericolo rappresentato dall'acqua, ha portato tuttavia il Briquel a proporre un parallelo più diretto, il racconto di Erodoto a proposito della presa di Babilonia da parte di Ciro: Her. I 189–190; BRIQUEL 1993, 173.

74 Cfr. BERGAMINI 1991; RAVELLI – HOWARTH 1988.

interpretare l'episodio del cunicolo di Veio ipotizzando che l'aruspice avesse indicato agli assediati una condotta praticabile.⁷⁵ Non si può infatti escludere che il racconto originario prevedesse che i Romani si fossero serviti di un cunicolo già esistente per risalire alla cittadella di Veio.⁷⁶

Questa breve digressione ha inteso mostrare quanto all'elaborazione della tradizione siano funzionali allo stesso tempo sia gli elementi «mitici», sia i c. d. *realia*, e di come sia invero non solo metodologicamente non corretto, ma anche azzardato, voler escludere gli uni a favore degli altri e viceversa: ognuno di essi è valido nella misura in cui rivela gli intenti e i motivi che stanno alla base del loro impiego, più o meno consapevole, da parte di un determinato autore. La vulgata deforma e arricchisce gli eventi, ma lo fa *anche* a partire da elementi reali, che partecipano alla «costruzione» del racconto annalistico.⁷⁷ La prospettiva storico-religiosa condivisa tra gli altri dal B. indaga tutti questi elementi ritenendoli ugualmente importanti ai fini dell'elaborazione mitica e/o storica – in misura variabile a seconda dei casi –, e considerandoli per questo tutti «storia».

Più nello specifico nel caso in questione si vuol intendere, sia che il tunnel sia stato scavato davvero da Camillo a Veio in quel preciso momento o da qualcun altro altrove e in un'altra epoca (e poi magari solo utilizzato dai *milites*), sia che costituisca invece un espediente o un *topos* letterario,⁷⁸ che in realtà esso è allo stesso tempo sia l'una che l'altra cosa, perché ogni «mattone» ha contribuito a costruire la leggenda e ogni variante di essa è significativa⁷⁹.

A posteriori è per noi allo stesso modo interessante e utile indagare i motivi alla base dell'elaborazione del singolo autore, sia esso Livio o Dionigi: nel primo caso, ad esempio, lo storico romano si sofferma sulla costruzione del cunicolo perché forse maggiormente a conoscenza di questa tecnica e del suo impiego, anche a scopo non bellico, magari anche per osservazione diretta, mentre nel secondo lo storico greco è portato ad effettuare il paragone con la piena del Nilo alla luce della sua sensibilità e delle sue conoscenze.⁸⁰

Una fusione tra elementi letterari e reali poteva avvenire anche interamente *nella* storia: illuminante in questo senso l'episodio relativo a Catone, legato di Acilio Glabrione in Macedonia, che riesce ad aver ragione dell'esercito di Antioco

75 PAIS 1928, 328 sgg.

76 Lo Scullard nota in proposito che la galleria tra Fosso di Formello e Fosso Piordo corre sotto il punto in cui è più probabile che si trovasse il campo romano (a NO), il solo relativamente piano dal quale la città poteva essere avvicinata, e che in questo punto le mura, erette verosimilmente in previsione di un attacco romano, erano costruite su alcuni cunicoli riempiti di terra e pietre: SCULLARD 1977², 281.

77 Cfr. MONTANARI 1990a, 36 sgg.

78 DE SANCTIS 1960², 136.

79 Cfr. BRELICH 1979a, 32: «non basta dimostrare di un episodio narrato dagli storici che esso non può essere avvenuto in quel modo; «sfatare le leggende» (...) è solo un primo passo per porre poi il problema della loro origine e del loro significato».

80 Per tutti i riferimenti si rimanda di nuovo a FERRI 2010a, cap. IV; per le differenti impostazioni di Dionigi e Livio, cfr. MONTANARI 1976, 21 sgg.

grazie al ricordo dalle letture di scuola del sentiero tenuto dai trecento di Leonida.⁸¹

La storiografia a Roma svolge anche una funzione che altrove è riservata al mito: «il racconto annalistico dell'incendio gallico», ad esempio, «quand'anche si dimostrasse *infondato* sul piano evenemenziale, non perderebbe il suo carattere *fondante*, che è tipico di ogni vero mito: esso orienta, giustifica, costruisce la storia ulteriore»⁸². L'idea romana della storia, se confrontata con altre tradizioni, come quella etrusca, «dimostra quanto poco separabili siano, in sede di costruzione di una vulgata, i processi «storificanti» da quelli «mitizzanti» e soprattutto quanto ambedue siano legati ad un «campo ideologico» di fondo che li impronta e per ciò stesso li distingue rispetto a dinamiche storiche di altre culture»⁸³; la mitizzazione romana è operata *nella* storia.⁸⁴

Si è parlato in proposito per Roma sia di «storificazione dei miti» che di «epopea»⁸⁵: il passaggio dall'epopea alla storia può essere osservato prestando attenzione a quelli che Sabbatucci definisce «cicli narrativi»⁸⁶. In Livio ad esempio, i «cicli» riguardanti l'istituzione della censura e l'introduzione di *concordia* ad opera di Camillo, collocati inoltre in un periodo storico che alla transizione dalla storia all'epopea si presta assai bene – dalla prima repubblica all'incendio gallico –, sarebbero scanditi secondo schemi che proprio da questo momento definiranno la trama narrativa delle gesta d'età repubblicana. Tra questi vi è lo schema fondamentale e originale della repubblica, il dissidio plebe-patriziato, insieme a numerosi altri:⁸⁷ «ogni elemento tende a perdere un valore oggettivo per divenire segno connotativo dell'unica realtà esistente: il processo evolutivo che attraverso la dialettica plebe-patriziato porta all'incremento di magistrature, di assemblee, di diritti, di divinità, della *libertas*, in una parola della *res publica*»⁸⁸.

L'epopea e la storia sono dunque commensurabili: «La seconda, come la prima, conserva le caratteristiche di un «discorso interno», che rimuove ogni alte-

81 Liv. XXXVI, 16.

82 MONTANARI 1990a, 40; cfr. MARTINI 2004, 26–27: «Anche se certe narrazioni rimangono non dimostrate dal punto di vista dei *realia* e pur se dovessero restare tali nel futuro, ne va sottolineato il carattere «fondante» pari a quello del mito e, di conseguenza, la loro «validità» storica: la registrazione di un avvenimento da parte del Pontefice così come il racconto di un annalista, nel momento in cui entrano a far parte della tradizione storica e si inseriscono nel patrimonio culturale, diventano «fondanti» ed acquisiscono valore di «fatto». Relativamente all'«archeologia delle rappresentazioni e dei comportamenti», cfr. AMPOLO 1983, 12; sui «modelli di comportamento» e le modalità di autorappresentazione da parte della *nobilitas* repubblicana, cfr. MONTANARI 2009.

83 MONTANARI 1990a, 33.

84 *Ibid.*, 34.

85 SABBATUCCI 1975, 18 sgg.; in diversa prospettiva cfr. DUMÉZIL 1973.

86 *Ibid.*, 31–60.

87 Ad es.: impersonificazioni sostitutive delle parti in conflitto (i nemici di turno – Fidenati, Veienti, Volsci, etc. – che subentrano nel ruolo dei patrizi o dei plebei), localizzazioni extraromane del conflitto (ad. es. Ardea) o della sua potenziale composizione (a Veio), etc. Cfr. MONTANARI 1986, 39.

88 MONTANARI 1986, 39–40.

rità, ogni lontananza, ogni sfondo mitico»⁸⁹; nella narrazione relativa al V e all'inizio del IV secolo «pratica fabulatoria e pratica storiografica appaiono interconnesse. In tal senso, ad es., Veio può interpretarsi, secondo la «storia», come un segno connotativo di un'anti-Roma, in cui l'elezione di un monarca sembra risolvere il conflitto fra consoli e *ordines*, proponendo uno pseudo-modello di «concordia»; o, secondo l'epopea, come una nuova Troia la cui espugnazione farà vendetta dell'antico assedio. Allo stesso modo, Camillo può significare, secondo la storia, lo strumento promotore della concordia fra patrizi e plebei e, secondo l'epopea, il prodigioso favorito della Mater Matuta, il *fatalis dux* che muore invitto dopo aver esercitato l'*imperium* quasi come un re. Interpretazione o, se vogliamo, dimensione fabulatoria e dimensione storica possono anche essere reciprocamente funzionali: se, ad es., la storificazione spiega come una concatenazione religiosa di concetti porti a Camillo, in quanto risolutore delle discordie, la fabulazione spiega perché proprio Camillo debba essere il promotore di concordia (e non, come sarebbe più ragionevole ma certo meno epico, un accordo fra le parti)»⁹⁰.

Naturalmente, «fabulazione e storificazione non devono essere intese come dimensioni irriducibili: non si tratta di cogliere lo storico nel leggendario (secondo i canoni della *Quellenforschung* positivista), ma di considerare, se mai, leggendaria tutta la produzione annalistica, non nel senso della sua irrealtà, ma in quello – caratteristico di un mito – della sua realtà di «racconto fondante», legittimato dalla natura religiosa della fonte narrativa: il collegio pontificale»⁹¹.

Ultimo elemento caratterizzante da tener presente in riferimento alla Storia delle religioni è la sua prospettiva “globale”. Ciò è un portato inevitabile della sua dimensione comparativa: se è vero che «ciò che crea le differenze tra le singole civiltà, è la loro *storia*»⁹², allora la comparazione, insegnandoci «a pensare in millenni e in decine di millenni e a non fermarci davanti alle barriere delle piccole storie locali o a quelle geografiche solo apparentemente invalicabili»⁹³, svela che la storia è una: «nulla come la comparazione perseguita su scala universale ci restituisce la visione dell'unità della storia»⁹⁴.

89 *Ibid.*, 40.

90 *Ibid.*, 40–41. Cfr. CAVALLARO 1984, 637: «In conclusione: egli è il protagonista di un racconto ricco di falsificazioni, ma non privo, in certi casi, di ‘appigli’ concreti. Il grande L. de Beaufort, che nel 1738 fondò su basi solidissime la critica della leggenda di C., lo indicava, però, come un *grand homme* (...); e allo stesso, p. es., in una moderna trattazione critica, meritatamente celebre, C. viene presentato come «il più grand'uomo della sua gente e del suo tempo» (MÜNZER 1910b, 324). In un certo senso, la critica della leggenda, e il riconoscimento delle falsificazioni storiche che si sovrapposero a strati, giovano a intendere meglio la forma mentale degli storici romani, che vollero o accolsero quelle falsificazioni, pur mettendo in rilievo monumenti autentici come il *titulus nominis Camilli*».

91 MONTANARI 1986, 41. Sul ruolo cruciale dei pontefici romani nell'elaborazione dell'annalistica e di un orientamento culturale «attualistico» e «demitizzante», cfr. SABBATUCCI 1975; MARTINI 2004.

92 BRELICH 1966, 7.

93 BRELICH 1979f, 195.

94 *Ibid.*; cfr. BRELICH 1979h, 250–251; cfr. BRELICH 1966, 151–154.

La comparazione, abbattendo i confini settoriali di qualsivoglia sorta, ha fatto sì che la Storia delle religioni fosse uno dei prodotti di una storia universale, il cui oggetto è indifferentemente la religione delle civiltà c. d. superiori o di quelle tradizionali, sia le manifestazioni popolari che quelle colte; essa si svincolò dai confini di fronte ai quali invece altri ambiti disciplinari si arrestavano, come l'etnologia (di fronte alle civiltà letterate) o il folklore (di fronte ai prodotti degli strati egemonici della società)⁹⁵.

Riassumendo, nella sua indagine di fenomeni in sé «irrazionali» la Storia delle religioni rimane ancorata alla storia: così facendo, essa costituisce una disciplina fondamentale per indagare le singole «storie», dunque le varie culture, considerando allo stesso momento il dato freddamente «annalistico» e quello «mitico» o «simbolico», ai fini della ricostruzione del fenomeno religioso (e non solo) quale ci si presenta dinanzi al termine o nel corso del suo svolgimento storico.⁹⁶ Il metodo storico-religioso è estremamente utile poiché di taglio «interdisciplinare», e perciò aperto ai contributi degli specialisti di settore (archeologi, storici dell'arte, linguisti, filologi, storici del diritto, epigrafisti, etc.); esso si dimostra quindi assai proficuo ed è il più adeguato a rilevare il significato di un «sistema di rappresentazioni» cui si è fatto cenno sopra.⁹⁷

In conclusione, nel presente lavoro si è cercato di tener presenti tutte queste istanze metodologiche, certo non esclusive della “Scuola di Roma”, ma che pur tuttavia ne caratterizzano in profondità le prospettive. Esso vuole servire anche quale nuova “presentazione” al mondo accademico internazionale di una tradizione di studi assai prestigiosa ma che, specialmente nell'ultimo ventennio, si è troppo chiusa in se stessa e limitata all'interno dei confini del «bel paese là dove 'l sì suona»; sperando che ciò sia di auspicio e sprone ad un rinnovato dialogo e ad un proficuo interscambio scientifico con le altre tradizioni, europee ed internazionali.

Enrico Montanari – Giorgio Ferri

Roma, giugno 2010

95 BRELICH 1979f, 194; cfr. LANTERNARI 1997, 74.

96 Cfr. MONTANARI 1990a, 2 sgg.

97 MONTANARI 2009, 17–18.