

Civiltà e Religioni » Civilisations and Religions » Zivilisationen und Religionen » Civilizaciones y Religiones » Civilizações e Religiões

Civiltà e Religioni

XI

Civiltà
e
Religioni

2025

DIRETTORE / EDITOR-IN-CHIEF

Fabrizio Ferrari (Università degli Studi di Padova)

COMITATO EDITORIALE / EDITORIAL BOARD

Adone Agnolin (Universidade de São Paulo)

Antón Alvar Nuño (Universidad de Málaga)

Chiara Cremonesi (Università degli Studi di Padova)

Chiara Ghidini (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")

Elisabetta Moro (Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa")

Paolo Taviani (Università degli Studi dell'Aquila)

Michela Zago (Università degli Studi di Padova)

COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC BOARD

Vittorio Berti (Università degli Studi di Padova)

Stefania Capone (Centre National de la Recherche Scientifique / École des Hautes Études en Sciences Sociales)

Sabina Crippa (Università Ca' Foscari Venezia)

Thomas Dänhardt (Università Ca' Foscari Venezia)

Lucia Dolce (School of Oriental and African Studies, University of London)

Luca Fezzi (Università degli Studi di Padova)

Amarjiva Lochan (University of Delhi; Vicepresidente IAHR)

Grazia Menechella (University of Wisconsin-Madison)

Paula Montero (Universidade de São Paulo)

Tadhg Ó hAnnracháin (University College Dublin)

Suzanne Owen (Leeds Trinity University)

Mariella Pandolfi (Université de Montréal)

Carmine Pisano (Università degli Studi di Napoli "Federico II")

Giovanni Pizza (Università degli Studi di Perugia)

Cristina Pompa (Universidade Federal de São Paulo)

Svetlana Ryzhakova (Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science)

Alessandro Saggioro (Sapienza Università di Roma)

Donatella Schmidt (Università degli Studi di Padova)

Gisli Sigurðsson (Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies)

Rana P.B. Singh (Banaras Hindu University)

Giulia Sissa (University of California Los Angeles)

Frank Usarski (Pontificia Universidade Católica de São Paulo)

Maria Veronese (Università degli Studi di Padova)

RESPONSABILE RECENSIONI / BOOK REVIEWS EDITOR

Dario Cellamare (Università degli Studi di Padova)

DIRETTORE RESPONSABILE / LEGAL REPRESENTATIVE

Mario Lion Stoppato

Civiltà e Religioni

Rivista digitale a cadenza annuale

pubblicata da libreriauniversitaria.it Edizioni

fondata da Nicola Gasbarro, Marcello Massenzio, Marino Niola e Paolo Scarpi

Registrazione Tribunale di Padova 2385

ISSN 2421-3152

N. 11 (2025)

Civiltà e Religioni è una rivista open access diffusa con licenza Creative Commons CC BY-NC-SA (Attribuzione – Non Commerciale – Condividi allo Stesso Modo).

Civiltà e Religioni is an open access journal distributed under the Creative Commons CC BY-NC-SA license (Attribution – Non-Commercial – Share Alike).



Civiltà e Religioni pubblica tre tipi di contributi: saggi, note e discussioni, recensioni. Tutti i saggi sono sottoposti a *double-blind peer review*, salvo casi eccezionali regolarmente indicati.

Autrici e autori devono garantire che il loro lavoro sia originale, che non sia stato copiato (nella sua interezza o in parte) da fonti non citate regolarmente e che non sia frutto di plagio.

Il Comitato direttivo garantisce un processo di revisione rigoroso ed equo; il Comitato direttivo assicura inoltre che ogni informazione relativa ai testi ricevuti e alle/ai loro autrici/autori sarà trattata confidenzialmente.

Le persone incaricate della revisione dei saggi sono selezionate tra docenti e ricercatrici/ricercatori di università e centri di ricerca nazionali e internazionali. Una lista aggiornata delle persone incaricate delle revisioni è consultabile sulla pagina web di *Civiltà e Religioni* (<https://www.libreriauniversitaria.it/civilta-religioni/rivista/24213152/civilta-religioni.htm>).

Civiltà e Religioni publishes three kinds of contributions: articles, notes & discussions, book reviews. All articles are subject to double-blind peer review, unless otherwise stated.

Authors should ensure their work is original and has not been copied or plagiarised (in whole or in part) from any other source. All references should be clearly marked as quotations.

The Editors ensure a rigorous and fair double-blind peer-review process. The Editors also ensure that any information pertaining to submitted texts and their authors will be kept confidential.

The reviewers are experts working as academics and/or researchers in established universities or national and international research centres. An up-to-date list of reviewers is available on the web page of *Civiltà e Religioni* (<https://www.libreriauniversitaria.it/civilta-religioni/rivista/24213152/civilta-religioni.htm>).

Autrici e autori sono gentilmente pregate/i di inviare i loro contributi in formato .rtf e .pdf al comitato scientifico usando i seguenti indirizzi email:

Authors who wish to submit their work to *Civiltà e Religioni*, should send it in .rtf and .pdf format to:

redazione@libreriauniversitaria.it
fabrizio.ferrari.1@unipd.it

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità – Università degli Studi di Padova.

Sommario

EDITORIALE / EDITORIAL 7

BOUNDARY VIOLATION BETWEEN PROPERTY AND FREEDOM: CASE STUDIES
FROM ANTIQUITY TO THE MIDDLE AGES

Introduction. 11

Sofia Bianchi Mancini, Maria Dell’Isola

Not just a virtue: the altar of CLEMENTIA between resistance
and freedom in Statius’ *Thebaid*. 15

Sofia Bianchi Mancini

Monastic Spaces as “Sacred” Spaces in Late Ancient Christianity.
Some Insights from Palladius’ *Lausiac History* 37

Maria Dell’Isola

Private Property and *Res Dei* in Canonical Legislation.
Boundary Violation in Gaul, Iberian Peninsula and Africa
Proconsularis (4th – 6th century). 55

Mario Resta

Transferring the Sacredness. Freedom and Property of Relics
in Italian Hagiographic Tradition of *furta sacra* (cc. 7th-9th) 75

Marco Papasidero

VARIA

Un sistema RAG per la Storia delle Religioni? Strumenti e metodi
per dialogare di pace, tra insidie e opportunità 97

Mariangela Monaca, Salvatore Morante

RECENSIONI.	143
LIBRI RICEVUTI	185

Editoriale / Editorial

La religione suscita interessi molteplici e vari: religione intesa come insieme di fenomeni particolari, oppure come componente essenziale di dinamiche sociali e politiche, o ancora come categoria interpretativa del reale. Gran parte dei discorsi sul fatto religioso oscilla tra due tendenze opposte e speculari. Da un lato predomina un atteggiamento di svalutazione, come se la religione fosse qualcosa di storicamente desueto, o perfino un tratto evolutivo residuale in via di esaurimento. Dall'altro se ne afferma la valenza assoluta ed eterna.

A partire dalla prima metà del secolo scorso gli studi neumanistici hanno messo in campo un modo diverso di guardare alle religioni. I fatti comunemente recepiti come religiosi – come pure la nascita e la scomparsa di sistemi religiosi, e l'idea stessa di 'religione' – sono stati riconosciuti come prodotti culturali, integralmente umani nelle origini e nelle destinazioni, e storicamente determinati. Avvalendosi di tale orientamento, *Civiltà e Religioni* intende esplorare il nesso che intercorre tra le varie civiltà umane e quanto di religioso è stato in esse riconosciuto. È questo un nesso vitale, suscettibile di una comparazione storica capace di maturare in una visione più consapevole e più ampia della condizione umana.

Religion can stimulate a multiplicity of interests: it may be viewed as a blend of particular phenomena, an essential component of social and political interactions or even as an interpretive category of reality. Most discussions revolving on and around religion alternate between two contrasting and speculative tendencies. On the one hand, we find a prevailing attitude of undermining the value of religion by considering it historically obsolete or an evolutionary trait soon to be extinguished. On the other hand, religion is assigned absolute and eternal value.

Since the first half of the past century, neo-humanist studies have put forth a different way of looking at religions. Facts that are commonly conceived as religious, the rise and fall of religious systems, and the idea itself of religion, have been deemed as cultural elements which are integrally human in nature and destination, and historically determined. Based on this approach, *Civilisations and Religions* intends to explore the connection between human civilisations and the religious beliefs acknowledged within them. This connection is vital in that it permits historical comparison to develop into a broader and more mindful vision of the human condition.

This involves dealing with different civilisations which in some cases have

Si tratta di civiltà diverse, che in alcuni casi hanno avuto percorsi separati e in altri sono giunte a un incontro, a una comunicazione influente, anche quando questa si è risolta nella reciproca osservazione, per dire il minimo. In questo quadro, la distinzione tra civiltà 'occidentale' e civiltà 'altre' manifesta tutta la sua fragilità, diventando essa stessa oggetto di critica storica.

Entro tali coordinate metodologiche, in un'area d'intersezione tra storia e antropologia, *Civiltà e Religioni* intende offrire uno spazio al confronto delle idee, aperto agli interessi di studio e alla curiosità intellettuale: un ambiente per la ricerca e la riflessione, un luogo di lavori in corso.

followed separate paths and in others have met and communicated significantly with each other, even when this has resulted in mutual observation, to say the least. In this scenario, the distinction between Western and 'other' civilisations reveals its fragility, thus becoming itself the object of historical criticism.

Within such methodological coordinates, at the crossroad of history and anthropology, *Civilisations and Religions* offers a space for the interrogation of ideas in an environment open to a number of research fields and to intellectual curiosity. In so doing, the journal aims to be an open space for research and reflections, a place for work in progress.

**Boundary violation between property
and freedom: case studies
from antiquity to the Middle Ages**

Introduction

Sofia Bianchi Mancini, Maria Dell’Isola

This thematic issue examines how “divine property” operates within religious worlds as a legal, spatial, material, and affective category. In the narrow sense, divine property pertains to ownership and control over sacred places – sanctuaries, temples, churches, cemeteries, monasteries – and to the jurisdictional regimes that mark them off from ordinary space. More broadly, however, divine property encompasses claims over bodies and their parts, the management of corporeal states, and proprietary authority over images, statues, relics, and other media that instantiate or mediate divine presence. In these contexts, divine property is inseparable from boundaries: it presupposes lines of inclusion and exclusion, regulates access and use, and generates both obligations and rights of protection.

Boundary-making also entails boundary-breaking. The same mechanisms that institute control – consecration, enclosure, custody, hereditary rights – invite transgression, displacement, and (re)appropriation. Violations of sacred space (e.g. expropriation, forced entry) and of corporeal integrity (e.g. dismemberment, translation) can be experienced as loss of control, but they can also function as modes of emancipation – from imperial monopolies over virtues, from civic or ecclesiastical claims on “thing of God” (*res Dei*), or from custodial regimes that bind saints and their communities. Religious actors continually negotiate these tensions: they police borders, but they also reinterpret them through ritual, narrative, and law. In doing so, they redefine what counts as divine property, who may hold or steward it, and under what conditions it may be moved, shared, or claimed.

This issue arises mainly from papers presented at the European Association for the Study of Religions Conference (Cork, 27 June–1 July

2022), within the panel “Boundary Violation Between Property and Freedom: Case Studies from Antiquity to the Middle Ages”, which we co-organised and chaired. At the same time, the volume should also be read against the background of broader collaborative research on property undertaken within the *framework* of the SFB TRR 294 “Structural Change of Property” (Universities of Erfurt and Jena), in which several of the contributors have been, and continue to be, actively involved. Over the past five years, this research environment has fostered dialogue between ancient, medieval, and modern case studies and has sought to rethink the forms, boundaries, and transformations of property across time.

Building on this dual context, the essays collected here – spanning the first to the ninth century CE – approach divine property through literary exegesis, legal and canonical analysis, and the reading of hagiographic sources and monastic literature. Together they show that property is not a static predicate of sacred things but a flexible grammar for articulating divine agency, communal identity, and political authority. Claims over land, altars, and bodies, are never merely technical: they shape religious economies, authorise mediators, and stage conflicts between custodianship and freedom.

Arranged chronologically according to the sources and focal problems of the papers, the present issue opens with Sofia Bianchi Mancini (“Not just a virtue: the altar of CLEMENTIA between resistance and freedom in Statius’ *Thebaid*”), who reconsiders the altar of CLEMENTIA in Book 12 of Statius’ *Thebaid*. Rather than reducing CLEMENTIA to a political abstraction, the article highlights her dual status as both a deity with a consecrated altar and a presence embodied within her worshippers. By situating this portrayal within Greek and Roman religious traditions, it shows how Statius transforms CLEMENTIA from an imperial virtue into a divine force of emotional and religious agency, offering an alternative model of autonomy and liberation from state-sanctioned authority.

Next, Maria Dell’Isola (“Monastic Spaces as “Sacred” Spaces in Late Ancient Christianity: Some Insights from Palladius’ *Lausiac History*”) explores the relationship between sacred property and boundaries, focusing on Palladius’ *Lausiac History* (chapters 32–34). She highlights how monastic spaces, with their flexible boundaries, contributed to a *framework* centred on property. Within monasteries, daily life was organised much like the secular world, with clearly defined systems of labour division and self-management. Yet, alongside these practical and

economic aspects, monasteries were also regarded as sacred estates. As both the dwelling place of God and a natural site of holiness, they were considered heavenly realms, where monks and nuns acted as intermediaries between humanity and the divine.

Mario Resta (“Private Property and *Res Dei* in Canonical Legislation: Boundary Violation in Gaul, Iberian Peninsula and Africa Proconsularis (4th – 6th century)”) shifts the discussion to canonical legislation in fourth–sixth century Gaul, the Iberian Peninsula, and Africa Proconsularis. Resta demonstrates that Christian sacred property was both protected and extended through Church ownership. During the Constantinian era, donations to the Church created a tangible connection between heaven and earth and established the Church’s authority over sacred, inviolable possessions (*res Dei*). Canonical rules were therefore designed to define boundaries and safeguard these properties, as well as the Church’s hereditary rights.

The issue concludes with Marco Papasidero (“Transferring the sacredness: freedom and property of relics in Italian *furta sacra* (cc. 7th–9th)”), who examines the notion of ownership in the medieval *furta sacra* tradition, which recounts the theft of saints’ relics or bodies, by focusing on how such property was perceived, infringed, and re-established. Drawing on a selection of early medieval Italian narratives, the study investigates intrusions into sacred spaces, questions concerning the legitimacy of transferring relics without the shrine’s consent, and the ceremonial practices involved in establishing a new resting place for the saint. The article also addresses ideas of autonomy, considering cases in which saints may be perceived as freely relocating, contrasted with instances in which their bodies are treated as constrained or confined.

Not just a virtue: the altar of CLEMENTIA between resistance and freedom in Statius' *Thebaid**

Sofia Bianchi Mancini

Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien

sofia.bianchi_mancini@uni-erfurt.de

Abstract

The concluding book of Statius' *Thebaid* (Book 12) focuses on funeral rites for the Thebans and Argives who fell in battle, highlighting a pivotal episode in which Argive widows seek solace at Athens' *ara CLEMENTIAE* ('altar of MERCY'). CLEMENTIA is represented both as a deity with a physical altar consecrated by the 'wretched' (*miseri*), and as one who inhabits her worshippers, thereby exercising an attributed religious agency through human embodiment. While traditionally examined through an ethical-political perspective, the religious dimension of CLEMENTIA's worship is essential for fully con-

textualising her role in Statius' account. This paper argues that the poet deliberately integrates CLEMENTIA's portrayal into a mythic religious *framework* in order to redefine the conventional divine-human boundary of his time. By accentuating her bodily presence within devotees, Statius transforms CLEMENTIA from an imperial virtue associated with monarchical authority into a deity whose embodiment within individuals helps to liberate them from oppression. This contribution thus places CLEMENTIA within broader discourses concerning Roman religion and power in the Imperial period.

Keywords:

Statius; Thebaid; CLEMENTIA; Virtues; Imperial Rome

* This article was written within the *framework* of the sub-project A01, 'Ambiguous Property: From Late Antiquity to the Middle Ages' (PIs Sofia Bianchi Mancini, Jörg Rüpke, Markus Vinzent), part of the SFB TRR 294/2–424638267 'Strukturwandel des Eigentums', funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). I am grateful to my colleagues at the Max-Weber-Kolleg, especially Jörg Rüpke and Markus Vinzent, for their insightful comments on an earlier draft. My thanks also go to Lorena Pérez Yarza for her valuable suggestions. Finally, I wish to thank the anonymous reviewers for their constructive comments and advice, which have substantially improved this article. Any errors are, of course, my sole responsibility.

Setting the stage¹

Thanks to the stimulating contributions of Federica Bessone and Stefano Rebeggiani, scholarly interpretation of Statius' *Thebaid* has, over the past decade, increasingly converged on its function as a sustained reflection on imperial power. Although united in this general *framework*, Bessone and Rebeggiani offer divergent readings of the poem's ideological trajectory and ultimate message. Bessone sees in the *Thebaid* the expression of an acute awareness of a literary and ideological crisis, to which Statius responds by proposing a resolution through the contrast between tyranny and 'merciful kingship'.² This, in turn, paves the way for a positive, political resolution and a redefinition of imperial values, which Lucan had profoundly disrupted in his *Pharsalia*. Rebeggiani, by demonstrating the enduring resonance of Nero's imperial image and the prevalence of anti-Neronian sentiment in Flavian Rome, contends instead that the *Thebaid* is offered to Domitian as «a standard to follow, an attempt to direct the ruler toward an ideal that would be expedient to the interest of certain groups within Roman society».³ In his reading, the poem operates not as a vehicle for the kind of political resolution discerned by Bessone, but rather as a didactic text that leaves the princeps with more than enough room to succeed or fail. Despite these interpretative differences, both scholars agree on the central importance of CLEMENTIA within the poem's ethical and ideological architecture.

1 For epigraphic and numismatic material, I adopt the following abbreviations: AE = *L'année épigraphique* (Paris: Ernest Leroux-Presses Universitaires de France, 1888-); RIC = Harold MATTINGLY *et al.*, *The Roman Imperial Coinage*, voll. 10 (London: Spink & Son, 1923-1994); RRC = Michael CRAWFORD, *The Roman Republican Coinage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974). For the abbreviations of ancient authors and their works, I follow the fourth edition of *The Oxford Classical Dictionary*, eds. Simon HORNBLLOWER *et al.* (Oxford: Oxford University Press, 2012). For Statius' *Thebaid* 12, I use the edition of K. F. L. POLLMANN, *Statius, Thebaid 12: Introduction, Text, and Commentary*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 25 (Paderborn: Schöningh, 2004). For the other books of the *Thebaid*, I use the edition of D. E. HILL, *P. Papini Stati Thebaidos Libri XII. Recensuit et cum Apparatu Critico et Exegetico Instruxit, Editio Secunda Emendata*, Mnemosyne: Bibliotheca Classica Batava, Supplement, 79 (Leiden: Brill, 1996).

2 Federica BESSONE, *La Tebaide di Stazio: epica e potere*, Biblioteca di materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici, 24 (Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2011), p. 104.

3 Stefano REBEGGIANI, *The Fragility of Power: Statius, Domitian and the Politics of the Thebaid* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2018), p. 67.

Although CLEMENTIA holds a significant conceptual position in the *Thebaid*, her presence in the poem is strikingly limited. She is mentioned only twice in the entire epic and appears twice more in the poem's final book.⁴ Of these two references in Book 12, it is only at vv. 481-513 that she receives sustained narrative treatment. This passage constitutes a notable instance of *ekphrasis*, structured in two complementary parts: it opens with a vivid depiction of the *ara* CLEMENTIAE and the mode of worship practised there, and concludes with an account of the altar's mythic origins. Paradoxically, this excerpt stands among the most frequently cited yet least explored sections of Statian poetry from a religious standpoint.⁵ The strategic placement of the episode near the end of the *Thebaid* has inevitably shaped the lens through which CLEMENTIA's function has been interpreted, reinforcing a tendency to read her predominantly as a symbolic figure in the service of the poem's moral or ideological closure, rather than as a deity embedded within a broader religious imaginary and moral system.

The lines in question precede a pivotal episode in which a cohort of Argive widows petitions Theseus to compel the tyrant Creon to permit

4 Stat. *Theb.* 3.527; 11.606; 12.175, 481-513.

5 For example, cf. BESSONE, *La Tebaide di Stazio*, cit., pp. 102-127; EAD, «Religion and power in the *Thebaid*», in *Ritual and Religion in Flavian Epic*, ed. Antony AUGOUSTAKIS (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 145-162; REBEGGIANI, *The Fragility of Power*, cit., pp. 84-92; David VESSEY, *Statius and the Thebaid* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 310-316; Denis FEENEY, *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 360-362, 390-391; John F. BURGESS, «Statius' altar of mercy», *The Classical Quarterly* 22, no. 2 (1972): 339-349; Thomas BAIER, «L'ara clementiae nella Tebaide di Stazio (XII 481-518)», *Aevum* 81, no. 1 (2007): 159-170; Neil COFFEE, *The Commerce of War: Exchange and Social Order in Latin Epic* (Chicago: Chicago University Press, 2009), pp. 232-236; Charles McNEILS, *Statius' Thebaid and the Poetics of Civil War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 163-177; François RIPOLL, *Le morale héroïque dans les épopées latines d'époque flavienne: tradition et innovation*, Bibliothèque d'études classiques, 14 (Louvain-Paris: Éditions Peeters, 1998), pp. 441-446; Susanna MORTON BRAUND, «Ending epic: Statius, Theseus and a merciful release», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 42 (1996): 9-13; Randall T. GANIBAN, *Statius and Virgil: The Thebaid and the Reinterpretation of the Aeneid* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 214-225; Peter J. HESLIN, «Statius and the Greek tragedians on Athens, Thebes and Rome», in *The Poetry of Statius*, eds. Johannes J. L. SMOLENAARS et al., Mnemosyne Supplements, 306 (Leiden-Boston: Brill, 2008), pp. 120-128; Sylvie FRANCHET D'ESPÈREY, *Conflit, violence et non-violence dans la Thébaïde de Stace* (Paris: Les Belles Lettres, 1999), pp. 179-186.

the burial of their slain husbands. In this context, CLEMENTIA is commonly understood as an ethical-political value, or to quote David Vessey «not [as] a goddess, but [as] a symbol of the highest virtue that can inspire humanity in a harsh and troubled world».⁶ CLEMENTIA is no longer conceived as the *lenitas superioris aduersus inferiorem* ('the leniency of a superior towards an inferior') described by Seneca some thirty years prior to the composition of the *Thebaid*;⁷ rather, it is reimagined as an ideal of φιλανθρωπία – a compassionate concern for fellow human beings who have been unjustly wronged by those who have transgressed the bounds of universal law.⁸ Theseus, who ultimately accedes to the widows' plea, has been interpreted by some as the living embodiment of this value.⁹ Yet this reading risks overstating his role. His response appears motivated less by CLEMENTIA in *stricto sensu* than by a more emotional reaction to human distress.¹⁰

The sufferings of the Argive women are central to this dynamic, for Statius deploys their plight as a narrative expedient to construct an emotionally – and, crucially, religiously – charged scenario centred on the altar of CLEMENTIA. On a narratological level, the altar's location intensifies the emotional and religious resonance Statius deliberately cultivates: CLEMENTIA's 'cult' site is not placed in Rome, the heart of imperial power, but in a mythical Athens. As we shall see, this spatial and cultural relocation carries significant implications for how CLEMENTIA is framed in

6 VESSEY, *Statius and the Thebaid*, cit., p. 308. The additions in brackets are my own.

7 Sen. *Clem.* 2.3.1.

8 BESSONE, *La Tebaide di Stazio*, cit., p. 104; REBEGGIANI, *The Fragility of Power*, cit., p. 88; BURGESS, «Statius' altar of mercy», cit., p. 345.

9 VESSEY, *Statius and the Thebaid*, cit., p. 312; MORTON BRAUND, «Ending epic», cit., p. 12; MCNEILS, *Statius' Thebaid*, cit., p. 176; BURGESS, «Statius' altar of mercy», cit., p. 348; REBEGGIANI, *The Fragility of Power*, cit., pp. 88-89; BESSONE, *La Tebaide di Stazio*, cit., p. 104; EAD, «Religion and power in the *Thebaid*», cit., p. 160. Bessone argues instead that Theseus «revitalizes *clementia*, the attitude of power not only moderate in punishing, but also protective and beneficent, animated by the consciousness of a salvific mission». *Contra* COFFEE, *The Commerce of War*, cit., pp. 234-235; GANIBAN, *Statius and Virgil*, cit., p. 220; Frederick M. AHL, «Statius' *Thebaid*: a reconsideration», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World*, vol. 32/5, hrsg. von Wolfgang HASSE (Berlin-New York: de Gruyter, 1986), pp. 2890-2891.

10 Some scholars have, in fact, suggested that Theseus' actions align more closely with Seneca's MISERICORDIA (*Clem.* 2.5.1) than with the measured and politically inflected ideal of imperial CLEMENTIA. For example, cf. GANIBAN, *Statius and Virgil*, cit., p. 217.

both religious and ideological terms. Specifically, I argue that, like other virtues – CONCORDIA, IUSTITIA, PIETAS, to name only a few – CLEMENTIA had a divine aspect that was frequently represented on coinage, both before and after the composition of the *Thebaid*. In making this argument, I align with, yet also seek to deepen, Emil Aust's early twentieth-century interpretation of CLEMENTIA.¹¹ The existence of godly aspects behind 'abstract' ideas, however, was by no means confined to Roman moral values: a prominent example is FORTUNA, who received widespread and continuous cultic devotion in the Imperial period.¹² Nor was this phenomenon limited to moral 'abstractions': even natural and inanimate forces, such as SOL,¹³ were invested with divinity and integrated into structured systems of worship.

In light of this broader religious-cultural context, the present paper rejects the scholarly tendency to treat CLEMENTIA in Book 12 of the *Thebaid* as a purely ethical quality, wholly divorced from her divine attributes and religious dimension.¹⁴ Anna J. Clark's recent study – on which my refusal to separate CLEMENTIA the virtue from CLEMENTIA the deity is especially reliant – has offered a compelling *framework* for collapsing the dichotomy between quality and divinity. By consistently employing small capitals, Clark signals that we are «indeed dealing with a spectrum and not two separable categories».¹⁵ This methodological choice is not merely typographical; it is conceptually vital. To interpret CLEMENTIA exclusively through an ethical-political lens – even if we eventually ac-

11 Emil AUST, s.v. «Clementia», in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hrg. von Georg WISSOWA, vol. 4.1 (Druckemüller, Stuttgart: 1900), pp. 20-21.

12 For the development and implications of FORTUNA in the Roman world since Archaic Italy, cf. Daniele MIANO, *Fortuna: Deity and Concept in Archaic and Republican Italy* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2018).

13 Cf. the important contributions of Karl G. GALINSKY, «Sol and the *Carmen Saeculare*», *Latomus* 26, no. 3 (1967): 619-633; ID., «Aeneas' invocation of Sol (*Aeneid*, XII, 176)», *American Journal of Philology* 90, no. 4 (1969): 453-458; Lorena PÉREZ YARZA, *El culto de Sol en el occidente romano*, Colección Historia, 381 (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2021); Steven E. HIJMANS, *Sol: Image and Meaning of the Sun in Roman Art and Religion*, Religions in the Graeco-Roman World, 198 (Leiden: Brill, 2024).

14 For example, cf. BESSONE, *La Tebaide di Stazio*, cit., p. 106: «Vorrei ora analizzare alcuni passi relativi alla *clementia*, a iniziare da quella con la C maiuscola».

15 Anna J. CLARK, *Divine Qualities: Cult and Community in Republican Rome* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 21.

cept that it eminently functions as a virtue – is to overlook a significant dimension of the term's broader cultural resonance. Such an approach risks constructing an artificial (and false) binary between CLEMENTIA as the divine recipient of ritual attention and CLEMENTIA as a virtue with a given moral component.

It is my contention, therefore, that Statius consciously engages with these subtleties to craft a portrayal of CLEMENTIA that deliberately resists such dichotomous reduction. As Denis Feeney aptly observes, «Clementia had been left among humans by the gods».¹⁶ In this Statian vision, we witness a striking Hesiodic reversal: rather than departing from the human sphere to dwell among the immortals – thus leaving mortals only with sorrow – moral values remain embedded in the human realm, offering comfort through their emotional presence.¹⁷ CLEMENTIA is imagined as inhabiting the minds and hearts of individuals, and it is through this deeply affective and inward form of worship that she diverges from the formal structures of Roman religion. Concomitantly, I argue that, by placing her in a remote, archaic past outside the institutional and visual *framework* of imperial power, Statius deliberately detaches CLEMENTIA from its function as an imperial virtue and reconfigures her as a liberating force – one that grants solace not through the intercession of rulers, but through an unmediated relationship with the divine. What emerges, then, is not only a poetic theology grounded in emotion, but also a subtle model of religious and moral autonomy – an alternative to state-sanctioned ideals and a vision of worship that grants the individual a degree of freedom from the constraints of imperial authority.

Statius' prototype of the ara CLEMENTIAE: the βωμὸς ἐλέου

In the aftermath of the preceding book, which recounts the deaths of Oedipus' sons (Eteocles and Polynices) in a tragic and ultimately futile conflict, and the subsequent prohibition against burying the Argive dead following Creon's ascent to power, a group of Argive women – led by Evadne – makes its way to Athens to seek assistance from Theseus. At the very moment Theseus returns from his campaign against the Amazons,

16 FEENEY, *The Gods in Epic*, cit., p. 391.

17 Hes. WD. 197-201. On this Hesiodic passage, cf. Sofia BIANCHI MANCINI, «Aidōs between a cultural concept and a deity», *Rosetta* 17, no. 5 (2015): 43.

entering the city in a triumphal procession not easily aligned with the spirit of CLEMENTIA,¹⁸ the women arrive at the *ara CLEMENTIAE*, which Statius describes as follows:

*urbe fuit media nulli concessa potentum
ara deum, mitis posuit Clementia sedem,
et miseri fecere sacram; sine supplice numquam
illa nouo, nulla damnauit uota repulsa.
auditi quicumque rogant, noctesque diesque
ire datum et solis numen placare querelis.
parca superstitio: non turea flamma nec altus
accipitur sanguis: lacrimis altaria sudant,
maestarumque super libamina secta comarum
pendent et uestes mutata sorte relictæ.
mite nemus circa cultuque insigne uerendo,
uittatae laurus et supplicis arbor oliuæ.
nulla autem effigies, nulli commissa metallo
forma dei: mentes habitare et pectora gaudet.
semper habet trepidos, semper locus horret egenis
coetibus, ignotæ tantum felicibus aræ.
fama est defensos acie post busta paterni
numinis Herculeos sedem fundasse nepotes.
fama minor factis: ipsos nam credere dignum
caelicolas, tellus quibus hospita semper Athenæ
cei leges hominemque nouum ritusque sacrorum
seminaque in uacuas hinc descendentiæ terras,
sic sacrasse loco commune animantibus ægris
confugium, unde procul starent iræque minæque
regnaque, et a iustis Fortuna recederet aris.
iam tunc innumerae norant altaria gentes:
huc uicti bellis patriaque a sede fugati
regnorumque inopes scelerumque errore nocentes
conueniunt pacemque rogant; mox hospita sedes
uicit et Oedipodæ Furiæ et funus †Olynthi
textit et a misero matrem summonit Oreste.
huc uulgo monstrante locum manus anxia Larnæ
deueniunt, cedunt miserorum turba priorum.*

18 Stat. *Theb.* 12.595, 750. Cf. the important observations of COFFEE, *The Commerce of War*, cit., pp. 234-235.

In the middle of the city was an altar bestowed upon no powerful deity; gentle CLEMENTIA placed her seat [here] and the wretched consecrated it. Never was she without a new suppliant, no vows did she reject; those who ask are heard. Night and day they are allowed to come and appease the goddess by complaints alone. Frugal is the *superstitio*: no flame of incense or deep measure of blood is accepted. The altars perspire with tears and above [them] hang severed offerings of sad hair and clothing left when luck changed. A gentle grove surrounds and with a sign of worship to be revered, laurels adorned with sacred bandages and the tree of the suppliant olive. But no image, no shape of the deity committed to metal [is there]; she joys to dwell in minds and hearts. Always it has fearful people, the place always bristles with gatherings of the needy, the altars are unknown only to the fortunate. The report is that the children of Hercules, defended in battle after the death of [their] divine father, founded the abode. This report comes short of the truth: for it is appropriate to believe that the sky-dwellers themselves, to whom Athens has always been a hospitable land, just as they gave laws and a new man, and sacred rites and seeds, hence descending into empty soils, so now they consecrated in the place a common refuge for beings in distress, from which anger and threats and dominions would stand far off, and FORTUNA would withdraw from the righteous altar. The altars were already known to countless peoples: those defeated in war and those driven into exile from the fatherland, and those who had lost their reigns, and those guilty of crime through error assemble here and ask for peace. Soon, the hospitable abode conquered the Furies of Oedipus and sheltered the ruin of Olynthus and expelled the mother from wretched Orestes. Here comes the anguished band of Lerna, the crowd showing the place, and the throng of the earlier wretched gives them way.¹⁹

FORTU

Euripides' *Suppliant Women* and Sophocles' *Oedipus at Colonus* form part of the literary background to Statius' narrative, although he deliberately relocates the events of these tragedies.²⁰ In *Suppliant Women*, the Argive widows – the same female protagonists in Book 12 of the *The-*

19 Translation adapted from *Statius: Thebaid*, trans. D. R. SHACKLETON BAILEY, vol. 2, Loeb Classical Library, 498 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004). For the following ancient passages, I will give my own translation unless stated otherwise.

20 Cf. HESLIN, «Statius and the Greek tragedians», cit., p. 121; Emma STAFFORD, *Working Virtues: Personification and the Divine in Ancient Greece* (Swansea: The Classical Press of Wales, 2000), p. 209.

baid – seek Athenian aid to recover their husbands' bodies for burial, appealing at the altar of Demeter and Persephone in Eleusis.²¹ In *Oedipus at Colonus*, Oedipus takes refuge from the Furies at Olynthus.²² Statius not only transposes such acts of supplication into the urban setting of Athens, but also reinforces this reconfiguration by giving the *ara* CLEMENTIAE a foundation myth drawn from Euripides' *Heraclidae*, in which the sons of Heracles seek asylum in Athens and receive military support.²³ This relocation is significant. Each tragedy invoked articulates an Athenian philanthropic spirit – hospitality, compassion and defence of the vulnerable – subsequently idealised in Athenian oratory. In funeral orations, mythical exempla cast Athens as a selfless defender of justice across the Greek world;²⁴ in forensic rhetoric, the phrase ἡ κοινὴ καταφυγὴ τῶν Ἑλλήνων ('the common refuge of the Hellenes') comes strikingly close to Statius' *commune* / *confugium* (vv. 503-504).²⁵

Within this tradition, the βωμὸς ἐλέου – commonly identified in scholarship with Statius' *ara* CLEMENTIAE –²⁶ emerges as a key religious institution. Its earliest known literary appearance is in Diodorus' account of the Athenian prisoners captured at Syracuse in 413 BCE, reporting that «those who were the first to consecrate an altar of ELEOS will find it (i.e. PITY or MERCY) in the city of the Syracusans».²⁷ Following Diodorus, literary references to the βωμὸς ἐλέου return only in later sources, primarily from the second and third centuries CE, where the altar is frequently

21 Eur. *Supp.* 10.

22 Soph. OC. 466-499.

23 Eur. *Heracl.* 320-326. Cf. BESSONE, *La Tebaide di Stazio*, cit., p. 112; FRANCHET D'ESPÈREY, *Conflit, violence et non-violence*, cit., p. 179.

24 Lys 2.4-19; Isoc. *Paneg.* 28, 39-42, 54-70; *Panath.* 168-174; Dem. 60.8. Cf. Roger BROCK, «Mythical polypragmosyne in Athenian drama and rhetoric», *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 71, Modus Operandi: Essays in Honour of Geoffrey Rickman* (1998): 233; HESLIN, «Statius and the Greek tragedians», cit., pp. 122-123.

25 Aeschin. 3.134.

26 BESSONE, «Religion and power in the *Thebaid*», cit., p. 153; AHL, «Statius' *Thebaid*: a reconsideration», cit., p. 2891; GANIBAN, *Statius and Virgil*, cit., pp. 215-216; REBEGGIANI, *The Fragility of Power*, cit., p. 86; MORTON BRAUND, «Ending epic», cit., p. 9; MCNEILS, *Statius' Thebaid*, cit., p. 163; FRANCHET D'ESPÈREY, *Conflit, violence et non-violence*, cit., p. 179; POLLMANN, *Statius*, cit., p. 200.

27 Diod. 13.22.7: οἱ πρῶτοι βωμὸν ἐλέου καθιδρυσάμενοι τοῦτον ἐν τῇ πόλει τῶν Συρακοσίων εὐρήσουσιν.

associated with the children of Heracles and with Adrastus, the leader and sole survivor of Aeschylus' *Seven against Thebes*. Apollodorus, for example, recounts the following episodes:

διωκόμενοι δὲ ἦλθον εἰς Ἀθήνας, καὶ καθεσθέντες ἐπὶ τὸν ἐλέου βωμὸν ἤξιον βοηθεῖσθαι. Ἀθηναῖοι δὲ οὐκ ἐκδιδόντες αὐτοὺς πρὸς τὸν Εὐρυσθέα πόλεμον ὑπέστησαν, καὶ τοὺς μὲν παῖδας αὐτοῦ Ἀλέξανδρον Ἰφιμέδοντα Εὐρύβιον Μέντορα Περιμήδην ἀπέκτειναν [...]²⁸

Being pursued, they came to Athens and, sitting down at the altar of ELEOS, they claimed to be rescued. [Instead of] giving them up, the Athenians supported a war against Eurystheus, and killed his sons, Alexander, Iphimedon, Eurybios, Mentor and Perimedes [...]

Ἄδραστος δὲ εἰς Ἀθήνας ἀφικόμενος ἐπὶ τὸν ἐλέου βωμὸν κατέφυγε, καὶ ικετηρίαν θεῖς ἡξίου θάπτειν τοὺς νεκροὺς. οἱ δὲ Ἀθηναῖοι μετὰ Θησέως στρατεύσαντες αἰροῦσι Θήβας καὶ τοὺς νεκροὺς τοῖς οἰκείοις διδόασι θάψαι.²⁹

Adrastos came to Athens and fled for refuge at the altar of ELEOS, and laying down the suppliant's olive-branch, he prayed that they would honour the dead with burial. The Athenians waged war with Theseus, seized Thebes, and gave the dead to [their] kinsmen to honour with burial.

Apollodorus' story of the children of Heracles and their association with the βωμὸς ἐλέου is further corroborated by a scholium to Demosthenes' *Second Olynthiac* and by Zenobius' *Proverb*, as well as by later sources such as Lactantius' commentary on Statius' *Thebaid* and Philostratus' *Letters*, though the latter two do not explicitly connect the altar with the Heraclids.³⁰ Among these, Philostratus' account is particularly noteworthy: he reports that the Athenians established the βωμὸς ἐλέου as an altar to a τρισκαιδέκατος θεός ('thirteenth god'), venerated not through

28 Apollod. *Bibl.* 2.8.1, referring to the children of Heracles.

29 Apollod. *Bibl.* 3.7.1.

30 Schol. Dem. 2.49a.4; Zen. 2.61 according to *Corpus paroemiographorum graecorum* (CPG). Zenobius, Diogenianus, Plutarchus, Gregorius Cyprius cum appendix proverbiorum, hrg. von E. L. LEUTSCH, F. G. SCHNEIDEWIN, vol. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1839), p. 48; Lactant. 12.481; Philostr. 39 [70]. Cf. STAFFORD, *Worshipping Virtues*, cit., p. 202.

material offerings but through tears and reverence offered by suppliants. This reference not only closely echoes elements of Statius' depiction – suggesting that Philostratus may well have drawn upon the *Thebaid* in the third century CE – but also invites us to consider ELEOS as a deity who, already at and before Philostratus' time, was worshipped in a space shared with other divinities. This interpretation finds support in the following passage from Pausanias' *Description of Greece*:

Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ἄλλα ἐστὶν οὐκ ἐς ἅπαντας ἐπίσημα καὶ Ἑλέου βωμός, ᾧ μάλιστα θεῶν ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὄντι ὠφελίμῳ μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. τούτοις δὲ οὐ τὰ ἐς φιλανθρωπίαν μόνον καθέστηκεν, ἀλλὰ καὶ θεοὺς εὐσεβοῦσιν ἄλλων πλεόν, καὶ γὰρ Αἰδοῦς σφίσι βωμός ἐστι καὶ Φήμης καὶ Ὁρμῆς· δὴλὰ τε ἐναργῶς, ὅσοις πλεόν τι ἐτέρων εὐσεβείας μέτεστιν, ἴσον σφίσι παρὸν τύχης χρηστῆς.³¹

In the Athenian Agora, there are other things not remarkable to everyone and the altar of ELEOS, of all gods the most useful in human life and changes of circumstances, but the Athenians alone of the Hellenes pay him honours. Not only they have established institutions of philanthropy among themselves, but they worship gods more than others [do], and among them there is, in fact, an altar of ΑΙΔΩΣ, ΠΗΜΕ and ΗΟΡΜΕ. Quite obviously, for those who have greater share of piety than others, there is among them an equal portion of good fortune.

The phrase οὐκ ἐς ἅπαντας ἐπίσημα is frequently translated as 'not generally known'.³² This rendering, however, is misleading at best. It overlooks the literal meaning of ἐπίσημος ('notable', 'remarkable', or 'serving to distinguish') and projects a reality that is inconsistent with ancient accounts.³³ In fact, the βωμός Ἑλέου was, by at least the second century CE, quite famous, even if it was not architecturally grand or monumental.

31 Paus. 1.17.1.

32 For example, cf. STAFFORD, *Worshipping Virtues*, cit., pp. 202-203; Pausanias: *Description of Greece*, trans. William H. S. LITT et al., vol. 1, Loeb Classical Library, 93 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1918).

33 H. G. LIDDELL et al., s.v. «ἐπίσημος», in *A Greek-English Lexicon*, ed. IDD (Clarendon Press, Oxford: 1871). For this critique, cf. R. E. WYCHERLEY, «The altar of Eleos», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 2 (1954): 43.

Moreover, the translation ‘not generally known’ fails to accord with Pausanias’ emphasis on the Athenian civic ethos of φιλανθρωπία, which is closely intertwined with the altar and its function, as already discussed.

Additionally, based on the trajectory of Pausanias’ route through Athens, it has long been proposed that the βωμὸς ἐλέου should be archaeologically placed in the Altar of the Twelve Gods, dated to the late sixth century BCE and destroyed in the fourth century CE.³⁴ The connection between the two is further supported by their shared function: like the βωμὸς ἐλέου, the Altar of the Twelve Gods was known in antiquity as a place of refuge for suppliants.³⁵ This possible identification gives rise to two interpretations: either the βωμὸς ἐλέου and the Altar of the Twelve Gods were one and the same, or ELEOS was the ‘thirteenth god’ mentioned by Philostratus, perhaps later incorporated into a shared sacred space alongside the other deities. The latter scenario is by no means implausible, given the prevalence of divine cohabitation within sanctuaries across the Graeco-Roman world.³⁶

In any case, the religious significance of ELEOS seems to have been of particular relevance to Statius, offering him a compelling *framework* through which to construct a literary discourse around the worship of CLEMENTIA.³⁷ Indeed, ELEOS provides Statius not only with a cultic point of reference, but also with the religious matrix within which he can recalibrate the Roman meaning of CLEMENTIA. In contrast to Seneca’s usage of CLEMENTIA mentioned above, Statius detaches the term from the paradigm of offence and remission. John F. Burgess rightly notes that MISERICORDIA (the usual Latin for ELEOS) is metrically unwieldy in hexameter, yet his broader point is that Statius’ choice of CLEMENTIA is not merely metrical but programmatic: he redefines the word so that it approximates PITY (ELEOS/MISERICORDIA) – not the pardon of an offender, but compassion

34 Homer A. THOMPSON, «The altar of pity in the Athenian agora», *The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 21, no. 1 (1952): 47-82; WYCHERLEY, «The altar of Eleos», cit., p. 143; STAFFORD, *Worshipping Virtues*, cit., pp. 211-222 (with a summary of previous studies).

35 Hdt. 6.108; Diod. 12.39.1.

36 For a recent study on divine cohabitation, cf. Beatriz PAÑEDA MURCIA, *Divine Cohabitation in Sanctuaries of the Graeco-Roman World*, PhD Thesis (Universidad Carlos III de Madrid-École Pratique des Hautes Études, 2021).

37 There is a possibility that Statius visited Athens. On this point, cf. STAFFORD, *Worshipping Virtues*, cit., p. 206.

and practical aid for the helpless *miseri* oppressed by forces beyond their control.³⁸ Stoic scruples about MISERICORDIA as an ailment of the soul may further explain the avoidance of that term;³⁹ Statius' solution is to present CLEMENTIA as *the* divinity who performs the religious work of ELEOS, or as Sylvie Franchet d'Espèrey puts it, «Elle n'a pas pitié, elle *est* la pitié».⁴⁰

CLEMENTIA's religious dimension and the 'traditional' boundaries of divine worship

Thomas Baier has recently asserted that «Non si giunge all'altare come luogo religioso, ma come principio di *clementia*, ed inoltre l'accesso è vietato ai *potentes*, cioè ai sovrani».⁴¹ Several objections may be raised in response to this claim. The first concerns the suggestion that access to the *ara* CLEMENTIAE was restricted to those outside the sphere of power. While it is true that, in the Statian narrative – as in all the sources examined thus far – the individuals who seek refuge are not figures of political authority, the premise on which Baier's interpretation relies is substantially flawed. It rests on a decontextualised reading of Statius' phrase *nulli concessa potentum*, in which *potentum*, according to Baier, is taken to refer to rulers.

Grammatically, however, there is no ambiguity: *potentum* clearly agrees with the noun *deum* (*media nulli concessa potentum / ara deum*), indicating that Statius is referring not to those in power being denied access to the altar, but to the fact that CLEMENTIA herself is not counted among the powerful deities. Her subordinate status within the divine hierarchy should not be attributed to the conventional view that 'abstract' qualities were of lesser standing than the 'major' gods of the Roman pantheon.⁴² Rather, it reflects how the kind of power exercised by other deities in the *Thebaid* – often capricious and destructive, as in the case of Jupiter or the Furies – is essentially incompatible with a goddess whose influence is centred on the emotional and moral well-being of individu-

38 BURGESS, «Statius' altar of mercy», cit., p. 348.

39 Cf. Sen. *Clem.* 2.5.1-4. Cf. also POLLMANN, *Statius*, cit., p. 202.

40 FRANCHET D'ESPÈREY, *Conflit, violence et non-violence*, cit., p. 185, with the author's emphasis in italics.

41 BAIER, «L'*ara clementiae*», cit., p. 161.

42 Cf. CLARK, *Divine Qualities*, cit., pp. 26-27.

als.⁴³ CLEMENTIA, unlike her more forceful divine counterparts, does not in fact act beyond the scope of her emotional function. However, the confinement of her agency to the realm of human feeling does not justify the conclusion that she was not a recipient of worship, nor that Statius did not envisage the *ara CLEMENTIAE* as a ‘luogo religioso’.

Statius’ prototype for the altar already offers limited support for Baier’s interpretation, and the imagery of the passage even less so. The phrase *fecere sacram* implies a form of *consecratio*, albeit a pseudo-ritual one, not enacted by a civic magistrate but rather by marginal figures, the *miseri*, who perform the act of ‘consecration’ through their suffering and supplication. This inversion of ritual authority is significant: it places the power of consecration not in the hands of officialdom but in those of the disenfranchised, thereby redefining what constitutes ‘divine property’ in this context. The elements surrounding the altar – the offerings presented to CLEMENTIA, the grove (*nemus*) encircling the site,⁴⁴ the absence of iconography, and the rejection of conventional sacrificial practices – all reinforce the sense that the *ara CLEMENTIAE* indeed functions as a sacred space dedicated to a goddess, albeit one whose worship departs from standard cultic expectations. Rather than diminishing the altar’s sacral potential, these features provide a poetic, religious ground from which Statius proceeds to offer an evocative account that challenges (our) normative assumptions about what constitutes ‘proper’ ritual practice. It is precisely this ‘unconventional’ character, as devised by Statius, that enables him to describe the cult as *parca superstitio* – a ‘frugal’ or ‘modest’ form of religious devotion.

Moreover, the absence of divine images resonates with the Varronian ideal of the purest form of worship, that is: an aniconic, pre-theological

43 Cf. POLLMANN, *Statius*, cit., p. 201; FEENEY, *The Gods in Epic*, cit., pp. 345-353, 361; ID, «The history of Roman religion in Roman historiography and epic», *A Companion to Roman Religion*, ed. Jörg RÜPKE, Blackwell Companions to the Ancient World: Literature and Culture (Malden, Mass.: Blackwell, 2007), p. 135; BESSONE, «Religion and power in the *Thebaid*», cit., p. 153. As Bessone duly observes, the phrase *mitis Clementia* at v. 482 stands in contrast to the *inclementia* displayed by other gods throughout Statius’ epic.

44 For the religious notions of *nemus* in Statius’ *Thebaid*, cf. Sofia BIANCHI MANCINI, «Narrating divine property: the case of sacred groves in Stasian poetry», *Annual of the Japanese Biblical Institute* 49 (2024a): 53-78; EAD, «Sacred groves and gods’ landed property: contributions from Roman imperial literature», in *Relating to Landed Property*, ed. EAD *et al.*, *Strukturwandel des Eigentums*, 4 (Frankfurt-New York: Campus 2024b), pp. 31-38.

religiosity rooted in Roman antiquarian tradition.⁴⁵ This archaic form of piety, echoing Posidonius' concept of primitive wisdom, allows one to privilege internal sincerity and emotional expression over more recent institutionalised forms of religious practice.⁴⁶ In this light, the *ara CLEMENTIAE* can be understood as a form of 'divine property' defined not by grandeur or formalised cult, but by emotional investment and the transformative potential of suffering in a distant, mythic past. Such a model of worship, alternative to that of Statius' own time, offers the individual liberation from institutional constraints and the possibility of a more personal, unmediated relationship with the divine.

Following Aust,⁴⁷ another element that supports the interpretation of the *ara CLEMENTIAE* as a religious space is the representation of CLEMENTIA on Roman coinage, signalling her recognition as a cult figure during the Imperial period. While her iconography is not as widespread as that of other 'abstract' divinities such as PAX or VICTORIA, her depiction can nonetheless be meaningfully compared to that of CONCORDIA – a virtue celebrated since the Roman Republic and honoured with both cult and temple.⁴⁸ These concepts and virtues, particularly CLEMENTIA, are deeply embedded in the broader ideological and religious transformations that culminated in the emergence of the Empire and the development of the imperial cult, where political authority, ruler promotion and religious expression became increasingly intertwined.

Several pieces of evidence from the Imperial period refer either to CLEMENTIA herself⁴⁹ or to the dedication of Caesar's altar of MERCY (CLEMENTIA CAESARIS), alongside the erection of statues representing both Caesar and CLEMENTIA, as decreed by the Roman Senate in 44 BCE.⁵⁰ Coinage from the same period further suggests the existence of a

45 On aniconism in Statius, cf. FEENEY, *The Gods in Epic*, cit., p. 390; BESSONE, *La Tebaide di Stazio*, cit., p. 109.

46 Peter VAN NUFFELEN, «Varro's *Divine antiquities*: Roman religion as an image of truth», *Classical Philology* 105, no. 2 (2010): 185.

47 AUST, s.v. «Clementia», cit., p. 20.

48 Particularly in the renowned temple of CONCORDIA, traditionally attributed to Marcus Camillus and situated in the Forum (Plut. *Cam.* 42.3-5), although it underwent modifications in subsequent centuries (App. *B Civ.* 1.26; Plut. *C. Gracch.* 17.6).

49 AE 2015, 1838 and AE 1934, 37 (Africa Proconsularis).

50 App. *B Civ.* 2.106; Plut. *Vit. Caes.* 57.3; Cass. Dio 44.6.4; Tac. *Ann.* 4.74.

temple of CLEMENTIA CAESARIS,⁵¹ associated with Caesar and modelled on the temple of CONCORDIA, although the existence of such a structure has long been contested.⁵² Another altar dedicated to CLEMENTIA was erected in honour of Tiberius in 28 CE.⁵³ These examples point clearly to the existence of a religious dynamic and cult addressed to a virtue. This is further substantiated by the case of CONCORDIA, who is regularly depicted on early imperial coinage as a goddess, often shown holding a patera and cornucopia. She also appears on issues minted under Tiberius and Nero, respectively within a hexastyle temple and as a seated divinity.⁵⁴ From the period of the civil wars in 68-69 CE onwards, she is represented explicitly as both goddess and virtue under the title CONCORDIA AUGUSTA.⁵⁵

CLEMENTIA figures on coinage in a comparable iconographic fashion, reflecting more the imperial co-optation of her moral-religious figure than her promotion as a non-religious virtue. During the reign of Vitellius, for instance, she is shown seated, holding an olive branch and a sceptre.⁵⁶ In the Antonine period, her image became increasingly widespread, to the extent that she began to be portrayed as an Augustan goddess, holding a patera in a manner reminiscent of CONCORDIA.⁵⁷ Under Hadrian, she was represented either standing beside an altar, holding a patera and a sceptre,⁵⁸ or without an altar under the title CLEMENTIA AUGUSTA.⁵⁹

51 Denarius Julius Caesar RRC 480/21.

52 FRANCHET D'ESPÈREY, *Conflit, violence et non-violence*, cit., pp. 179-180; D. FISHWICK, «Coins as evidence: some phantom temples», *Echos du monde classique: Classical news and views* 28, no. 2 (1983): 362-370; Stefan WEINSTOCK, *Divus Iulius* (Oxford: Clarendon Press 1971), p. 393. Weinstock suggests that Augustus abandoned the project.

53 Tac. *Ann.* 4.74. Cf. STAFFORD, *Worshipping Virtues*, cit., p. 206; BESSONE, *La Tebaide di Stazio*, cit., p. 109.

54 RIC I² Tiberius, 55, 61, 67; RIC I² Nero, 48-49.

55 RIC I² Galba, 340-345 or 380-384; RIC I² Galba, 8-9 with a patera and cornucopia; RIC II-1² Vespasian, 36, 67, 155, 228, 230; RIC II Trajan, 33, 55, 412, etc.

56 RIC I² Vitellius, 1-3, 17-18, 39.

57 RIC II Trajan, 409.

58 RIC II-3² Hadrian, 497-501.

59 RIC II-3² Hadrian, 948-950, 1009-1012, 1139-1141, etc. This iconographic tradition continues in RIC III Antoninus Pius, 64, and is reproduced without the title AUGUSTA in RIC III Antoninus Pius, 84. Her figure persists as that of a standing goddess holding a patera alone in RIC III Antoninus Pius, 317, 448, 451 and 456; and with both

The iconographic parallels between CLEMENTIA and CONCORDIA, their shared designation as Augustan goddesses and their depictions within a recognisably religious logic (e.g. the patera or the altar) all point to the close relationship between virtues, the imperial figure and the religious dimension inherent in their representation. These mechanisms provided a means by which such values could be both visualised and invoked. In this context, their moral and religious aspects cannot meaningfully be separated. In fact, in philosophical traditions such as Stoicism this convergence is even more pronounced. It is precisely this dual aspect that underpins Statius' portrayal of CLEMENTIA, enabling him to contest its political dimension while allowing her religious potential to condition the narrative's dynamic, which is, in turn, activated by the emotional responses of the suppliants.

CLEMENTIA between emotion and emancipation

We have already noted that, beyond the absence of traditional cultic features, one of the most striking aspects of Statius' description is his attribution of agency to the *miseri*, who themselves perform the 'consecration' of the space through their tears. As previously observed, the episode is charged with emotion and offers an evocative account that displaces the conventional elements of ritual performance with affective expression. This should not be read as a historically accurate description of religious practice; rather, it reflects Statius' own literary construction, in which the depiction of a remote and fictional past – filtered through the cultural memory of his own time – provides an alternative religious narrative to the formal cultic expressions of the Graeco-Roman world, offering a distinct portrayal of CLEMENTIA. In this scene, the altar is thus 'consecrated' by the lamentation of suppliants who, within the world of the *Thebaid*, possess no access to a structured sanctuary or any other form of 'divine property' beyond the *ara* itself. Their only recourse is to internalise CLEMENTIA – to welcome her into their hearts and minds – while she, in turn, receives their *uota*.⁶⁰ This scenario takes us back to Feeney's observation

a patera and a sceptre in depictions where she appears either without the title AUGUSTA (RIC III Antoninus Pius, 699; RIC III Marcus Aurelius, 1158-1159) or explicitly as an Augustan deity (RIC III Marcus Aurelius, 1160-1161).

⁶⁰ In Roman religion, altars and sacrifices were the bases of its materiality, here repurposed. For a recent work on materiality, cf. Claudia MOSER, *The Altars of Republican*

cited at the beginning of this contribution: CLEMENTIA has forsaken her divine realm and now exists solely among humans.

But our textual analysis of the scene may be taken even further, for CLEMENTIA's presence within the minds and hearts of the suppliants aligns her closely with the Stoic concept of the *deus internus* – the divine force immanent within the individual.⁶¹ At the same time, it can evoke the well-known Homeric phrase κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν ('over the mind and heart'),⁶² suggesting a deep internalisation of the divine that transcends external ritual. The emotional and religious mechanism through which CLEMENTIA possesses her worshippers – who surrender themselves to her through tears and prayer – is not unique to Statius. It finds parallels in other religious practices, most notably the Roman military ritual of *deuotio*, in which a general would consecrate both himself and the enemy to the gods, specifically Tellus and the Manes, without the mediation of formal offerings or ritual paraphernalia.⁶³ In the poem's mythic economy, however, it is the tokens of suffering (torn garments and severed hair) offered by the 'wretched' that take the place of conventional mediators between humans and gods, such as vegetable or blood sacrifices. This is a powerful, evocative image that articulates cultic structures in an ar-

Rome and Latium: Sacrifice and the Materiality of Roman Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

61 Cf. Sen. Ep. 41: [...] *prope est a te deus, tecum est, intus est*. ('[...] god is near you, he is with you, he is inside you'). Cf. also POLLMANN, *Statius*, cit., p. 206; Aldo SETAIOLI, «Seneca and the divine: Stoic tradition and personal developments», *International Journal of the Classical Tradition* 13, no. 13 (2007): 350; FRANCHET D'ESPÈREY, *Conflit, violence et non-violence*, cit., p. 181. The idea of the Stoic *deus internus* has been extensively studied by J. HAUSSLEITER, s.v. «Deus internus», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrg. von Theodor KLAUSER, vol. 3 (Hiersemann, Stuttgart: 1957), pp. 794-842.

62 For instance, Hom. *Il.* 1.193; 5.668. Translations (e.g. *Homer: Iliad*, trans. A. T. MURRAY, vol. 1, Loeb Classical Library, 170 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924)) tend to focus on the interplay of emotion and thought, as is also the case in Statius, resulting in slightly varied renderings of the phrase, including 'in heart and soul' or 'in mind and heart'.

63 Liv. 8.10.11; 10.28.12-13, 29.4. On the ritual of *deuotio*, cf. also Giorgio FERRI, «La *devotio*: per un'analisi storico-religiosa della (auto)consacrazione agli dèi inferi nella religione romana», *Mélanges de l'école française de Rome* 129, no. 2 (2017): 350; Leonardo SACCO, *Devotio: aspetti storico-religiosi di un rito militare romano* (Roma: Aracne, 2011), pp. 84, 103.

chaising key.⁶⁴ As sacrificial media recede, Statius presents the 'cult' as a form of emotional devotion open to all in need. In this register, CLEMENTIA becomes not only the recipient of *uota*, but also the embodiment of a more immediate, inwardly directed religiosity, modelling a 'simplified' (and fictional) mode of worship that contrasts with the 'formalism' of Roman cults and imperial worship in Statius' own time.⁶⁵

Yet, despite the affective immediacy promoted by the poet, CLEMENTIA's 'cultic' function remains fundamentally religious. Statius' religious (re) construction does not correspond to the ideological *framework* of CLEMENTIA CAESARIS, disseminated after 44 BCE as part of the state's symbolic repertoire. That figure – closely tied to the promotion of imperial virtue – operated within a visual and institutional system that reinforced the emperor's role as the mediator of divine favour. In contrast, Statius' religious model of CLEMENTIA is detached from this system of power.

Might we then read this episode not as a literary endorsement of imperial benevolence, but rather – however cautiously – as a poetic critique of autocracy? Unlike the reading advocated by Bessone, which sees the *Thebaid* progressing toward a politically redemptive vision of 'merciful kingship', this passage resists such resolution. In Statius' depiction, CLEMENTIA is made manifest not through the sanction or intercession of any figure of authority, but through the direct appeal of the *miseri*. Although Theseus ultimately accedes to the widows' plea and restores justice, his role follows rather than initiates the agency of CLEMENTIA.⁶⁶ This absence of hierarchical mediation is striking: CLEMENTIA is neither dispensed by a ruler nor does it emanate from his power; rather, it is CLEMENTIA herself who responds directly to human need, unprompted by authority.⁶⁷ A ruler may, at most, become receptive to her.

Such a portrayal subtly undermines the monopolisation of CLEMENTIA as an imperial virtue – a quality officially attributed to Roman emperors since Augustus' *clipeus uirtutis* in 27 BCE and consistently reinforced

64 Similarly, *Ov. Am.* 3.13.7-10.

65 Cf. BESSONE, «Religion and power in the *Thebaid*», cit., p. 154. Bessone suggests that what we are witnessing here is Statius' attempt to articulate a renewal of religion.

66 This is an important point, which has been overlooked by BESSONE, «Religion and power in the *Thebaid*», cit., p. 160.

67 Cf. FRANCHET D'ESPÈREY, *Conflit, violence et non-violence*, cit., pp. 185-186; POLL-MANN, *Statius*, cit., p. 208.

through coinage.⁶⁸ In Statius' vision, CLEMENTIA becomes accessible outside the *framework* of imperial ideology. It is reimagined not as a quality conferred by the princeps, but as a universal value inscribed within human suffering and emotional reciprocity. While one must be cautious in advancing too overt a political reading, it is at least plausible to see in this depiction an alternative model of divine-human interaction – one that bypasses imperial authority altogether. In this sense, CLEMENTIA offers not only solace to the 'wretched', but also a symbolic space of liberation from the apparatus of imperial power. Her 'cult', frugal and inward, rejects spectacle and control, and instead gestures toward a form of moral and religious autonomy grounded in individual experience rather than state-sanctioned virtue.

Conclusion

In conclusion, this article has sought to challenge readings of CLEMENTIA that reduce it to a mere ethical abstraction. By recovering the religious depth of her portrayal, Statius' depiction gains a new dimension. His account presents an archaising, idealised vision of CLEMENTIA in which the setting of a far-off, mythological past displaces the structured cultic frameworks familiar to his contemporaries. This literary construct emerges not only as a unique, creative reimagining, but also as a deliberate intervention in broader discourses on divine agency, emotional mercy, the political boundaries of religious action, and political legitimacy. The *ara* CLEMENTIAE thus stands as a site of affective ritual and unmediated worship, offering a model of divine-human interaction that is at once intimate and socially meaningful.

In this light, CLEMENTIA is not imagined as a virtue bestowed by the princeps, but is presented as a divine and moral force accessible to the disenfranchised, both unmediated by official channels of power and unbound by the structures of imperial authority. In doing so, Statius subtly avoids the monopolisation of CLEMENTIA by the imperial regime and of-

68 Cf. the copies of the *clipeus uirtutis* from Arelate (Arles) in AE 1952, 165: *Senatus / populusque Romanus / Imp(eratori) Caesari diui filio) Augusto / co(n)s(uli) VIII dedit clupeum / uirtutis clementiae / iustitiae pietatis erga / deos patriamque* ('The Senate and the people of Rome dedicated to the Emperor Caesar Augustus, son of god, in his eighth consulship, a shield of VIRTUS, CLEMENTIA, IUSTITIA and PIETAS to the gods and the fatherland').

fers an alternative, yet archaisingly fictional, vision for the attribution of divine agency – one that privileges emotional sincerity over institutional form, and liberation over hierarchy. Against this background, it is difficult to concur with Bessone, who construes the episode as a form of immanent ‘civil religion’, or rather a purely secularised manifestation of power.⁶⁹ Such a reading, however nuanced, ultimately relies on a problematic distinction between imperial values and their religious expression, treating the imperial cult not as a fully-fledged religious institution, but primarily as a vehicle of political power.⁷⁰ This approach risks underestimating the extent to which imperial ideology was embedded in, here contested through, and mediated by religion.

Far from evoking a ‘laic religion of power’, the *ara CLEMENTIAE* points instead to a reimagined religiosity: affective, embodied and resistant to state ideology. Whether this amounts to a plain critique of Flavian autocracy or a cautious renegotiation of its ideological vocabulary remains open to interpretation, especially since Theseus ultimately proves receptive to CLEMENTIA. What is certain, however, is that CLEMENTIA in Book 12 of the *Thebaid* demands to be read not just as a virtue, but as a divine presence deeply embedded in the religious imagination of imperial Rome.

69 BESSONE, «Religion and power in the *Thebaid*», cit., p. 161.

70 The view of the imperial cult as primarily a political institution stems directly from the influential works of Simon R. F. PRICE, *Rituals and Power: The Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) and Ittai GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford: Clarendon Press, 2002). For a critique of this perspective – which has since crystallised into a broader scholarly tradition – cf. Sofia BIANCHI MANCINI *et al.*, eds., *The Roman Imperial Cult: Local Practices and the Reception of the Emperor*, “The New Antiquity” (London: Palgrave Macmillan, forthcoming 2026).

Monastic Spaces as “Sacred” Spaces in Late Ancient Christianity.

Some Insights from Palladius’ *Lausiac History**

Maria Dell’Isola

Università degli Studi di Milano

maria.dellisola@unimi.it

Abstract

The present paper attempts to discuss the relation between divine property and boundaries by focusing on Palladius’ *Lausiac History* 32-34 as a main case study. The liminality of monastic spaces and the crossable boundaries between opposite areas contribute to the creation of a rigorously property-related monastic framework. Most importantly, the internal organization of daily life behind the walls of the monasteries reflected the same structure as the secular world, with well-defined forms

of self-management in the division of labor. However, despite both the well-organized nature of their working activity and their economic relations with the world outside, monasteries were conceived as a property whose buildings were endowed with a certain degree of sacredness. As both the residence of God and a place where holiness finds its natural abode, monasteries were considered as a heavenly space where monks and nuns ascend to the role of intermediaries between humans and the divine.

Keywords

Monasticism; Space; Divine Property; Boundaries; Palladius

* This article was written within the framework of the sub-project A01, ‘Ambiguous Property: From Late Antiquity to the Middle Ages’ (PIs Sofia Bianchi Mancini, Jörg Rüpke, Markus Vinzent), part of the SFB 294/2-424638267 ‘Strukturwandel des Eigentums’, funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

Space, Boundaries, and Religious Agency in Monastic Settlements: Some Preliminary Remarks

This contribution aims to investigate the relationship between the internal spaces of early Christian monastic settlements in Late Antiquity, their architectural configuration, and the outcomes – particularly in terms of religious activity – resulting from their occupation. The central thesis to be advanced posits that the physical presence of monks and nuns within the monastic complex – structured as a series of communal areas accompanied by individual spaces, namely the cells – acted as a catalyst for the further attribution of religious significance to these configured spaces. In this sense, the monastery's primarily material orientation becomes enriched by a spiritual dimension, owing to the re-functionalisation of space brought about by the embodied presence and movement of individuals within it. The underlying premise that enables such a “transformation” of spatial function is that the ascetic practices performed by monks and nuns impose upon the space a reconfiguration of its original material basis. If asceticism is understood as a detachment from the world and an elevation towards the divine¹ – ultimately culminating in an encounter with it – then the place in which such practice unfolds becomes imbued with the same spiritual significance. This is grounded in the theoretical principle that space is re-created through the actions exerted upon it by individuals. The ascetic's encounter with the divine thus sanctifies the location in which it occurs. As a consequence, that which lies beyond the boundaries demarcating this space must be regarded as non-sacred.

Darlene L. Brooks Hedstrom has clearly articulated such a perspective in a series of contributions explicitly devoted to the analysis of monastic settlements in late antique Egypt. The theoretical reflections – applied to the archaeological and architectural study of monasteries established in the Egyptian region during late antiquity – developed by Brooks Hedstrom will serve as the point of departure for the present analysis. The present study will focus, however, on a specific episode drawn from Palladius' *Lausiac History*, which offers a privileged case

1 See on this Roberto ALCIATI, «The Ascetic Knowledge: The Importance of Sense-Perception in Ancient Christian Asceticism», *Religion in the Roman Empire* 4 (2018): 45-62. See also Id., *Gli esercizi di Evagrio. Un prontuario cristiano per vedere Dio*, *Filosofie dell'esercizio*, 3 (Pisa: ETS, 2023).

study for observing the distinctive effects of the interaction between spatial dimension, boundaries, and religious practice. By stressing that «Monastic dwelling places were social spaces, defined by the relationship that the ascetic practitioners had with each other in the common goal of asceticism»,² Brooks Hedstrom demonstrates that monastic space «[...] was transformed by such ideas from a residence to sacralized space in which the ‘wise man in his cell’ became the altar and incense of God».³ By relocating to different areas – she suggests – the monks forged new identities that were no longer rooted in kinship ties, but rather in their spiritual citizenship as sons and brothers of the heavenly realm. Through the establishment of these new dwellings, they effectively redefined the inhabited world, creating spaces that were understood – both by themselves and by others – as points of convergence between the celestial and terrestrial domains. The monastic residences, inhabited by these spiritual architects, served as portals through which others might encounter the divine, implying that the presence of God could be continually perceived within these consecrated spaces.⁴ The process of the “sacralisation” of monastic space – understood here as the perception of a place acquiring a sacred dimension through the ascetic practices performed within it – is materially and visually achieved through the production of paintings and inscriptions in areas designated for religious practice.⁵ However, as previously noted, the attribution of sacredness is also achieved through religious agency: the practice of asceticism renders a space liminal, as it extends to it the dimension of contact with the divine, which is at the core of the ascetic experience itself.⁶ If a cell is a place where the ascetic can encounter the divine by

2 Darlene L. BROOKS HEDSTROM, «Divine Architects: Designing the Monastic Dwelling Place», in *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, ed. Roger S. BAGNALL (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 368-389, 387.

3 *Ibidem*.

4 *Ibi*, p. 385.

5 See on this Elizabeth S. BOLMAN, «Depicting the Kingdom of Heaven: Paintings and Monastic Practice in Early Byzantine Egypt», in BAGNALL, *Egypt in the Byzantine World*, cit., pp. 408-433.

6 This idea was further explored in Darlene L. BROOKS HEDSTROM, «The Geography of the Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature», *Church History* 78, no. 4 (2009): 756-791, where she stresses that «The space was not considered sacred because it was a cell; the space became sacred through the activities that took place within that space» (p. 779).

performing prayers, fasting and vigils,⁷ then the cell is transformed into a place where God himself dwells.

The theoretical considerations outlined thus far necessarily entail an expansion of the analytical framework to encompass not only the monastic site itself but also its surrounding environment. While the focus of inquiry remains the monastic space, it is inevitable that the area beyond the physical boundaries of the religious settlement plays a pivotal role – both in terms of physical demarcation and spiritual distinction. That a separation between the two spheres is both tangible and consciously perceived is beyond doubt, as it arises not only from the very architectural configuration of the monastic complex but also from the underlying theoretical premise of monastic asceticism – namely, the religiously motivated ideal of withdrawal from the world in order to devote oneself entirely to contemplation. However, this cannot imply a complete isolation from secular society, as is clearly evidenced by the documentary record. This is clearly stressed by Brooks Hedstrom when she highlights that monastic settlements in late antique and early medieval Egypt were not architecturally or terminologically distinct from nonmonastic dwellings. Literary and documentary sources from the fourth to ninth centuries reveal a continuity of spatial vocabulary and a lack of clear differentiation in built form. Furthermore, evidence from administrative and legal documents suggests that monks did not perceive themselves as spatially or socially separate from surrounding communities. Monastic institutions were integrated into broader economic and legal systems, with monks participating in taxation, trade, and property management. Internal monastic organisation did exhibit a defined spatial logic, with individual residences identifiable by their occupants, but this did not imply isolation from the wider cultivated landscape. Monastic spaces were not physically distinct from non-monastic ones; instead, their identity as sacred or communal was established through the actions and intentions of their occupants. Rooms served multiple functions, much like in secular contexts. It was the presence and practices of the monastic community, rather than architectural features, that defined the space. This transformation of space into some-

7 For a discussion on this see Maria DELL'ISOLA, *Gli esercizi delle madri del deserto. Utilità della tristezza per la perfezione*, *Filosofie dell'esercizio*, 8 (Pisa: ETS, 2026), forthcoming.

thing sacred is primarily revealed through monastic texts, which highlight the role of belief and behaviour in shaping the spiritual character of the environment.⁸

Building upon the premises established thus far, I shall endeavour to situate within this theoretical framework an episode drawn, as previously indicated, from Palladius’ *Lausiac History*. This episode is particularly significant insofar as it illuminates both the dynamics of separation and interaction between the monastic enclosure and the secular world, and the process of “sacralisation” of the internal monastic space as understood to date – that is, the refunctioning of the material dimension in an ascetic sense.

The Refunctionalisation of Monastic Space: Palladius’ *Lausiac History* 32-33 as a Case Study

In a previous article, I analysed chapter 34 of Palladius’ *Lausiac History* devoted to the well-known episode of the “holy fool” from the female monastery at Tabennisi.⁹ That chapter of Palladius’ work appears as particularly interesting because while the narrative aligns with the conventional motif of the “holy fool”, its greater significance lies in the manner it configures spatial and temporal dimensions to articulate notions of holiness and female agency within a monastic framework. By analysing specific spatial and temporal markers, I explored how these elements construct a gendered ascetic ideal and shape the parameters of sanctity. The interplay of concealed spaces, temporal normalcy, and sanctity emerges there as central to the formation of a distinctly monastic conception of holiness – one that collapses when these coordinates are disrupted. The nun playing the “holy fool” in the story is forced to leave the monastery once her sanctity is revealed, as if the existence of holiness itself depends on concealment within monastic boundaries; on the contrary, revelation necessitates a transgression of spatial and temporal limits. This attests

8 Darlene L. BROOKS HEDSTROM, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt. An Archaeological Reconstruction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), p. 130.

9 Maria DELL’ISOLA, «“The Nun Who Feigned Madness”: Time, Space and Holiness in Palladius, *Lausiac History* 34», in *From Alexandria to Jerusalem (and Beyond). Essays in Honor of Lorenzo Perrone*, eds. Antonio CACCIARI, Emiliano FIORI, Daniele TRIPALDI, Andrea VILLANI, with the collaboration of Luana L. ASCONE, Tommaso INTERI, Valentina MARCHETTO, Ilaria SCARPONI, Indices by Paolo BERNARDINI, Diego MARCHINI, *Early Christianity in the Context of Antiquity*, 26 (Lausanne: Peter Lang, 2025), pp. 827-837.

that the nun's feigned madness serves not merely as a spiritual strategy but as a profound commentary on the mechanisms of visibility, gender, and sanctity in late antique Christian asceticism. The structure of this narrative clearly demonstrates how a simple material space – namely, the internal layout of the monastic settlement – is imbued with a religious dimension through the religiously oriented performance enacted by the nun, that is, the exercise of holy folly. In this way, it is the individual's agency that reconfigures the space, extending to it the same sacred quality attributed to the religious practice itself.

The monastery was commonly perceived and portrayed in literature as a liminal space – both in space and time – more oriented towards heaven than to the earth.¹⁰ This liminal status affected not only the monastic space but also monks and nuns living within its boundaries, so that «the monastery becomes the terrestrial complement of the heavenly city through the elevation of the living monk to a heavenly status»¹¹. Monks and nuns are thus like living angels rising to the role of intermediaries between the human and divine: their religious agency provides a connection between humans and God, and by doing so they extend the “angelic” dimension of their life and actions also to the space they inhabit, thus rendering it different from any other surrounding spaces. It is in this space that God resides,¹² and it is a process of religious communication between earthly and divine agents which transforms the monastic space into a sacred place.¹³ The attribution of

10 See on this regard Columba STEWART, «Monastic Space and Time», in *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, eds. Hendrik DEY, Elizabeth FENTRESS, *Disciplina monastica*, 7 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 43-50, 47.

11 Kirsti B. COPELAND, «The Earthly Monastery and the Transformation of the Heavenly City in Late Antique Egypt», in *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, eds. Ra'anan S. BOUSTAN, Annette Y. REED (Cambridge: Cambridge University Press, 2004,) pp. 142-158, 152. Copeland then refers to a series of examples to demonstrate this statement. She quotes the prologue of the *History of Monks in Egypt*, where monks are described as having citizenship in heaven, and Jerome, *Epist.* 3,1, where Egyptian monks are said to be part of a heavenly family on earth.

12 On this, see again BROOKS HEDSTROM, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt*, cit., p. 199.

13 See Béatrice CASEAU, «Sacred Landscapes», in *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, eds. Glen W. BOWERSOCK, Peter BROWN, Oleg GRABAR (Cambridge – London: Harvard University Press, 1999), pp. 21-59, 22.

sacredness to a monastery was facilitated and enhanced by the static and closed nature of the physical structures: the design and realization of the architectural configuration has the power to create «a capacity of symbolization that was apparently pivotal for conceiving these spaces as a quasi-sacred counter-world and a place already understood as between heaven and earth».¹⁴

However, the sacredness of monastic architecture and property – i.e. the attribution of a sacred character to the settlement – should not be taken to imply a complete detachment from the world outside; despite the firm and visible material boundaries which serve to establish the presence of the divine within the monastic precinct, the separation between monastic and secular properties never reaches a level of complete isolation. The liminal nature of the monastic space, defined by the compressence of earthly structures and divine residence, is clearly attested in the episode from the female monastery in Tabennisi. In chapter 34 of Palladius’ *Lausiaca History*, the holiness of the unnamed nun is completely physically enclosed within the restricted space of the inner sections of the monastery, and this seclusion, which conceals the real face of the divine, is emphasized through an intensely dynamic and fluid narrative where constant movements between different spaces – especially between inner and outside areas – are metaphorically associated with a progressive disclosure of her sanctity. A real, female sanctity is here concealed throughout the story: once it is eventually revealed – as previously said – the holy nun is allowed to leave the monastery. After that, the fate of the woman remains completely unknown, and no one knows how, where or when she died. Sanctity here is able to exist just as long as it remains hidden within the restricted space of the monastery; once it is revealed, it has to transgress the material limits of the architectural structure.

This narratological *pattern* attests that the seclusion of holiness within the inner spaces of the monastery is not completely unrelated to the intrusion of external elements whose function is to reveal the divine truth concealed behind the walls of a building. In *Lausiaca History* 33-34, the female monastery in Tabennisi is a space that is easily accessible: the «tailor of the world» crosses the river without any difficulty, and

14 Anne MÜLLER, «Symbolic Meanings of Space in Female Monastic Tradition», in *Women in the Medieval Monastic World*, eds. Janet E. BURTON, Karen STÖBER, Medieval Monastic Studies, 1 (Turnhout: Brepols, 2015), pp. 299-325, 302.

the fact that the nun replies by saying «we have our own tailors» attests that communication between religious and secular worlds is still acceptable in some form.¹⁵ However, the sacredness of the place remains protected from the outside world through the continuation of a necessary concealment. A connection between holiness and space might not appear immediate, but if we go back to our initial theoretical premise that agency invests a physical territory with social and symbolic meanings particular to the values of a specific society, and that landscape management resulted from the different expectations placed on monastic men and women, then the transformation of a monastic structure into a divine property is easier to recognize.

In her exhaustive analysis of the archaeology of religious women, Roberta Gilchrist begins with the assumption that:

The landscape may be studied as a form of communal use of space. People invest their physical territory with social and symbolic meanings particular to the values of their own society. Landscape situation and management were integral to the gender identities of male and female religious communities, and resulted from the different expectations placed on monastic men and women. Monastic landscapes were invested frequently with very specific religious meanings, so that more austere landscapes were associated with the more eremitic hermitages and Cistercian monasteries. But what meanings can be perceived if we take as our starting-point a comparison between male

15 See Palladius, *Lausiaca History* 33,2-3: «This incident took place in that monastery: A tailor of the world crossed over through ignorance, looking for work. A young virgin came out - the place was deserted- and heard his story. She answered him: “We have our own tailors”. Another virgin saw this happen, and a while later, when an argument ensued, she was stirred up by a diabolical motive and her mind was so deranged that she made a false accusation against the other to the rest of the sisterhood. A few others joined her in this wicked act. The other was so grieved at undergoing this persecution, since she had not had the slightest idea of committing such a sin, that she could remain there no longer and she secretly threw herself into the river and died». For the Greek text I refer here to Palladio, *La storia lausiaca*, intr. Christine MOHRMANN, a c. di Gerard J.M. BARTELINK, trad. Marino BARCHIESI, Scrittori greci e latini (Milano: Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, 1974). For the English translation I refer to Palladius, *The Lausiaca History*, transl. Robert T. MEYER, Ancient Christian Fathers, 34 (Westminster, Maryland - London: The Newman Press - Longmans, Green and Co., 1965). For the Greek text, both Meyer and Bartelink (for his critical edition) refer to *The Lausiaca History of Palladius*, ed. Dom C. BUTLER (Cambridge: Cambridge University Press, 1904).

and female communities, their landscapes, spatial relationships to other settlements, and patterns of economic management?¹⁶

The relationship between landscape management and social and gender identities is further stressed in Gilchrist’s analysis of space as «a medium through which social relationships are negotiated».¹⁷ The spatial elements which define the organization of settlements and architecture (such as boundaries, entrances, partition of spaces) can be investigated in order to interpret encounters between different groups. In addition, since space can also be studied «as the activity of interpreting spatial orientation»,¹⁸ further attention should be paid to the relevance of physical movement through monastic space. The narrative of chapters 33 and 34 in Palladius’ *Lausiac History* seems to reflect exactly this theoretical premise. As I have noted,¹⁹ not only was a natural element – the river – perceived as a tangible boundary dividing the landscape into two separate and opposite monastic properties,²⁰ the male and the female one, but it also provides an entry point to both properties when it is crossed. The fact that two monasteries facing each other in a spatial sense are distinguished on the basis of gender reveals how space and natural elements are conceived and organized as a medium for the shaping of social relations. Furthermore, the unidirectional movement between the two properties – the river can be crossed only by monks, while nuns are allowed to cross the natural border only as corpses²¹ – reshapes the landscape in terms of gender difference and hierarchy.

These theoretical assumptions can also be applied to the internal partitioning of spaces within the precincts of the monastic property. However, on a wider level, and considering the sharp division between secular and religious fields, it is also obvious that, as stressed by Megan Cassidy-Welch, the physical boundaries of the monastic precinct functioned as both practical and symbolic markers, asserting enclosure, distinctiveness,

16 Roberta GILCHRIST, *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women* (London and New York: Routledge, 1994), p. 63.

17 *Ibi*, p. 150.

18 *Ibi*, p. 151.

19 See DELL’ISOLA, «*The Nun Who Feigned Madness*», cit, pp. 829-831.

20 This is stated in Palladius, *Lausiac History* 33,1.

21 *Ibidem*.

and communal identity. They indicated legal ownership, underscored the separation between sacred and secular spheres, and offered protection to the monastic community from external influences.²² Therefore, the breach of monastic boundaries by secular elements constituted both a legal infringement and an enforced social engagement with individuals external to the monastic sphere. The effects of the physical encounter between two separate worlds are clearly described in *Lausiac History* 33. The aforementioned tailor represents the intrusion of a secular element into a religious world which intentionally used natural elements to draw material boundaries and transform a landed property into a separate sacred space. The transgression of the intruder inevitably causes a destabilization of the relationships between the inhabitants of the monastery, and the fact that the intruder is a man demonstrates once again how management of space was integral to the gender identities of male and female religious communities.

This attests that whilst traditionally built and portrayed as enclosed in nature, both spatially and socially distant from the outside world, monastic space nevertheless proves to be connected to the secular world. Despite a real isolation constructed through the demarcation of the natural elements, monasteries continued to maintain concrete relations with the “worldly” society beyond their bounds especially in terms of economic ties. Ewa Wipszycka has extensively described the economic balance of Egyptian monastic communities between the 4th and 8th century by addressing issues such as the management structure of landed property, the participation of ascetics in the exchange of goods, and the fiscal burdens of monastic living.²³

The detailed description of the male Pachomian monasteries in Palladius' *Lausiac History* 32²⁴ clearly attests that the monks regularly trans-

22 Megan CASSIDY-WELCH, *Monastic Spaces and their Meanings. Thirteenth-Century English Cistercian Monasteries*, *Medieval Church Studies*, 1 (Turnhout: Brepols, 2001), p. 25.

23 Ewa WIPSZYCKA, «Resources and Economic Activities of the Egyptian Monastic Communities (4th-8th Century)», *The Journal of Juristic Papyrology* 41 (2011): 159-263. On this, see also Maria Chiara GIORDA, «Divine Market. Economic Practices in Egyptian Monasticism (IV-VIII Centuries)», in *Potential regieren. Zur Genealogie des möglichen Menschen*, hrg. von Antonio LUCCHI, Thomas SKOWRONEK (Leiden-Boston: Brill, 2018), pp. 49-67.

24 The aforementioned female monastery in Tabennisi is part of the constellation of Pachomian monasteries introduced in Palladius, *Lausiac History* 32.

gressed the boundaries of the monastic property and traveled to nearby major cities in order to sell their products and buy necessities:

first of all there was the great monastery where Pachomius himself lived. This is the mother of all the other monasteries, having thirteen hundred men, among whom was Aphthonius the Good, well known to me as a friend, who is now second monk in the monastery. They used to send him to Alexandria to sell produce and buy the necessities, as he is the least apt to go astray.²⁵

In the same chapter Palladius also states that monks raise pigs and, after killing them, sell the meat:

They even keep swine. When I objected to that practice, they answered me: “With us it is an old custom that they are nourished with the refuse and vegetables leftovers. What is dropped is thrown out, and in this way is saved. The pigs are killed and their flesh is sold, but the pigs’ feet are given to the sick and the old, as the territory is poor but heavily populated, for the tribe of the Blemmyes also lives close by.”²⁶

Moreover, the internal organization of daily life behind the walls of the monastery reflected the same structure as the secular world, with well-defined forms of self-management in the division of labor:

There are other monasteries, too, housing from two to three hundred persons each. I visited one of these when I went to Panapolis, a place of about three hundred monks. In this monastery I saw fifteen tailors, seven workers in metal, four carpenters, twelve camel drivers, and fifteen fullers. They work at every sort of handicraft and from their surplus they provide for the monasteries of women and the prison. [...] Now those appointed to serve for the day rise early and go to the kitchen or to the refectory. They are employed until mealtime in preparing and setting the tables, putting on each table loaves of bread, charlock, preserved olives, cheese made of cow’s milk, and small vegetables. Some come in and eat at the sixth hour, others at the seventh, others at the eighth, others at the ninth, others at the eleventh, still others at late evening, some every other day, so that each group knows its own proper hour. It is the same with regard to their work. One works

25 Palladius, *Lausiac History* 32,8.

26 *Ibi*, 32,10.

the ground as husbandman, another works as gardener, another as smith, another as baker, another as fuller, another as weaver of large baskets, another as shoemaker, another as copyist, another as weaver of tender reeds. They all learn the Holy Scriptures by heart.²⁷

However, despite both the well-organized nature of their working activity and their economic relations with the world outside the monastic space, the monastery was conceived first and foremost as a property whose buildings were endowed with a certain degree of sacredness. As both the residence of God and a place where holiness finds its natural abode, the monastery is a heavenly space where monks and nuns live like angels, ascending to the role of intermediaries between humans and the divine. After all, Pachomius built his monastery in obedience to divine commands:

The so-called Tabennisi is a place in the Thebaid where lived a certain Pachomius, a man of the kind who live rightly, so that he was deemed worthy of prophecies and angelic visions. He became exceedingly kind and brotherly. One time when he was sitting in his cave an angel appeared to him and told him: "So far as you are concerned, you conduct your life perfectly. It is vain for you to continue sitting in your cave! Come now, leave this place and go out and call the young monks together and dwell with them. Rule them by the model which I am now giving you". And the angel gave him a bronze tablet on which this was engraved.²⁸

Moreover, he planned the different sections of the building and the inner partitioning of spaces following instructions carefully given to him by an angel:

make separate cells in the cloister and let there be three monks to a cell. Meals, however, should be taken by all in one house.²⁹

The Pachomian monastery is thus the direct result of the divine will, and the religious life of the monks is structured according to the precise information provided by the divine intermediary.³⁰

27 *Ibi*, 32,9; 11-12.

28 *Ibi*, 32,1.

29 *Ibi*, 32,2.

30 A full description of this is in Palladius, *Lausiaca History* 32,2-7.

At the same time, there are different degrees of sacrality within the same building: when providing rules and regulations, the angel committing the construction of the monastery to Pachomius commands that no man who has come to remain with the monks is allowed to enter the most sacred space of the building for at least three years:

On the tablet was engraved: “A strange monk of another monastery may not eat or drink or stay with them unless he is really on a journey. And one who has come to stay they do not receive into the sanctuary for a period of three years. When such a one has performed the more laborious works, however, he is received, but only after a three-year period”.³¹

The term used here to describe this space is highly significant: ἄδυτον, the inner part of the monastery whose entrance is forbidden due to the sacredness of the space. Similarly, we have observed that holiness is closely connected to the sacred space itself. The monastery, therefore, serves as a confirmation of divine presence and agency, which disappear as soon as the boundaries of the monastic property have been crossed. The sacredness that permeates the material space in relation to its occupation by religious agents is also evoked by the division of the monks into distinct groups – this too constitutes a tangible sign of the refunctionalisation of space based on religious experience – according to the level of spiritual attainment achieved:

He arranged them in twenty-four groups, and to each group he assigned a letter of the Greek alphabet, beginning with alpha, beta, gamma, delta, and so on. When he asked questions or carried on the community business he would ask the prefect: “How is the Alpha section? How is Zeta doing?” Or again: “Give greetings to Rho”. They followed a special meaning which was given to the letters. “To the simpler and less worldly you shall assign the iota; but to the more difficult and headstrong, the chi”. And so he fitted the letters to each order according to their state of life and disposition; but only the more spiritual ones knew the meaning of each symbol.³²

31 *Ibi*, 32,5.

32 *Ibi*, 32,4-5.

And again:

When Pachomius objected to the angel that the prayers were too few, the angel said: "I arranged it this way so that even the little ones might keep the rule and not grieve. Now those who are perfect need no rule of life, for they have offered themselves entirely to the contemplation of God in their cells. I have made rules for such as have not the true knowledge, so that they may fulfill the duties of their station in life like house-servants and so enjoy a life of complete liberty."³³

The central issue here is the notion of «contemplation of God in their cells». To grasp more fully how this concept is employed by Pachomius in the portrait drawn by Palladius, and to place it in a broader context, it is necessary to turn also to other literary sources that shed light on Pachomius himself. At the same time, attention must be given to the material evidence, which serves as a complementary counterpart to the literary record by providing further insights into the forms and structures of Egyptian monasticism.

In considering the architectural configuration of monastic settlements in relation to archaeology, Ewa Wipszycka – as previously noted – has shown that Egyptian monasteries maintained explicit economic and political ties with the secular world. This finding challenges the idealised notion of asceticism transmitted in certain strands of monastic literature, which is not corroborated by the material record. Instead, the archaeological evidence points to a horizontal continuity between monastic and non-monastic spatial environments.³⁴ At the same time, as Brooks Hedstrom observes, there is no direct archaeological evidence that would allow us to reconstruct the layout of the Pachomian monasteries.³⁵ Nevertheless, by cross-referencing the literary testimonies concerning Pachomius – not only the *Lausiac History* but above all the various versions of the *Lives* of Pachomius – with archaeological data from other Egyptian monasteries, it is possible to form a reasonable picture of their appear-

33 *Ibi*, 32,7.

34 See also, in addition to the article already cited in footnote 23, Ewa WIPSZYCKA, «Les formes institutionnelles et les formes d'activité économique du monachisme égyptien», in *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, eds. Alberto CAMPLANI, Giovanni FILORAMO (Leuven – Paris – Dudley, MA: Peeters, 2007), pp. 109-154.

35 BROOKS HEDSTROM, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt*, cit., p. 158.

ance, beyond the filters imposed by literary tradition. Indeed, as Brooks Hedstrom notes, the literary record preserves accounts of conflicts between local inhabitants and Pachomius in the very areas where he had received the divine command to establish monasteries, further illustrating the horizontal spatial continuity discussed above.³⁶ The *Lives* also provide details about construction materials, such as mud-bricks, which Pachomius is said to have employed in a practice of prolonged ascetic labour.³⁷

This detail is significant for several reasons. It resonates with the ascetic practice of extended vigil, widely attested in Egyptian traditions and beyond. The *Sayings of the Desert Fathers*, for example, contain direct references to this discipline.³⁸ In this way, Pachomian religious reflection is linked to broader and long-established ascetic traditions that interacted with one another. The *Life of Syncletica* – the ascetic also known from the *Sayings of the Desert Fathers* – develops ascetic themes that recall those of Evagrius;³⁹ Palladius, moreover, was himself a disciple of Evagrius. Philip Rousseau identifies even more precise connections among these traditions, noting that Pachomian teaching on purity of heart and the rejection of harmful λογισμοί bears strong affinities with Evagrian and Cassian thought. This does not imply, Rousseau cautions, that Pachomius had direct access to the same philosophical sources as Evagrius and Cassian. Rather, the convergence of ideas suggests that he developed his reflections within shared ascetic traditions.⁴⁰

36 In BROOKS HEDSTROM, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt*, cit., pp. 163-164, it is stated that the Boharic *Life* briefly recounts tensions between Pachomius and the local population. A bishop, perceiving Pachomius's presence as a challenge to his authority, leads the opposition. The construction of the monastic wall thus becomes a focal point of conflict, illustrating how new boundaries could symbolically contest established regional power.

37 See BROOKS HEDSTROM, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt*, cit., p. 160, it is stated that the Sahidic *Life* recounts an extraordinary episode in which Pachomius stood on a mud brick during prayer in his underground cell to stay awake. His intense devotion caused the brick to dissolve under his sweat, and on a subsequent night of fervent prayer it turned entirely to mud. This rare account highlights the material dimension of ascetic practice and the physical intensity of Pachomian devotion.

38 For a discussion on this see DELL'ISOLA, *Gli esercizi delle madri del deserto*, cit., pp. 64-68.

39 On this see Maria DELL'ISOLA, «Shaping Women's Agency Through Temporality in *The Life and Activity of the Holy and Blessed Teacher Syncletica*», *Studia Philologica Valentina* 22 (2020): 13-31, 20.

40 Philip ROUSSEAU, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* (Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1985), pp. 142-143.

Returning to the earlier discussion on the interaction between the ascetic's body and the physical space, a particularly striking aspect of this discourse is the association between the monk's body and the cell, the latter conceived almost as an extension of the ascetic's body, within which religious agency is enacted. This point is developed by V. Rev. Maximos Constas, who, drawing on theories of production of sacred space, interprets elements of the hagiographic tradition as instances of the transformative effect of the ascetic body on its environment through specific religious practices. In this context, sacralisation of space refers to its occupation and redefinition through human religious activity.⁴¹ This reflection recalls the passages from the *Lives* of Pachomius cited above, in which the ascetic's body transforms the building material.

Ascetic practice thus imprints religious meaning upon space, a process further reinforced by Pachomius's particular orientation of this practice. Fabrizio Vecoli stresses that Pachomian asceticism shares core concepts with Egyptian ascetic traditions, particularly the purification of the heart as a prerequisite for the ascent to the vision of God.⁴² Of particular significance is Pachomius's image of the monk who, through purification, becomes a temple of the invisible God. From here, the purity of the individual body, inhabited by God, extends – within a cenobitic framework – to the whole monastic community, materially defined by the boundaries of the monastery and religiously by the collective of ascetic bodies that dwell within it. In this way, purity is associated with the salvific unity of the community.⁴³ This further illustrates the transformative power of religious practice upon space. Moreover, this reinforces the argument of the conception of the monastery as God's dwelling place: through the bodies of the ascetics and their religious practices, space is rendered sacred and God will ultimately reside within the monastery, thereby sacralising the site.⁴⁴

41 V. Rev. Maximos CONSTAS, «Rapture, ecstasy, and the construction of sacred space. Hierotopy in the life of Symeon the New Theologian», in *Icons of Space. Advances in Hierotopy*, ed. Jelena BOGDANOVIĆ (London and New York: Routledge, 2021), pp. 343-356.

42 Fabrizio VECOLI, *Il sole e il fango. Puro e impuro tra i padri del deserto* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007), pp. 118-119.

43 See *ibi*, p. 123: «il puro, che lo si intenda in senso materiale o spirituale (corpo e cuore), diviene l'espressione della concordia del monastero».

44 On the concept of “divine ownership” as applied to the context of early Christianity (with a case study concerning Irenaeus of Lyons and second-century Christianity),

At the Margins, yet Within the World: A Conclusion

Returning to the initial theoretical premise of this paper, and following the path carefully described by Brooks Hedstrom, I have looked more broadly at the planning and organization of monastic communities in relation to the occupation, perception and management of the space. Taking this connection into account, I have read Palladius’s hagiographical account in relation to monastic spaces and environment and their mutual interaction with human agency. This analysis has demonstrated not only that property reflects and influences the organization of the monastic community in terms of gender and work, but also that religious practices affect the repartition and function of the internal structure of the monastic dwelling by attributing religiously oriented forms and agency.

Reflections concerning the organisation of monastic space and its relationship with the secular world – particularly through the material and symbolic function of boundaries regulating the movement of individuals and material goods – are by no means new. It is now well established that, from Late Antiquity onwards, monasteries maintained regular contact with the outside world. This occurred despite the presence of visible physical separation, imposed by the built structure of the settlement, which nonetheless enabled the economic sustenance essential to monastic life. Likewise, it is widely recognised that the monastery was perceived as a sacred space, understood in terms of its liminal character. Less self-evident, however, are the mechanisms – rooted in human agency – that allowed for such a reconfiguration of meaning, whereby monastic space came to be understood as sacred. In this respect, monastic literature has offered an indispensable interpretative key to understanding this phenomenon. It is not so much the presence of enclosures or separating walls that effectuates the isolation of the monastic settlement, thereby elevating it to the status of a divine residence. Rather, as we have endeavoured to demonstrate thus far, it is the religious practice performed within the monastery’s internal environment that refunctions the space, orienting it towards an elevation conducive to contact with the divine. The distinction between monastic and non-monastic space lies less in its

see Maria DELL’ISOLA, «God, Ownership, and Economic Language in the Second Century CE: Irenaeus of Lyon’s *Against Heresies* as a Case Study», in *Relating to Landed Property*, eds. Sofia BIANCHI MANCINI, Helen A. GIBSON, Dirk SCHUCK, Markus VINZENT (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2024), pp. 87-106.

physical configuration and more in the character and intentions of the individuals who constitute the community inhabiting the monastery. A sense of community and sacrality does not manifest itself visibly; rather, it emerges through the lens of monastic literature, wherein the transformative nature of space is articulated through the actions and beliefs performed within it.

This dimension becomes particularly evident in the passages from Palladius' *Lausiac History* concerning the Pachomian monasteries, which we have analysed above. In addition to the notion of "holy folly", closely associated with the innermost areas of the monastery, the Pachomian rules described in the text clearly attest to the use of the cell as a space specifically dedicated to contemplation, in contrast to other areas more oriented towards the routine practical activities of communal life. Furthermore, the varying degrees of spirituality ascribed to different groups of monks are likewise reflected in their spatial allocation and usage. Similarly, the sacredness of the monastery in relation to the external world is unequivocally and powerfully expressed through the temporal gradation imposed upon the process of entry for individuals approaching the monastic settlement for the first time and seeking admission. Such access is always gradual, and not necessarily complete; even the terminology employed to denote interior spaces – as exemplified by the case of ἄδυτον – emphasises the differentiated sacrality of these areas, which serves to regulate, or indeed prohibit, movement between them.

Private Property and *Res Dei* in Canonical Legislation. Boundary Violation in Gaul, Iberian Peninsula and Africa Proconsularis (4th – 6th century)*

Mario Resta

Università degli Studi di Bari Aldo Moro

mario.resta@uniba.it

Abstract

This essay aims to examine the phenomenon of boundary violations in relation to the Christian *res Dei*, with particular attention to the transfer of private property to the Church. Such property was no longer regarded as either private or ecclesiastical, but as divine, being considered to belong to God and his saints. The analysis focuses on canonical legislation in Gaul, the Iberian Peninsula, and Africa Proconsularis between the 4th and 6th century, as the Christian divine property (*res Dei*) found its fullest expression beginning in the Constantinian era. This development was made possible by the recognition

of Christianity as a *religio licita* and the consequent opportunity to donate wealth and possessions to the Church as acts of devotion to God and the saints. This practice thus brought about a form of “material” union between heaven and earth, and laid the foundations for the Church’s temporal authority over goods regarded as inalienable and inviolable, as they were considered part of the *res Dei*. Canonical prescriptions and rulings were therefore aimed at delineating boundaries in order to protect and expand the *res Dei*, thereby safeguarding the proprietary and hereditary rights of the Church.

Keywords

Late Antiquity; Property; Africa; Gaul; Iberian Peninsula.

* This article was written within the *framework* of the sub-project A01, ‘Ambiguous Property: From Late Antiquity to the Middle Ages’ (PIs Sofia Bianchi Mancini, Jörg Rüpke, Markus Vinzent), part of the SFB TRR 294/2–424638267 ‘Strukturwandel des Eigentums’, funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

In memory of my magister, Giorgio Otranto

From private to divine: change of property boundaries

Jonathan Smith theorised that in antiquity, there existed two types of religion: the ‘religion of here’, which had private and domestic connotations, and the ‘religion of there’, referring to temple-based worship, where God was believed to reside exclusively.

Both forms of religion were therefore intrinsically tied to buildings and property (the house, the temple, etc.) and bore a distinctly material connotation. Later, however, a third form of religion emerged: the ‘religion of everywhere’. This new expression of religion assumed that God could be encountered everywhere and worshipped in a more spiritual manner; according to Smith, both Jesus and Paul were representatives of this latter form.¹ Despite this theoretical *framework*, Christianity in Late Antiquity came to be characterised as a “religion of the there” – while nonetheless retaining its distinctive nature as a “religion of the everywhere” – and thus as a religion of the *res Dei*: an expression which, as we shall see, denoted a form of material property that was at once divine, as it belonged to God and his saints.

Therefore, the present essay aims to investigate the boundaries and transgressions of this form of property, focusing on the transfer of assets to the Church, through an analysis of Latin canonical legislation between 4th and 6th century. Indeed, the phenomenon of divine property found its most significant expression from the Constantinian era onwards. This was exemplified by the moment Christianity became a *religio licita*, and Christians were finally allowed to donate their money and properties in support of the Church and the construction of buildings dedicated to the worship of God and the saints.²

1 Cfr. Jonathan Z. SMITH, *Relating Religion. Essays in the Study of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 323-339. Cfr. also Gustave BARDY, *La conversione al Cristianesimo nei primi secoli* (Milano: Jaca Book, 1975 [1947]); Mauro PESCE, *L'esperienza religiosa di Paolo. La conversione, il culto, la politica* (Brescia: Morcelliana, 2012), pp. 33-62.

2 On the other hand, on the properties of Christian communities in pre-Constantinian era, cfr. Franco E. ADAMI, «Rilievi sulla proprietà ecclesiastica in epoca precostantiniana e costantiniana», *Annali di storia del diritto* 12-13 (1968-1969): 321-345; Federico MARAZZI, *I «patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae» nel Lazio (secoli IV-X). Struttura amministrativa e prassi gestionale* (Roma: Istituto storico italiano per il Medioevo, 1998),

According to Peter Brown, this Christian practice of donation was rooted in the prevailing models of public benefaction widespread in the cities of the Greco-Roman world, whereby the wealthy acted in order to attain renown.³ In contrast, gifts and properties bequeathed to the Church by rich and poor Christians were regarded as belonging to God and the saints, from whom Christians expected to receive blessings both in this life and the next.⁴ As a result, donations to the Church «were no longer seen as made for the community and for the honor of the family, but became a personal matter between God and individuals».⁵

This idea of ‘union’ between heaven and earth, sanctioned through divine property, was first confirmed by Constantine, who in 321 – according to Salvatore Calderone⁶ – laid the foundations of the Church’s temporal power by declaring: «every person shall have liberty to leave at his death any property he wishes to the most holy and venerable Council of the Catholic Church» (*Cod. Theod.* 16,2,4).⁷

pp. 20-24; DARIO ANNUNZIATA, *Opulentia Ecclesiae. Alle origini della proprietà ecclesiastica* (Napoli: Editoriale Scientifica, 2017), pp. 59-63 (related bibliography: n. 174, p. 59).

3 Cfr. Peter BROWN, *Povertà e leadership nel tardo Impero Romano* (Roma-Bari: Laterza, 2003 [2002]), pp. 3-65 (see also bibliography therein).

4 Cfr. Peter BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2012), pp. 39-90 and *passim* (see also bibliography therein). Cfr. also Id., *Il riscatto dell'anima, Al-dilā e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale* (Torino: Einaudi, 2016 [2015]).

5 Ville VUOLANTO, *Male and Female Euergetism in Late Antiquity: A Study on Italian and Adriatic Church Floor Mosaics*, in *Women, Wealth and Power in the Roman Empire*, eds. Päivi SETÄLÄ et al. (Roma: Institutum Romanum Finlandiae, 2002), p. 262.

6 Salvatore CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, vol. 1 (Firenze: Le Monnier, 1962), pp. 303-333. Cfr. also Giovanni M. VIAN, «Dai cimiteri al potere temporale: note sulle origini della proprietà ecclesiastica», *Vetera Christianorum* 42 (2005): 307-316 (see also bibliography therein).

7 *Cod. Theod.* 16,2,4: *Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere*. About this law, cfr. Jean GAUDEMET, «La législation religieuse de Constantin», *Revue d'histoire de l'Église de France* 33 (1947): 41-43; Biondo BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. 1 (Milano: Giuffrè 1952), pp. 391-392; Id., *Il diritto romano cristiano*, vol. 2 (Milano: Giuffrè 1952), p. 207; Id., *Il diritto romano cristiano*, vol. 3 (Milano: Giuffrè, 1954), p. 331; Jean GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain (IVe-Ve siècles)*, in *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, éd. Gabriel LE BRAS, vol. 3 (Paris: Sirey, 1958), pp. 295 ss.; Jose L. MURGA GENER, «El testamento en favor de Juschristo y de los santos en el derecho romano postclásico y justiniano», *Anuario de historia del derecho español*

With this law,⁸ which more than any other consolidated «l'ingresso della Chiesa nel *saeculum*»,⁹ bishops were authorised to encourage their faithful to regard Christ as an 'extra son' and thus the Church as the legitimate heir of their wealth and property, to be reserved for the poor.¹⁰

35 (1965): 372-373; Giorgio BARONE ADESI, «Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici nel Codice Teodosiano», *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano* 83 (1980): 226-228; Teresa KUNDEREWICZ, «Disposizioni testamentarie e donazioni a scopo di beneficenza nel diritto giustiniano», *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 47 (1981): 60-61; Rosario SORACI, «Il *privilegium christianitas* e i *fisci commoda* durante il regno di Valentiniano I», *Quaderni catanesi di cultura classica e medievale* 2, no. 3 (1990): 263-264; Lucio DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano* (Napoli: D'Auria 1991), pp. 54-55; Elio DOVERE, *Ius principale e catholica lex: dal Teodosiano agli editti su Calcedonia* (Napoli: Jovene Editore, 1999), p. 168 ss.; Id., «Diritto romano e prassi conciliare ecclesiastica (sec. III-V)», *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 69 (2003): 157-158; Chiara CORBO, *Paupertas. La legislazione tardoantica* (Napoli: Satura Editrice, 2006), p. 98 ss.; Ead., *Aspetti della legislazione tardoantica in tema di diritto successorio, in Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI secolo d.C.)*, a c. di Giorgio BONAMENTE, Rita LIZZI TESTA (Bari: Edipuglia 2010), pp. 147-153; Ead., *Incertae personae e capacità successorie: profili di una società e del suo diritto* (Napoli: D'Auria, 2012), p. 11 ss.; ANNUNZIATA, *Opulentia Ecclesiae*, cit., pp. 80-83.

8 Furthermore, Constantine and his successors promulgated other laws to protect and increase ecclesiastical property, which was exempt from taxation (e.g. *Cod. Theod.* 11,11,1; 11,16,15.18.21; 16,2,15.30.40; *Cod. Iust.* 1,2,22) and inalienable (e.g. *Cod. Theod.* 12,1,63; *Cod. Iust.* 1,2,12.14.17.21; 1,3,55; *Nov.* 7); nevertheless, in the absence of a will and heirs, the property of clerics and monks became the property of the church or monastery to which they belonged during their lifetime (e.g. *Cod. Theod.* 5,3,1; *Cod. Iust.* 1,3,20; *Nov.* 131), vice versa the validity of any testamentary bequest for *pium propositum* or *pia causa* was obviously guaranteed (e.g. *Cod. Iust.* 1,2,19; 1,3,28), cfr. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. 1, cit., p. 391; Id., *Il diritto romano cristiano*, vol. 2, cit., pp. 204-205; GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, cit., pp. 311-515; BARONE ADESI, «Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici», cit., 233-245; Id., *Il sistema giustiniano delle proprietà ecclesiastiche*, in *La proprietà e le proprietà. Atti della Società Italiana di Storia del Diritto*, a c. di Ennio CORTESE (Milano: Giuffrè, 1988), pp. 75-120; SORACI, «Il *privilegium christianitas*», cit., 265-270; DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano*, cit., pp. 55-58; Sabine MACCORMACK, «Sin, Citizenship and the Salvation of Souls: The Impact of Christian Priorities on Late Roman and Post-Roman Society», *Comparative Studies in Society and History* 39 (1997): 661-665; MARAZZI, *I «patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae»*, cit., pp. 82-84; ANNUNZIATA, *Opulentia Ecclesiae*, cit., pp. 126-154, 166-168.

9 CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, cit., p. 326.

10 Cfr. e.g. Aug., *discipl.* 8,8; *serm.* 9,20-21; 38,7-9; 86,11,13; 355,4-5; 356,4-5.13-14; Val. Cem., *hom.* 4,6; Salv., *eccl.* 1,5 ss.; 3,4,17-18; 3,13.18; 4,4,21-23; 4,7; Caes. Arel.,

Furthermore, this trend was confirmed by the canonical legislation in Gaul, Iberian Peninsula and *Africa Proconsularis* between 4th and 6th century: legislation which, to date, has not been adequately analysed.¹¹

serm. 60,1. Cfr. Eberhard F. BRUCK, *Kirchenväter und soziales Erbrecht: Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt* (Berlin: Springer Verlag, 1956), pp. 105-177; GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, cit., pp. 296-297; Murga GENER, «El testamento en favor de Juschristo», cit., 362-365 and *passim*; DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano*, cit., p. 55 nn. 116-118; MACCORMACK, «Sin, Citizenship and the Salvation of Souls», cit., pp. 659-661 and *passim*; Rossana BARCELLONA, *Una società allo specchio. La Gallia tardoantica nei suoi concili* (Soveria Mannelli: Rubettino, 2012), pp. 320-322; BROWN, *Through the Eye of a Needle*, cit., pp. 411-453; Rossana BARCELLONA, *Ricchezza che dannava / ricchezza che salva. Dal De Gubernatione Dei al Contra avaritiam: la riflessione di Salviano*, in *Povertà e ricchezza nel Cristianesimo Antico I-V sec. Atti XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2016), pp. 301-311; ANNUNZIATA, *Opulentia Ecclesiae*, cit., pp. 51-54, 105-121. The allocation of the ecclesiastical wealth and property to the poor is also affirmed by several imperial laws from the 4th century [cfr. e.g. *Cod. Theod.* 16,2,6 (326 or 329)] onwards, cfr. BARONE ADESI, «Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici», cit., 229-232; SORACI, «Il *privilegium christianitas*», cit., 263-265; CORBO, *Paupertas*, cit., pp. 85, 106; Ead., *Aspetti della legislazione tardoantica*, cit., pp. 147-153; ANNUNZIATA, *Opulentia Ecclesiae*, cit., pp. 84-95, 155-156. Also worth mentioning is the famous case of Saint Melania, a young Roman aristocrat from the 5th century who, after the premature death of her children, renounced her property in favour of the Church and the poor in order to live an ascetic life with her husband, cfr. Andrea GIARDINA, «Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardo romana», *Studi storici* 29 (1988): 127-142; BROWN, *Through the Eye of a Needle*, cit., pp. 291-325.

11 Unlike the papal epistles, which have been analysed in depth since the 18th century, cfr. e.g. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, cit., pp. 288-315; MARAZZI, *I «patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae»*, cit., pp. 1-100 and *passim* (see also bibliography therein). On the legislation of the Western Councils from the 6th century onwards cfr. Susan WOOD, *The Proprietary Church in the Medieval West* (Oxford: 2006). On the other hand, the canonical legislation of the Greek councils has also not been sufficiently analysed: since I further discuss this in a forthcoming essay, here I will only limit myself to referring to: BARONE ADESI, *Il sistema giustiniano delle proprietà ecclesiastiche*, cit., pp. 77-89; Id. «Dal dibattito cristiano sulla destinazione dei beni economici alla configurazione in termini di persona delle 'venerabilis domus' destinate 'piis causis'», *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 9 (1993): 237-239, 254-257.

Canonical legislation in Gaul, Iberian Peninsula and Africa Proconsularis

Gallic councils

The Gallic councils, more than other Western ecclesiastical assemblies, focused on management, supervision, and safeguarding of Church property through a number of canons, some of which explicitly addressed the transfer of private property to the Church by means of testamentary bequests.¹²

As early as the *Statuta Ecclesiae Antiqua* – a collection probably compiled in the 5th century by Gennadius of Marseilles, who purportedly gathered canons from 5th century Gallo-Roman churches – it was stated that «Those who withhold the legacies of the deceased from the churches, or return them with reluctance, shall be excommunicated as murderers of the poor».¹³ This canon affirms that ecclesiastical wealth was officially intended to benefit the poor, who, being deprived of their sustenance, were metaphorically ‘killed’ by those who failed to deliver such legacies to the Church.¹⁴

Such individuals were thus excommunicated as sacrilegious, as later confirmed by the Council of Vaison in 442, which proclaimed: «the faithful who depart from the body are deprived of the fulfilment of their vows, and the poor are defrauded of charitable support and necessary sustenance» and «it is certain that such provocation of divine piety leads to the utter emptying of faith», because according to Jerome (*ep.* 52,16,2) «To rob a friend is theft; to defraud the Church is sacrilege».¹⁵

12 Concerning Gaul and the Gallic councils in Late Antiquity, cfr. Rossana BARCELLONA, Mario SPINELLI, a c. di, *I concili latini. I concili gallici*, in *I canoni dei concili della Chiesa antica*, a c. di Angelo DI BERARDINO, vol. 1 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2010); Pietrina PELLEGRINI, a c. di, *I concili latini. I concili gallici*, in *I canoni dei concili della Chiesa antica*, a c. di Angelo DI BERARDINO, vol. 2 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2011).

13 *Stat. eccl. ant.*, c. 86: XCV (CCSL 148, p. 180): *Qui oblationes defunctorum aut negant ecclesiis aut cum difficultate reddunt, tamquam egentium necatores excommunicantur*. On the concept of *necatores pauperum*, cfr. e.g. BROWN, *Through the Eye of a Needle*, cit., pp. 506-509 and *infra*.

14 Cfr. Olivier GUILLOT, «Assassin des pauvres»: une invective pour mieux culpabiliser les usurpateurs de biens d’église, aidant à restituer l’activité conciliaire des Guales entre 561 et 573, in Id., *Arcana imperii (IVe-XIe siècle). Recueil d’articles* (Limoges: PULIM, 2003), pp. 183-219.

15 *Conc. Vas.* (442), c. 4 (CCSL 148, pp. 97-98): *Qui oblationes defunctorum fidelium destinant et ecclesiae tradere demorantur, ut infideles sunt ab ecclesia abiiciendi, qui usque*

These accusations and penalties were reiterated by subsequent councils, such as the Council of Agde (506), which, in canon 4, for the first time designated clerics and all those who had reclaimed what they themselves had donated to churches or monasteries as murderers of the poor, subjecting them to excommunication until full restitution had been made to the respective ecclesiastical institutions.¹⁶

However, despite the abovementioned Constantinian law, it was likely that the Church was perceived by many Christians as an undifferentiated recipient of inheritances.¹⁷ Consequently, by the 6th century, Roman jurists sought to direct such testamentary bequests to a clearly identified beneficiary: the bishop of the city in which the testator had resided [*Cod. Iust.* (530) 1,2,25 (26), *pr.*; *Nov.* (545) 131,9].¹⁸

On the other hand, canon 6 of the Council of Agde addressed the case of bishops who received an inheritance or donation from non-relatives.¹⁹

ad exinanitionem fidei pervenire certum est hanc pietatis divinae exacerbationem, quia et fideles de corpore recedentes votorum suorum plenitudine et pauperes collatu alimoniae et necessaria sustentatione fraudantur. Tales enim quasi egentium necatores nec credentes iudicium Dei habendi sunt unius quoque patrum in hoc, quam scriptis suis inseruit, congruente sententia qua ait: Amico quidpiam rapere furtum est, ecclesiam fraudare sacrilegium.

16 *Conc. Agath.* (506), c. 4 (CCSL 148, p. 194): *Clerici etiam vel saeculares, qui oblationes parentum aut donatas aut testamentis relictas retinere perstiterint, aut id quod ipsi donaverint ecclesiis vel monasteriis crediderint auferendum, sicut synodus sancta constituit, velut necatores pauperum, quousque reddant, ab ecclesiis excludantur.* Cfr. *Conc. Arel.* (442-506), c. 47; *Conc. Aurel.* (538), c. 25 (22); *Conc. Aurel.* (541), c. 19; *Conc. Aurel.* (549), c. 15; *Conc. Tur.* (567), c. 25 (24); *Conc. Paris.* (556-573), c. 7; *Conc. Matis.* (581-583), c. 4.

17 Cfr. CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, cit., pp. 322-328; MARAZZI, *I «patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae»*, cit., pp. 50-53; Elio DOVERE, *Medicina legum. Formula fidei e normazione tardoantica*, vol. 2 (Bari: Cacucci Editore 2011), p. 146.

18 Cfr. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. 1, cit., pp. 391-392; Id., *Il diritto romano cristiano*, vol. 2, cit., pp. 201-208; GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, cit., pp. 306-311; MURGA GENER, «El testamento en favor de Juschristo», cit., 358-359, 387-392.398 ss.; SORACI, «Il *privilegium christianitas*», cit., 254-263; MACCORMACK, «Sin, Citizenship and the Salvation of Souls», cit., pp. 662-665.

19 On the other hand, *Cod. Theod.* 16,2,20 (370) already stipulated that clerics could not receive any bequests from widows and orphans, cfr. BARONE ADESI, «Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici», cit., 234-235; SORACI, «Il *privilegium christianitas*», cit., 247-249; DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano*, cit., pp. 40-42; Alberto BARZANO, «La questione dell'arricchimento dei vescovi e del clero da Cipriano a Damaso. Tra polemica anticristiana, autocritica ecclesiale e legislazione imperiale», *Rivista di storia*

According to this canon, it was stipulated that an individual gifted «for the redemption of his soul, not for the benefit of the bishop», who was obliged to manage it solely as property of to the Church.²⁰

This canon was particularly significant, as it explicitly articulated for the first time that the purpose of properties donated to the Church was the salvation of donor's and testator's soul. Hence, the bishop or clergy were merely stewards, not owners, of these properties. This was corroborated by later councils²¹ and enshrined in canon 2 (49) of the Council of Agde, which defined such properties as *res sacratae Deo*.²²

Thus, the canonical legislation clearly expressed the change in the boundaries' connotation of private property through its transfer to the Church. These assets became not merely ecclesiastical but divine, offered for an eschatological aim – the salvation of the testator's soul – and therefore belonged to God and his saints. This theological and juridical status was reiterated in later conciliar pronouncements.

Against this wider background, while the Church could accept offerings from those «who were executed for some crime», it could not receive gifts from those who had taken their own lives, as their souls were considered irrevocably damned.²³ On the other hand, according to the

della Chiesa in Italia 47, no. 2 (1993): 361-366; Remo MARTINI, «Su alcuni aspetti della testamenti fictio passiva dei clerici», *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 9 (1993): 325-330.

20 *Conc. Agath.* (506), c. 6 (CCSL 148, pp. 194-195): *Pontifices vero, quibus in summo sacerdotio constitutis ab extraneis dumtaxat aliquid aut cum ecclesia aut sequestratim aut dimittitur aut donatur, quia hoc ille qui donat pro redemptione animae suae non pro commodo sacerdotis probatur offerre, non quasi suum proprium sed quasi dimissum ecclesiae inter reliquas facultates ecclesiae computabunt: quia iustum est ut, sicut sacerdos habet quod ecclesiae dimissum est, ita et ecclesia habeat quod relinquitur sacerdoti.*

21 Cfr. *Conc. Agath.* (506), cc. 33.4 (51); *Conc. Epao.* (517), c. 17; *Conc. Carp.* (527); *Conc. Aurel.* (538), c. 20 (17); *Conc. Aurel.* (541), cc. 9.11.36; *Conc. Aurel.* (549), cc. 8.15; *Conc. Arel.* (554), c. 6; *Conc. Paris.* (556-573), c. 2; *Conc. Lugd.* (567-570), c. 2. Cfr. also *Stat. eccl. ant.*, c. 15: XXXI. Cfr. e.g. Barbara BELLOMO, *Abusi nell'economia di carità, in Poveri ammalati e ammalati poveri. Dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell'Occidente romano in età tardoantica. Atti del Convegno di Studi*, a c. di Rosalia MARINO et al. (Catania: Edizioni del Prisma, 2006), pp. 449-463 (see also bibliography therein); Barcellona, *Una società allo specchio*, cit., pp. 313-316.

22 *Conc. Agath.* (506), c. 2 (49) (CCSL 148, p. 225).

23 *Conc. Aurel.* (533), c. 15 (CCSL 148A, p. 101): *Oblationem defunctorum, qui in aliquo crimine fuerint interempti, recipi debere censuimus, si tamen non sibi ipsi mortem*

Council of Clermont (535) and Orléans (549), anyone who damaged, stole, or reclaimed testamentary bequests intended for the saints, and who failed to restore them to God, was to be excommunicated.²⁴

Furthermore, canon 25 (24) of the Council of Tours (567) reinforced this position. Indeed, it stated that ecclesiastical properties were not exempt from encroachment, and that if an intruder, despite repeated admonitions, failed to restore the usurped property, he was to be condemned as Judas, the worst *necator pauperum: qui, dum loculos faceret, subtrahebat pauperum alimenta*,²⁵ such individuals were to be excommunicated and eternally damned as betrayers of Christ.

The emphasis of the latter canon likely reflected the severe damage inflicted upon Gallic churches during invasions. However, as finally stated in the canon 26 (25) of the same Council, the ecclesiastical property was *res Dei*,²⁶ especially if it was given to the Church through donations and testamentary bequests *pro captu animi*²⁷: thus, the divine property was not violable even by kings, since all kingdoms were subject to the power of God (and his Church). Nevertheless, this assertion starkly contrasted with the actions of Merovingian king Chilperic, who

probentur propriis manibus intulisse. Cfr. also *Conc. Autis.* (561-605), c. 17. Furthermore, according to Eusebius (*v.C.* 2,21.36-41) and Sozomen (*b.e.* 1,8,4), Constantine would have already stated that the property of those condemned to death (including martyrs) was to be transferred to the Church if they had no legitimate children, cfr. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. 1, cit., p. 391; DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano*, cit., p. 54 n. 115.

24 *Conc. Cler.* (535), c. 14 (CCSL 148A, pp. 108-109): *Si quis cuiuscumque munuscula qualibet sanctis scriptura conlata nefaria calliditate fraudaverit, invaserit, retentaverit adque suppresserit et non statim a sacerdote commonetur Deo conlata reddiderit, ab ecclesiae catholicae comunione pellatur*; *Conc. Aurel.* (549), c. 16 (CCSL 148A, pp. 153-154): *Quisquis etiam aut maiorum aut mediocrium personarum quodcumque muneris vel facultatis sacerdotibus aut ecclesiis aut quibuslibet locis sanctis studio mercedis cum iustitiis pro Dei contemplatione contulerit aut ea, quae a parentibus donata noscuntur, postmodum auferre praesumserit, superiori sententia ut necator pauperum a comunione privabitur*.

25 *Conc. Tur.* (567), c. 25 (24) (CCSL 148A, p. 193).

26 On the juridical tradition of *res sanctae* in antiquity, cfr. e.g. Elena TASSI SCANDONE, *Quodammodo divinis iuris. Per una storia giuridica delle res sanctae* (Napoli: Jovene Editore 2013).

27 *Conc. Tur.* (567), c. 26 (25) (CCSL 148A, pp. 193-194). Cfr. also the similar canon 1 of Council of Paris (556-673).

frequently contested wills made in favour of the Church, as recounted by Gregory of Tours.²⁸

Iberian councils

The same charges and sentences concerning the boundaries of *res Dei* and their violation were reiterated by the Iberian councils.²⁹ At the beginning of the 4th century, the Council of Elvira³⁰ may have reaffirmed the principle that the Church could accept neither money from the newly baptised – *ne sacerdos quod gratis accepit, pretio distrahere videantur*³¹ –, nor gifts from those whose souls were, without doubt, destined for

28 Gr. Tur., *Franc.* 6,46. Furthermore, Gregory of Tours mentions a lawyer named Celsus who was able to take property away from the Church (Gr. Tur., *Franc.* 4,24); according to Peter BROWN, between the 5th and 6th century, many lawyers, not only in Gaul, were able to challenge and have wills and legacies invalidated in favour of the Church, cfr. BROWN, *Through the Eye of a Needle*, cit., pp. 494-496. Cfr. also Josiane BARBIER, *Testaments et pratique testamentaire dans le royaume franc (VIe-VIIIe siècle)*, in *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, éd. François BOUGARD et al. (Roma: École française de Rome, 2005), pp. 37-40 and *passim*; BROWN, *Il riscatto dell'anima*, cit., pp. 153-184.

29 Concerning the Iberian councils, cfr. Franco GORI, a c. di, *I concili latini. I concili spagnoli*, in *I canoni dei concili della Chiesa antica*, a c. di Angelo DI BERARDINO, vol. 1 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2013).

30 The Council of Elvira is not historically certain, cfr. Maurice MEIGNE, «Concile ou collection d'Elvire?», *Revue d'histoire ecclésiastique* 70 (1975): 361-387; Josep VILELLA, Pere-E. BARREDA, *Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico*, in *I canoni della cristianità occidentale. Secoli III-V. Atti del XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 2002), pp. 545-579; Manuel SOTOMAYOR, Teresa BERDUGO, *Valoración de las actas*, in *El concilio de Elvira y su tiempo*, ed. Manuel SOTOMAYOR et al. (Granada: Ediciones Miguel Sánchez, 2005), pp. 96-114; Josep VILELLA, Pere-E. BARREDA, «¿Cánones del Concilio de Elvira o cánones pseudoiliberritanos?», *Augustinianum* 46, no. 2 (2006): 285-373; Manuel SOTOMAYOR, Teresa BERDUGO, «Los cánones del Concilio de Elvira: una réplica», *Augustinianum* 48, no. 2 (2008): 369-434; Josep VILELLA, Pere-E. BARREDA, «Un decenio de investigación en torno a los cánones pseudoiliberritanos: nueva respuesta a la crítica unitaria», *Revue d'histoire ecclésiastique* 108, no. 1 (2013): 300-336.

31 *Conc. Elib.*, c. 48 [Gonzalo MARTÍNEZ, Felix RODRÍGUEZ, ed., *La Colección Canónica Hispana. Concilios galos, concilios hispanos: primera parte*, vol. 4 (Madrid: C.S.I.C. 1984), p. 257]; cfr. ADAMI, «Rilevi sulla proprietà ecclesiastica», cit., 326-327.

damnation. Accordingly, «a bishop ought not to accept gifts from someone who is not in communion».³²

It is also worth noting that, as the Church was recognised as the sole owner of the *res Dei*, canon 4 of the Council of Toledo (531) stipulated that a member of the clergy might be authorised by the Church to cultivate ecclesiastical land for subsistence. Nevertheless, the land would remain Church property, and upon his death, only the bishop – and not the clergyman's heirs – could decide its future use.³³

However, the analysis of the Iberian councils' canons reveals that during the 6th century the 'boundaries' of the *res Dei* were gradually extended to include the private property of bishops and members of the clergy. Whilst officially recognised³⁴, their heritable rights were gradually eroded as the distinction between private and ecclesiastical property (or *res Dei*) became increasingly ambiguous. Indeed, this is already attested by the 6th century Gallic canonical legislation, which acknowledged the difference between private and ecclesiastical property³⁵; yet, canon 2 of the Council of Paris (556–573) nonetheless affirmed that *episcoporum res propriae ecclesiarum res esse*.³⁶

Moreover, canon 12 of the Council of Tarragona (516) stipulated that upon the death of a bishop, and in absence of his will, «presbyters and

32 *Conc. Elib.*, c. 28 (MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, cit., p. 251): *Episcopum placuit ad eo qui non communicat, munera accipere non debere*. On the other hand, bishops and members of the clergy were not allowed to donate their property to relatives if they were not Catholic, according to the *Breviarium Hipponense* (*Brev. Hipp.*, c. 14) – a collection of 37 canons from the Council of Hippo in 393 – and the Councils of Carthage in 401 (*Reg. eccl. Carth.*, c. 81; *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta* were the excerpts from the legislation of the 5th century African churches) and 419 (*Conc. Carth.*, c. 22).

33 *Conc. Tolet.* (531), c. 4 (MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, cit., pp. 351-352): *Si quis sane clericorum agella vel vineolas in terras ecclesiae sibi facesse probantur sustentandae vitae causa, usque ad diem obitus sui possideat; vero post suum de hac luce discessum iuxta priorum cononum constitutiones ius suum ecclesiae sanctae restituat nec testamentario ac successorio iure cuiquam heredum proherendum relinquat, nisi forsitan cui episcopus pro servitiis ac praestatione ecclesiae largire voluerit*. Vice versa, the property transferred to the monastery was not subjected to diocesan law, according to the third canon of the Council of Lerida (546).

34 Cfr. also *Conc. Brac.* (572), c. 15.

35 Cfr. *supra*.

36 *Conc. Paris.* (556-673), c. 2 (CCSL 148A, p. 207).

deacons shall promptly and faithfully record an inventory of his possessions, from the least to the greatest, namely, his utensils and all his furnishings. If anyone is found to have taken anything, or is proven to have done so, he shall restore all, as though guilty of theft»,³⁷ that would be committed exclusively against the Church and not against the heirs, excluded from the inheritance of bishop.³⁸

Canon 16 of the Council of Lerida (546) further addressed the treatment of a bishop's property and estate with a *salubri ordinatione*, since previous norms had been transgressed, *quod peius est, a multis clericis*³⁹ who entered the residence of the dying or deceased bishop in order to appropriate his belongings. This was not simply a theft of personal property but a sacrilegious violation of the *res Dei*, to be punished by excommunication.⁴⁰

What is more, throughout the 6th century, the issue of episcopal patrimony continued to provoke conflicts over property, prompting the second canon of the Council of Valencia (549) to address the perilous

37 *Conc. Tarrac.* (516), c. 12 (MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, cit., p. 279): *Sicubi defunctus fuerit episcopus intestatus, post depositionem eius a presbyteris et diaconibus de rebus ipsius brevis fideliter conscribatur, a minimo usque ad maximum, id est de utensilibus vel omni suppellectile, ita tamen ut si quis exinde vel praesumpsisse vel occulte fuerit tulisse convictus, secundum furti tenorem restituat universa.*

38 Cfr. e.g. what was already established in *Cod. Theod.* 5,3,1 (434), according to which the property of deceased clergymen or monks legitimately became the property of the church or monastery if the owners had no relatives. However, *Cod. Iust.* 1,3,44 (530) not only forbade the marriage of deacons, priests and bishops, but also imposed the devolution to the local ecclesiastical authority of the property that the ecclesiastics had assigned to their children, as illegitimate (cfr. e.g. BARONE ADESI, *Il sistema giustiniano delle proprietà ecclesiastiche*, cit., pp. 81-93): thus, the purpose of ecclesiastical celibacy was also to preserve the property of clergymen within the Church; on ecclesiastical celibacy cfr. e.g. ALFONSO M. STICKLER, *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici* (Napoli: Chirico, 2010).

39 *Conc. Ilerd.* (546), c. 16 (MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, cit., pp. 306-307).

40 *Conc. Ilerd.* (546), c. 16 (MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, cit., pp. 307-309): [...] *id nunc omnes huius placiti vel constituti inter nos censura placuit custodiri, ut defuncto antistite vel etiam adhuc in supremis agente nullus clericorum, cuiuslibet ordinis, officii gradusve sit, quicquam de domo auferre praesumat vel de utilitate quae instrumenti domus esse noscitur, id est mobili et immobili rei ecclesiasticae, conetur invadere, nihil furto, nihil vi, nihil dolo suppressens, auferens atque abscondens [...]. Quod si quisquam haec cuiuslibet ordinis, ut superius dictum est, clericus quacumque occasione de domo ecclesiae vel de omni facultate quippiam probatus fuerit abstulisse vel forsitan dolo aliquo suppressisse, reus sacrilegii prolixiori anathemate condemnetur.*

vacuum of authority arising upon the death of a bishop.⁴¹ This canon assigned responsibility for both the funeral rites and administration of the *sedes vacans* to the bishop of the nearest diocese, who was to safeguard the property of deceased bishop.⁴²

Under the supervision of the designated bishop, the canon required that a detailed inventory of the deceased bishop's assets be compiled within eight days.⁴³ This inventory was then to be delivered to the metropolitan bishop, who would determine the *interim* management of the property pending the ordination of the new bishop.⁴⁴

On the other hand, the third canon of the aforementioned Council concerned the deceased bishop's relatives: in the absence of a valid testament, they were not permitted to appropriate any bishop's property without authorisation from either his successor or the metropolitan.⁴⁵ Failure to comply with the latter two provisions would result in excommunication, applicable to both laypersons and clerics.⁴⁶

41 A problem already addressed by canon 5 of the Council of Riez in 439.

42 *Conc. Vallet.* (549), c. 2 (MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, cit., pp. 315-316): *Quod ut confidentius iustitia manente servetur, secundum Regiensis synodi constituta episcopo a corpore recedente vicinior illi accedat episcopus, qui ex more et exsequiis celebratis, statim ecclesiae ipsius curam districtissime gerat, ne quid ante ordinationem futuri pontificis inhiantium clericorum subversioni vel direptioni iam liceat.*

43 *Conc. Vallet.* (549), c. 2 (MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, cit., p. 316): [...] *ita ut de repertis omnibus inspectior censitio discriptioque fidelissima, si fieri potest, intra octavas defuncti sub diligentia praesentis episcopi peragatur.*

44 *Conc. Vallet.* (549), c. 2 (MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, cit., pp. 316-317): [...] *dehinc ad metropolitani notitiam habita ordinatio vel descriptio deferatur, ut eius electione talis persona ordinandae domus ecclesiasticae procuretur quae valeat, consueta clericis stipendia dispensata, creditarum sibi rerum, si forsitan tarditas in episcopo ordinando successerit, metropolitano congruis temporibus reddere rationem, ut sub hac salubri constitutione clerici stipendiis suis omnino contenti labores non diripiant episcopi decedentis, et ad vacuum ecclesiae domum futurus pontifex non sine dolore succedat, sed magis de praecessoris sui dimissio possit et ipse gaudere et aliis ministrare.*

45 *Conc. Vallet.* (549), c. 3 (MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, cit., p. 317): *Simili quoque modo parentibus et propinquis decedentis episcopi, si intestatus obierit, denuntietur ut sine metropolitani vel comprovincialium sacerdotum conscientia nihil de rebus defuncti aucupare pertentent, ne forte in hereditariis rebus etiam aliqua ad ecclesiam pertinentia vel permixta usurpent, sed aut usque ordinationem futuri exspectent antestitis, aut certe, si longum fuerit, ad metropolitani, ut dictum est, ordinationem recurrant.*

46 *Conc. Vallet.* (549), c. 3 (MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, cit., pp. 317-318): *Si quis autem immemor divini timoris contra haec sancita synodica*

In this wider context, the conciliar canons discussed above pursued a common and unequivocal objective: the safeguarding of *res Dei* and its boundaries. To this end, two later Councils of Braga introduced specific regulations concerning the distribution of ecclesiastical wealth and property, in order to meet the needs of clergy members, who would thus avoid any abuse and conflict.

Indeed, at the Council of Braga in 561, it was decreed that ecclesiastical wealth and the offerings of the faithful for the martyrs and the dead were to be divided among all members of the clergy⁴⁷ in *tres aequae portiones*: one for the bishop, another for the clerics, and the third for the restoration and maintenance of the church itself. This final portion was to be administered by the archpriest or archdeacon under episcopal supervision.⁴⁸ According to canon 2 of the Council of Braga (572), the bishop was not permitted to dispose of this third portion at will.⁴⁹

During the second Council of Braga and the subsequent Iberian councils,⁵⁰ further restrictions were imposed upon clergy, especially bishops, notwithstanding the fact that the bishop retained the *potestatem in rebus ecclesiae*,⁵¹ which were to be preserved (or increased). Thus, neither

clericus quisque vel laicus venire improba mente tentaverit, et communione et consortio privetur ecclesiae, quia durum est ut ad illam conveniat quam exspoliare non metuit, nisi forte spiritu meliori correctus, dum a presumptione cessaverit, recuperet indulgentiam.

47 *Conc. Brac.* (561), c. 21 [Claude W. BARLOW, ed., *Martini episcopi Bracarensis opera omnia* (New Haven: Yale University Press, 1950), p. 114]: *Item placuit ut si quid ex collatione fidelium aut per festivitates martyrum aut per commemorationes defunctorum offertur, apud unum clericorum fideliter colligatur, et constituto tempore aut semel aut bis in anno inter omnes clericos dividatur. Nam non modica ex ipsa inaequalitate discordia generatur, si unusquisque in sua septimana quod oblatum fuerit sibi defendat.*

48 *Conc. Brac.* (561), c. 7 (BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, cit., p. 112): *Item placuit ut ex rebus ecclesiasticis tres aequae fiant portiones, id est, una episcopi, alia clericorum, tertia in recuperationem vel in luminaria ecclesiae, de qua parte sive archipresbyter vel archidiaconus illam administrans episcopo faciat rationem.*

49 *Conc. Brac.* (572), c. 2 (BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, cit., p. 119): *Placuit ut nullus episcoporum, cum per suas dioeceses ambulant, praeter honorem cathedrae suae, id est duos solidos, aliquid aliud per ecclesias tollat, neque tertiam partem ex quacumque oblatione populi in ecclesiis parochialibus requirat; sed illa tertia pars pro luminariis ecclesiae vel recuperatione servetur, et singulis annis episcopo inde ratio fiat. Nam si tertiam partem illam episcopus tollat, lumen et sacra tecta abstulit ecclesiae.*

50 Cfr. e.g. *Conc. Tolet.* (589), c. 3; *Conc. Narb.* (589), c. 8.

51 *Conc. Brac.* (572), c. 16 (BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, cit., p. 128).

bishop, priest, nor deacon was permitted to alienate the *res Dei* without the consent of the other members of the clergy: to do so would be considered a sacrilegious violation, since the *res Dei* belong to God (and His Church), and to no other.⁵²

Nonetheless, it should be emphasised that the bishop remained responsible for the *res Dei*, which had to be used the benefit of the clergy and the poor.⁵³ Should the bishop, or any of his relatives or collaborators (priests or deacons), make illicit use of ecclesiastical property, they would be equated with *necatores pauperum*,⁵⁴ as already established in the aforementioned Gallic councils.⁵⁵

Additionally, basilicas built through private resources and properties were likewise included among the *res Dei* and were subject to the *potestas* of bishop and diocesan regulations from the moment of their consecration.⁵⁶ Therefore, according to canon 6 of the second Council of

52 Conc. Brac. (572), c. 14 (BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, cit., p. 127): *Si quis episcopus nulla ecclesiasticae rationis necessitate compulsus inscio clero aut ubi forte non est presbyter de rebus ecclesiasticis aliquid praesumpserit vendere, res ipsas ecclesiae propriae cuius sunt restaurare cogatur, et in iudicio episcoporum deiciatur auditus et tamquam furti aut latrocinii reus a suo privetur honore*; c. 17 (BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, cit., pp. 128-129): *Si quis presbyter aut diaconus inventus fuerit aliquid de ministeriis ecclesiae venundasse, quia sacrilegium commisit, placuit eum in ordinatione ecclesiastica non haberi. In iudicio tamen episcopi dimittendum est sive dignus sit sive indignus in suo recipi gradu, quia multotiens pro hoc ipso quod de sacrosancto altario intaminaverint id cum episcopi potestate dimissum est.*

53 Conc. Brac. (572), c. 16 (BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, cit., p. 128): *Episcopus habeat potestatem in rebus ecclesiae ut dispenset necessitatem habentibus cum omni reverentia et timore Dei. Participare eum oportet quae necessaria sunt. Si tamen ipse aut qui cum eo sunt fratres indiguerint aliquid, ut necessitatem nullomodo patiantur.*

54 Conc. Brac. (572), c. 16 (BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, cit., p. 128): *Si autem res ecclesiasticas episcopus in suas voluntates usurpare voluerit et lucra ecclesiae vel fructus agrorum non cum presbyterorum vel diaconorum consilio intaminaverit, aut fratribus vel filiis vel quibuscumque propinquis suis dederit potestatem, ut per eos latenter res laedantur ecclesiae, hunc oportet obnoxium esse concilio. Similiter id, si episcopus vel qui cum eo sunt presbyteri aut diacones accusentur, qui ea quae ex reditu vel ex quolibet actu veniunt ecclesiae in suos sinus colligunt et pauperes fraudant et fame conficiunt, hos corripi oportet secundum quod ordinatum fuerit a santo concilio.*

55 Cfr. *supra*.

56 Cfr. e.g. Conc. Ilerd. (546), c. 3 (MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, cit., p. 301): *Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasteriis specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo*

Braga, the offerings collected within these basilicas could not be diverted to the lenders, who had financed their construction for the veneration of the saints and not for personal gain.⁵⁷

African councils

The African Councils confirmed the abovementioned prohibitions and penalties, albeit through a limited number of canons.⁵⁸ For instance, the Council of Carthage in 419 and the Council of Hippo in 427 reiterated the interdiction against bishops and other members of the clergy appropriating or alienating ecclesiastical property,⁵⁹ except in cases of necessity, and in accordance with the procedure outlined in canon 26 of the Council of Carthage.

Indeed, this canon specified that if a member of the clergy had no personal income and was compelled by urgent necessity to sell ecclesiastical property, he was first required to consult the primate bishop of the ecclesiastical province, or, in cases of extreme urgency, at least the nearest bishops. This consultation was to prevent the individual from

non constituitur, eam a diocesana lege audeat segregare. Cfr. also *Conc. Araus.* (441), c. 9 (10); *Conc. Brac.* (572), c. 5; GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, cit., pp. 304-306; MARAZZI, *I «patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae»*, cit., pp. 29-35 and *passim*; ANNUNZIATA, *Opulentia Ecclesiae*, cit., pp. 124-125.

57 *Conc. Brac.* (572), c. 6 (BARLOW, *Martini episcopi Bracarenensis opera omnia*, cit., pp. 120-121): *Placuit ut si quis basilicam non pro devotione fidei sed pro quaestu cupiditatis aedificat, ut quidquid ibidem oblatione populi colligitur medium cum clericis dividat, eo quod basilicam in terra sua ipse condiderit, quod in aliquibus locis usque modo dicitur fieri. Hoc ergo de cetero observari debet, ut nullus episcoporum tam abominabili voto consentiat, ut basilicam quae non pro sanctorum patrocinio, sed magis sub tributaria conditione est tributa, audeat consecrare.*

58 Concerning the African councils, cfr. Gianluca PILARA, a c. di, *I concili latini. I concili africani*, in *I canoni dei concili della Chiesa antica*, a c. di Angelo DI BERARDINO (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2014), and on the case of Egypt, cfr. SORACI, «*Il privilegium christianitas*», cit., 254-274.

59 *Conc. Carth.* (419), c. 33 (CCSL 149, pp. 110-111): *Ita etiam placuit ut presbyteri non vendant rem ecclesiae ubi sunt constituti, nescientibus episcopis, quomodo episcopis non licet vendere praedia ecclesiae, ignorante concilio vel presbyteris suis, non habentes necessitatem; Conc. Hipp.* (427), c. 4 (CCSL 149, p. 251): *Item placuit ut episcopi sive presbyteri, ea quae sunt in locis ubi ordinantur si ad alia loca dederint, causas praesentent, vel episcopi suis conciliis, vel clerici episcopis suis; et si nullas iustas habuerint causas, sic in eos vindicetur tamquam in furto fuerint deprehensi.* Cfr. also *Conc. Carth.* (419), c. 34; *Conc. Hipp.* (427), c. 10.

being reduced to the lay state and from being regarded by God as an illegitimate seller:

It has also been decided that no one may sell property of the church; but if it yields no income and some pressing necessity compels such an action, this must be made known to the primate of that province, so that, together with the appointed number of bishops, they may determine whether it is to be done. But if the necessity is so urgent that prior consultation is not possible, he shall at least summon neighbouring bishops as witnesses, taking care to report all the needs of his church to the council. If he does not do this, the seller, having lost his office, shall be held guilty before God and the council.⁶⁰

Additionally, both the Council of Carthage and the Council of Hippo imposed further restrictions on bishops and members of clergy. Specifically, if they had possessed no private property prior to their ordination or episcopal election, but subsequently acquired property in their own name, they were to be regarded as thieves of Church property:

It has likewise been decreed that bishops, presbyters, deacons, or any clerics who, having owned nothing at the time of their ordination, acquire fields or any properties in their own name during the time of their episcopate or clerical office, shall be held guilty of the crime of usurping Church property.⁶¹

However, this accusation would be lifted if such property were ascribed to the Church rather than to relatives or other individuals.⁶²

60 *Conc. Carth.* (419), c. 26 (CCSL 149, p. 109): *Placuit etiam: Ut rem ecclesiae nemo vendat; quod si redditum non habet, et aliqua necessitas nimia cogit, hanc insinuandam esse primati provinciae ipsius, ut cum statuto numero episcoporum utrum faciendum sit arbitrentur. Quod si tanta urget necessitas ut non possit ante consulere, saltem vicinos testes convocet episcopos, curans ad concilium omne referre suae ecclesiae necessitates. Quod si non fecerit, reus Deo et concilio venditor, honore amisso, teneatur.* Cfr. also *Conc. Hipp.* (427), c. 9.

61 *Conc. Carth.* (419), c. 32 (CCSL 149, p. 110): *Item placuit, ut episcopi, presbyteri, diaconi vel quicumque clerici, qui nihil habentes ordinatur et tempore episcopatus vel clericatus sui agros vel quaecumque praedia nomini suo comparant, tamquam rerum dominicarum invasionis crimine teneantur.* Cfr. *Conc. Hipp.* (427), c. 5a.

62 *Conc. Hipp.* (427), c. 5b (CCSL 149, p. 251): *Si admoniti in ecclesiam eadem contulerint, bene; sin autem ipsi propriae consaguinitati ea vel exteris cuilibet voluerint relinquere, non permittantur.* Cfr. *Conc. Carth.* (419), c. 32.

* * *

As can be observed from the canonical legislation of Gaul, the Iberian Peninsula, and *Africa Proconsularis*, between the 4th and 6th century, the Church asserted a form of authority that was superior to all others. Indeed, this power derived from its foundation upon divine property, considered inalienable and inviolable as *res Dei*.

This condition had already been sanctioned by Constantine, who, for instance, permitted the transfer of private property to the Church. Thus, the property acquired a divine connotation with a dual function: the sustenance of the poor and the clergy, and safeguarding of donors and testators during life and after death, though only if they were Christians whose deaths had not been self-inflicted.

Indeed, those who held, usurped, repossessed, or damaged the *res Dei* were not only excommunicated, but also condemned to eternal damnation, being likened to Judas and accused as murderers of the poor, sacrilegious, and betrayers of Christ.

The abovementioned penalties and charges were also directed at kings, and especially at bishops and members of the clergy who did not merely administer divine property but sought to become its owners. Consequently, in order to protect and ‘expand’ the boundaries of the *res Dei*, the patrimonial and heritable rights of the Church were regarded as superior to those of individual bishops and members of the clergy. Therefore:

- a. in the absence of a will, heirs were excluded from the inheritance of bishops and clerics, as such assets were considered part of the *res Dei*;
- b. the appropriation of unregistered property from the dwelling of a dying or deceased bishop was deemed an act of sacrilege;
- c. where bishops and members of the clergy had no property prior to their ordination and episcopal election, all property acquired thereafter was held to constitute the *res Dei*.

Furthermore, the *res Dei* naturally encompassed basilicas built with private funds and properties: once consecrated, these churches fell exclusively under the jurisdiction of the bishop.

Although Mt 19:23 states that «it will be hard for a rich person to enter the kingdom of heaven», during the Late Antiquity, the «wealth did not stand in the way of heaven» because, as Peter Brown aptly observed, «when given to the church, wealth opened a high road to the future and

a prospect of properties and institutions that might enjoy an indefinite future on earth because they were bathed in the soft glow of perpetual treasure in heaven».⁶³

Accordingly, in this broader context, divine properties «were little oases of eternity»,⁶⁴ which perpetually guaranteed the superiority of the Church's power, grounded in the belief that these properties belonged to God, even if managed – within strict limits – by bishops and members of clergy, and donated by Christians in the hope of securing both worldly benefit and the salvation of the soul after death.

⁶³ BROWN, *Through the Eye of a Needle*, cit., p. 524.

⁶⁴ *Ibidem*.

Transferring the Sacredness. Freedom and Property of Relics in Italian Hagiographic Tradition of *furta sacra* (cc. 7th-9th)*

Marco Papasidero

University of Palermo

marco.papasidero@unipa.it

Abstract

The aim of this paper is to analyse the notion of property within the medieval tradition of *furta sacra* – hagiographic accounts of the thefts of relics or the bodies of saints – focusing on how it is conceived, violated, or reconstructed. I will examine a *corpus* of tales from early medieval Italy, describing thefts that took place between the seventh and ninth centuries, to highlight several key aspects, including: the violation of a sanctuary's property through attempted misappropriation, often prompted by a supernatural agency (i.e. the saints themselves); reflections on the ownership of relics based on hagiographical sources, and the

legitimacy of their transfer without the shrine's permission; the violation of sacred spaces in relation to the transference of sacredness from one place to another; and the relocation of relics, with specific rites performed to establish a new dwelling for the saint. At the same time, the theme of freedom will also be explored. In many cases of theft, two different perspectives emerge: the possibility that the saint is free to cease protecting a city, comply with the appropriation, and “reside” elsewhere; and the notion that the saint – particularly the saint's body – can be regarded as a prisoner, deprived of freedom.

Keywords

furta sacra; thefts of relics; cult of saints; relics; hagiography

* This paper is part of the ERC project ‘NeMoSanctI – New Models of Sanctity in Italy (1960s-2000s) — A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives’ lead by PI Prof. Jenny Ponzio. The project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314). This work was also supported by the PNRR project Italian Strengthening of Esfri RI Resilience (ITSERR) funded by the European Union – NextGenerationEU (CUP: B53C22001770006).

Introduction

The cult of relics is one of the most significant phenomena of medieval religious culture, encompassing social, cultural, and political dynamics.¹ The acquisition of a sacred body could serve as a pivotal moment in the political construction of power, both for towns seeking the protection of a patron saint and for churches and monasteries striving to enhance their spiritual and institutional prestige.

The theft of relics functioned as a distinct cultural practice comprising two key aspects: the possible – though not always verifiable – transfer of the relics at a specific historical moment, and the subsequent narration of this event, often composed decades or even centuries later. This narrative typically included an account of the relics' arrival in the new community.

While stories of relic theft began to emerge in the early Middle Ages, scattered episodes and literary references appear even earlier, particularly in the *passiones* of the martyrs.² These narratives often sought to legitimise the presence of relics in a particular location by asserting that they had been taken directly from the saint's original tomb.³

1 The bibliography on the cult of relics is now extensive. The following contributions were particularly relevant to the writing of this essay: Nicole HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Collection d'histoire institutionnelle et sociale, 6 (Paris: Klincksieck, 1975); Peter BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981); Edina BOZÓKY, Anne-Marie HELVÉTIUS, eds., *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale* (Boulogne-sur-Mer, 4-6 septembre 1997), Hagiologia, 1 (Turnhout: Brepols, 1999); Luigi CANETTI, *Frammenti di eternità: corpi e reliquie tra antichità e Medioevo*, Sacro Santo, 6 (Roma: Viella, 2002); Alexandra WALSHAM, *Relics and Remains* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Robert WIŚNIEWSKI, *The Beginnings of the Cult of Relics* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Sofia BOESCH GAJANO, *Res sacrae: strumenti della devozione nelle società medievali*, La storia: temi, 102 (Roma: Viella, 2022).

2 Marco PAPASIDERO, *Thefts of Relics in Italy: From Late Antiquity to the Central Middle Ages, 300–1150* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2025), pp. 47–74.

3 On theft of relics, cf. Patrick J. GEARY, *Furta Sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Luigi CANETTI, «Mnemos-toria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo», in *Atti del II Seminario "Agiografia e liturgia tra Roma e Costantinopoli" (Grottaferrata-Roma, 29-31 marzo 2001)* (Grottaferrata: Congregazione Monaci Basiliani, 2007), pp. 131–152; Marco PAPASIDERO, *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*, Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa, 8 (Firenze: Firenze University Press, 2019); Edina BOZOKY, «The theft of relics in the Middle Ages. Arguments, typology, and legitimacy»,

One issue that requires analysis is the ownership of relics. Particularly in the period under examination – the early Middle Ages, especially from the seventh to the ninth century – the remains of a saint were typically considered the property of a church or town, based on established tradition and their long-term enshrinement in a specific location. Various regulations ensured that relics could not be moved from one place to another without the express permission of the religious authority⁴ and, above all, that they could not be sold.⁵

Among the instruments used to legitimise the possession of certain relics are hagiographic accounts of their translation, which narrate how the relics arrived at a shrine, sometimes following a theft. These texts offer various reflections on the ownership of relics and the justification for their removal. Central to this discourse is the role of the saint and the supernatural *framework* constructed by the hagiographer to affirm both the historicity of the theft and authenticity of the stolen relics.⁶ Although this strategy may appear to be merely a means of legitimising unauthorised removals, it reflects a broader perception in which the saints themselves are the principal agents of the theft, and the events are profoundly intertwined with divine will.

in *Relics, Shrines and Pilgrimages. Sanctity in Europe from Late Antiquity*, ed. Antón M. PAZOS (London–New York: Routledge, 2020), pp. 131-145; Francesco VERONESE, «Tra rispetto delle leggi e furti notturni. Narrazioni di mobilità di reliquie nelle *translationes* carolingie», *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge* 132, no. 2 (2020), <https://journals.openedition.org/mefrm/8396>; PAPASIDERO, *Thefts of Relics in Italy*, cit.

4 Jean MICHAUD, «Cultes des reliques et épigraphie. L'exemple des dédicaces et des consécérations d'autels», éd. BOZÓKY, HELVÉTIUS, *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, cit., p. 199; Maria G. CASTELLO, «The cult of relics in the late Roman Empire. Legal aspects», in *Public Uses of Human Remains and Relics in History*, eds. Silvia CAVICCHIOLI, Luigi PROVERO (London–New York: Routledge, 2020), pp. 29-46.

5 On the trade in relics, cf. David HUNT, «The traffic in relics: some late Roman evidence», in *The Byzantine Saint: University of Birmingham, Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. Sergeï HACKEL (London: Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1981), pp. 171-180; Martina CAROLI, «Culto e commercio delle reliquie a Ravenna nell'Alto medioevo», *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 7, ser. 2 (2005): 73-84. For a later period, cf. also Pierre-Vincent CLAVERIE, «Les acteurs du commerce des reliques à la fin des croisades», *Le moyen Age* 114, no. 3 (2008): 589-602.

6 On this aspect, cf. Hubert SILVESTRE, «Commerce et vol de reliques au Moyen-Âge», *Revue belge de philologie et d'histoire* 30, no. 3-4 (1952): 721-739.

In the following pages, I will analyse a series of relic thefts that took place in the Italian peninsula between the seventh and ninth centuries, although the sources – or at least the surviving manuscript copies – were written one or more centuries later, based on earlier accounts. The period of composition indicates that the memory of these events was re-interpreted over time, likely shaped by specific historical and political circumstances that necessitated a revised version or new interpretation of the legend.⁷

I have chosen to focus on this period due to its significance in tracing the earliest examples of the *furta sacra* genre. My decision to examine a specific geographical area, such as the Italian peninsula, is driven by the need to deepen our understanding of this context, particularly given the crucial role played by different political entities – such as the duchies of Venice and Benevento – in employing the rhetorical and cultural device of sacred theft. To conduct this analysis, I will adopt a historical and anthropological approach, drawing on hagiographic texts as key sources for exploring medieval cultural history.⁸ The theme of “ownership” will be examined primarily from a historical-hagiographic perspective, with particular attention to the cultural mechanisms employed to legitimise the ownership and possession of relics, as revealed in the textual sources.⁹

7 On the question of rewriting in hagiography, cf. Monique GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Hagiologia, 4 (Turnhout: Brepols, 2005).

8 On this perspective, cf. Sofia BOESCH GAJANO, «L'agiografia», in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Antichità e Medioevo*, Atti della XLIV settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto: CISAM, 1998), pp. 798-843.

9 On the subject of ecclesiastical property – which is deliberately not examined in depth here – and on the lexicon of *res sacrae* and the canonical shift of the thirteenth century, which underscores the differences with the early Middle Ages, see: Giacomo TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2002), pp. 73-78; Luigi CANETTI, *Impronte di gloria: effigie e ornamento nell'Europa Cristiana* (Roma: Carocci, 2013), pp. 298 and following; BOESCH GAJANO, *Res sacrae*, cit. In this regard, the following work is also of relevance: Patrick GEARY, «Extra-Judicial Means of Conflict Resolution», in *La giustizia nell'alto medioevo (secoli. V-VIII)* (Spoleto: CISAM, 1995), pp. 771-803.

The property of relics threatened by theft

The question of ownership of a saint's remains emerges most clearly in the sections of hagiographic legends that describe the moment of theft. A useful example is the translation of the relics of twelve martyrs, stolen by Arechis II of Benevento and relocated to four Apulian centres – Potenza, Venosa, *Velinianum*, and *Sentianum* – in 760.¹⁰ According to the sources, particularly the *Translatio*, Prince Arechis personally visited these cities to acquire the relics. The hagiographer employs a rhetorical strategy that emphasizes the poor veneration the relics previously received, justifying their removal:

[...] *de illis squallidis et inhonestis loculis, quibus incongrue tumultata iacebant, omni cum reverentia elevavit* [sc. relics].

[Arechis] lifted the relics with all due reverence from those squalid and unseemly places where they had been inexplicably buried.¹¹

This framing portrays the act not as a theft but as a rightful and necessary intervention. In some cases, the narrative even suggests the use of threats to secure the relics. Arechis' authority, bolstered by his recent proclamation as Prince of Benevento – having previously been Duke – played a crucial role in compelling local inhabitants to surrender the relics without resistance.

In this case, the territory involved in Arechis' mission was already part of the Duchy-Principedom of Benevento. On the basis of his noble right, he claimed the relics as his property, employing the well-known hagiographic *topos* of the inadequate veneration of relics as a justification

10 On this theft and the other translations made by Arechis, cf. Antonio VUOLO, «Agiografia beneventana», *Campania Sacra* 26 (1995): 261-292; Luigi PEDRONI, «Santa Sofia e la ricerca di reliquie nell'ideologia di Arechi II», *Mediaeval Sophia* 15-16 (2014): 133-150; Francesco VERONESE, Giulia ZORNETTA, «Holiness on the Move: Relic Translations and the Affirmation of Authority on the Italian Edge of the Carolingian World», *Medieval Worlds* 13 (2021), pp. 54-75; Giulia ZORNETTA, «Alla ricerca del sacro? Arechi di Benevento nella traslazione dal ducato al principato», in *Aspetti del sacro e di vita quotidiana tra tarda antichità e medioevo*, a c. di Maria Cristina ROSSI, Lester LEONARDO, Antonio MACCHIONE (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2022), pp. 213-225; PAPASIDERO, *Thefts of Relics in Italy*, cit. 78-81.

11 *Translatio corporum Beneventum*, in *Acta Sanctorum, Septembris*, vol. 1 (Paris-Rome: Palmé, 1868): 143, no. 3.

for their transfer.¹² However, the emotional reaction of the local inhabitants – who handed them over *moerentes atque gementes* (“lamenting and sighing”) – highlights their opposition and sorrow at this appropriation.¹³

The contrast in perspectives is evident: the prince exercised what he saw as his legitimate right to take the relics, while the cities considered them their own, likely due to their long-term possession and the fact that these were the very places where the saints had been martyred. Despite their resistance, once Arechis secured the relics, they became part of his domain and were placed within the ducal sanctuary of Saint Sophia in Benevento, further reinforcing his authority and the political-religious significance of the translation.¹⁴

However, the theft of a saint’s remains is considered damaging to those who have safeguarded them up to that point. This notion may lead the community to steal another saint’s body to compensate for the loss of the previous one’s remains. This was the case with the theft of the relics of Saints Primianus and Firmianus, taken by the inhabitants of Lesina in Apulia (now in Molise), after the city in which they had been kept, Larino, was partially devastated by the Saracens. When the survivors of Larino realised that the bodies of their patron saints had been stolen, they took up arms and marched to Lucera – whose inhabitants had founded Lesina following the attack on Lucera itself by the armies of Constans II in 633. During their march, they discovered the tomb of Saint Pardus, patron saint of Lucera, and decided to bring his body back to Larino.¹⁵ This example highlights another significant aspect of the issue of relic ownership based

12 PAPASIDERO, *Translatio sanctitatis*, cit., pp. 90-91.

13 *Ibi*, p. 143, no. 3. On the emotional aspect, cf.: Barbara H. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Ithaca-London: Cornell University Press, 2006).

14 On this church, cf. Hans BELTING, «Studien zum Beneventanischen Hof im 8. Jahrhundert», *The Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962): 180; Silvio CARELLA, «Osservazioni su Santa Sofia di Benevento», *Studi beneventani* 7 (1992): 141-186; PEDRONI, «Santa Sofia e la ricerca di reliquie nell’ideologia di Arechi II», cit.

15 On this theft, cf. PAPASIDERO, *Translatio sanctitatis*, cit., pp. 105-111. For more on these saints and their cult, cf. Giovanni MONGELLI, s.v. «Pardo», in *Bibliotheca Sanctorum*, a c. di. Filippo CARAFFA, Giuseppe MORELLI, vol. 10 (Roma: Città Nuova, 1968), cols 333-334; Giovanni LUCCHESI, s.v. «Alessandro, Firmiano, Primiano e Tellurio», in *Bibliotheca Sanctorum*, first appendix (Roma: Città Nuova, 1987), cols 38-39; Giuseppe MAMMARELLA, *Larino sacra II: la diocesi, la genesi della cattedrale, i SS. Martiri Larinesi* (San Severo: Lions Club, 2000); ID., *I santi martiri larinesi* (Termoli: Grafiche Landolfi, 2001); ID., *San Pardo: Patrono principale di Larino e diocesi* (Campobasso: Palladino, 2011).

on hagiographical sources. The inhabitants of Larino regarded the remains of Saints Primianus and Firmianus as their rightful property by historical tradition. For this reason, upon realising that the *pignora sanctorum* had been taken, they perceived it as both theft and a defilement of their community. One way to resolve the matter was to recover the relics or, as ultimately occurred, to compensate for the loss by acquiring another sacred body – that of Saint Pardus.¹⁶ The value of the property had to be restored either with the stolen object itself or with something of equal worth.

Another aspect of the perception of ownership of saints' relics relates to the idea that they belong to the saints themselves. It is not unusual that the cultural perspective of devotees was that the saints possessed a personal will – an expression of the greater will of God – by which they could permit or forbid theft and transfer to another place. An excellent example of this perspective is found in the *Life of Saint Appianus*.¹⁷ According to an anonymous hagiographical dossier – composed in the area of Comacchio between the end of the eleventh century and the beginning of the twelfth, perhaps to support the formal cause of his canonisation before the Pope – in the ninth century some inhabitants of Pavia attempted to retrieve the saint's body from Comacchio, where it had been kept since his death. At this point in the story, two different perspectives on ownership emerge: on the one hand, the community of Comacchio considered the saint's body their own, as he had spent many years in their city for "commercial" purposes related to the supply of salt to his monastery of origin, Saint Pietro in Ciel d'Oro; on the other, the people of Pavia believed his remains should be returned to the place where he had been a monk.¹⁸ The first viewpoint is based on the perception of

16 On this aspect, cf. Marco PAPASIDERO, «I furta delle reliquie dei ss. Primiano e Firmiano, e di s. Pardo. Forme della narrazione agiografica e rituali di traslazione», *Chaos & Kosmos* 16 (2015): 1-20.

17 On this saint, cf. Alfonso M. ZIMMERMANN, s.v. «Appiano di Comacchio, monaco», in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 2 (Roma: Città Nuova, 1962), cols 317-318.

18 *Vita S. Apiani monachi*, in *Acta Sanctorum, Martii*, vol. 1 (Paris-Rome: Palmé, 1865), p. 320, no. 10. On the question of translation, cf. Giovanni SPINELLI, «Sant'Appiano di Comacchio: un patrono cittadino mancato?», *Ravennatensia* 11 (1986): 47-70; Glauco Maria CANTARELLA, «Sant'Appiano, un tema interminabile?», in *Storia di Comacchio nell'età moderna*, vol. 1 (Casalecchio di Reno: Grafis, 1993), pp. 147-172; Id., «Nota su Sant'Appiano di Comacchio», *Anecdota. Quaderni della Biblioteca Lodovico Antonio Muratori* 5 (1995): 7-17; PAPASIDERO, *Translatio sanctitatis*, cit., pp. 124-126.

ownership as a consequence of actual possession of the body, while the second is founded on a different idea – one that necessitated theft to be realised. Returning to the story, the inhabitants of Pavia seized the relics of Saint Appianus during the night, but when they reached their boat, it could not move due to the saint's intervention. Unable to steal the body, they abandoned it in a nearby church dedicated to Saint Maurus.

This episode effectively demonstrates the rhetoric surrounding saints' protection of their own relics and their ability to permit or deny translation. Moreover, it highlights a specific belief in the will of the saints, an aspect that helps explain the central role of miracles and supernatural interventions in accounts of *furta sacra*.¹⁹ The miraculous serves as the language through which hagiographers depict the agency of saints. In this way, they are shown to possess a clear will and to convey the idea that they are the rightful owners of their own bodies.²⁰

In the case examined, there is no recorded request for the transfer of the relics, nor any form of authorisation sought by the thieves. Indeed, it is precisely this clandestine transfer which, accompanied by the saint's blessing, confers upon the devotees who took possession of the relics a legitimate claim to their ownership.

Acquiring, confirming, and negotiating the property of relics

Theft is a means of removing relics from one place and transferring them to another. The written record of this action is often shrouded in myth, potentially altering the characteristics of the original translation. However, this act – the actual translation, inevitably mediated by written narration – is tied to the notion that ownership must shift from one community to a new one. To achieve this, thieves often performed specific rites – not only at the moment of the *furtum* but also upon their return home. The first of these rites was associated with the ritual performed during the opening of the tomb, when the saint had to be persuaded and entreated to accompany the thieves.²¹ The translation of the relics of Saint Mark offers many

19 In this regard, cf. PAPASIDERO, *Translatio sanctitatis*, cit., pp. 141-144.

20 Cf. Gennaro LUONGO, «Agiografia fondana», in *Fondi tra antichità e medioevo. Atti del convegno (Fondi, 31 marzo-1 aprile 2000)*, a c. di Teresa PISCITELLI CARPINO (Fondi: Comune di Fondi, 2002): 194-195 no. 5.

21 CANETTI, *Mnemostoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie*, cit.

details on this practice. According to the principal source, the *Translatio sancti Marci Venetias*, around 828, a group of Venetian merchants stole the saint's body from his tomb at Bucoli, near Alexandria. Before transferring the relics, they engaged in negotiations with the monks guarding his body, particularly two of them, Theodorus and Stauratius. This prolonged conversation, conducted over several days, was intended to secure their complicity in transferring Saint Mark's remains.²² This act of persuasion, coupled with the ritualised and honourable opening of the tomb, constitutes one of the pivotal moments in translation narratives, particularly when it is read in the context of hagiographic tradition.

This approach was not primarily concerned with the issue of ownership but rather with ensuring that the theft could be carried out swiftly and without resistance. However, the explicit consent of the monks also served as a means of transferring ownership of the saint to them and, ultimately, to Venice. The negotiation was rooted in an awareness that the relics were considered the rightful property of the people of Alexandria. The two custodians, in fact, emphasised the risk of execution should they be discovered by the Alexandrians (*diversis poenis a plebe occideremur*).²³

Once again, the long-term possession of a sacred body, coupled with the fact that it rested in the place where the saint had been martyred, was regarded as clear evidence of rightful ownership.

After convincing the monk and the priest, the relics arrived in Venice, where further rituals had to be performed to complete the process of translation. Within the tradition of *furta sacra*, the adventus rites were ceremonies conducted by those who had stolen sacred bodies to formally introduce them to their new city. This expression is associated with the

22 On this saint and the theft of his relics, cf. Francesco SPADAFORA, Antonio NIERO, s.v. «Marco, evangelista», in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 8 (Roma: Città Nuova, 1966), cols 711-738; Antonio NIERO, «Questioni agiografiche su san Marco», *Studi veneziani* 12 (1970): 3-27; Reinhard LEBE, *Als Markus nach Venedig kam. Aufstieg und Staatskult der Republik von San Marco* (Frankfurt am Main: Krueger, 1978); Giorgio CRACCO, «Santità straniera in terra veneta (secc. XI-XII)», in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)* (Rome: École française de Rome, 1991), pp. 447-465; ID., «I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille», in *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, vol. 1, *Origini. Età ducale*, a c. di Lelia CRACCO RUGGINI et al. (Roma: Mondadori, 1992), pp. 923-961; PAPASIDERO, *Translatio sanctitatis*, cit., pp. 37-42.

23 *Translatio Marci evangelistae Venetias*, a c. di Emanuela COLOMBI, *Hagiographica* 17 (2010): 121, X.4.

ceremonies and rituals marking the entry of Roman emperors into cities in Late Antiquity, as extensively studied by Sabine MacCormack.²⁴

Upon arrival at the port, following a brief negotiation between the merchants and the political authorities, the former handed over the body to the latter. Bishop Orso Participatius (d. 853), accompanied by a long procession of priests and clerics, received the relics and carried them first to the Duke's Palace, then to a grand basilica constructed to house the remains. The ritual performed by the clergy was intended to welcome the new patron saint and sacralise his presence, thereby asserting possession of his body. From this moment onwards, the body of the Evangelist no longer belonged to Alexandria but to Venice.

The transfer, therefore, can be seen as an acquisition of property carried out through an ostensibly illegal act – a theft – yet legitimised by the authority of hagiographic tradition and the portrayal of the saint's consent. His presence alongside the Venetians was affirmed through signs and miracles at every stage of the translation.

The *adventus* rites are also performed in other accounts of theft, such as that of the Twelve Martyrs. After forcing the locals to surrender their relics, Prince Arechis II led them in procession (*occursus*) to Benevento and the ducal shrine of Saint Sophia. Though the relics were now in his possession, it was necessary to bring them into the city and place them together under the same altar in the church.

According to sources, marked by rhetorical embellishment, the relics were received by a great multitude: monks and nuns, clergy and laity, young and old, rich and poor, all bearing offerings. Arechis enshrined them in the sanctuary, alongside many other relics gathered from across Southern Italy during his rule. This was the final act in the process of acquiring ownership; from this moment onwards, the relics became part of the sacred treasure of Benevento.

Here, too, the presence of the saints – and thus the legitimacy of the “transfer of property” – was affirmed through supernatural signs, such as the vision that Arechis is said to have experienced while praying in Santa Sofia.²⁵

24 Sabine MACCORMACK, *Adventus. Art and Ceremony in Late Antiquity* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1981).

25 Leone OSTIENSE, Pietro DIACONO, *Chronica Monasterii Casinensis*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, vol. 7 (Hannover: Hiersemann, 1846), p. 587 nos 6-9. Cf. also *Translatio duodecim martyrum*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*

The issue of ownership also becomes particularly evident when there is a local reaction to the theft. A notable example is the near revolt in Alexandria following the theft of Saint Mark's body. According to the account, when the merchants opened his tomb, an intense fragrance (*odoris fragrantia*) spread throughout the entire town.²⁶ The inhabitants rushed to his sepulchre to verify whether his body had been taken. However, thanks to a clever ruse – the merchants had placed the body of Saint Claudia, who had been buried nearby, in place of Saint Mark's – the locals failed to realise what had occurred.²⁷

In other cases, the demand for the restitution of a saint's body by the community that has been robbed further underscores the issue of ownership. A particularly instructive example is found in the legend of the translation of Saint Trofimenae's remains. According to the *Historia inventionis ac translationis et miracula sanctae Trophimenae*, she was martyred in Sicily, and her body was miraculously transported to Minori, where it was discovered and enshrined in a church.²⁸

In 839, fearing that her remains might be stolen by Sicard, Prince of Benevento, her *pignora* were transferred by the Bishop of Amalfi to this city. Some time later, a delegation from Minori, led by members

rerum Langobardicarum et Italicarum (Hannover: Hiersemann 1878), p. 576; *Sermo in vigiliis SS. XII Fratrum*, a. c. di. Vittorio GIOVARDI, *Acta passionis et translationis sanctorum martyrum Mercurii ac XII fratrum* (Romae 1730), p. 70; *Acta Sanctorum, Septembris*, vol. 1, (Paris–Rome: Palmé, 1868), p. 137 no. 36.

26 *Translatio Marci evangelistae Venetias*, cit., p. 123, XIII.3.

27 *Ibi*, p. 123, XIII.2.

28 On the saint and the theft, cf. Massimo OLDONI, «Agiografia longobarda tra secolo IX e X. La leggenda di Trofimenae», *Studi medievali* 12, no. 2, ser. 3 (1971): 583-636; Riccardo AVALLONE, «La “Historia s. Trophimenae” e il “Chronicon salernitanum”», *Critica letteraria* 18 (1990): 757-774; Reginald GRÉGOIRE, a. c. di, *Febronia e Trofimenae. Agiografia latina nel Mediterraneo altomedievale. Atti della Giornata di Studio (Patti, 18 luglio 1998)* (Cava de' Tirreni: Avagliano, 2000); Amalia GALDI, «Principi, vescovi e santi in Salerno longobarda», in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 20-23 ottobre 2002; Benevento 24-27 ottobre 2002)* (Spoleto: CISAM, 2003), pp. 1429-1449; Thomas GRANIER, «Conflitti, compromessi e trasferimenti di reliquie nel Mezzogiorno latino del secolo IX», *Hagiographica* 12 (2006): 33-71; Antonio MAMMATO, *La santa e la città: santa Trofimenae e Minori. Problemi storiografici e tradizione manoscritta* (Minori: Centro di cultura e storia Pompeo Troiano, 2010); Maria STELLADORO, *Santa Febronia: vergine e martire sotto Diocleziano* (Gorle: Velar, 2011).

of the clergy, travelled to Benevento to request the return of her body. Despite the theft, they still regarded her remains as their rightful property. Bishop Orso, acknowledging both their claim and the fact that Benevento had acquired ownership through the act of theft, sought to satisfy both cities: the body was to be divided into two parts, with one half returning to Minori.²⁹

This episode demonstrates the enduring issue of ownership of sacred bodies following theft. The delegation of priests or *optimates* sought to assert a claim against the thieves, but through diplomatic means. The return of Trofimenà's relics was celebrated with the *adventus* ritual, similar to those we have already examined in other translations. As a result, part of the relics was restored to the town of Minori, which had long possessed them, while another portion was now regarded as the rightful property of the Beneventans.

A very similar case is that of Saint Leucius, whose remains were stolen from Brindisi by monks from Trani, possibly in the seventh century, before being taken by a count from Benevento. In an effort to request their restitution, a delegation of monks from Trani approached the count, who ultimately decided to divide the relics to satisfy both parties.³⁰

Alongside the property issues: the saints and their will

Alongside a broader reflection on the ownership of saints' relics, another perspective emerges – one that regards their remains not as mere objects to be possessed or stolen, but as the material manifestation of living beings who, having been glorified after death on their *dies natalis*, retain the power to decide whether to leave, remain, resist theft, or permit it. This viewpoint, which is clearly reflected in the texts, was also a specific perspective adopted by devotees in the early Middle Ages and in the centuries that followed.

Scholars have emphasised this idea, for instance, through the concept of *praesentia*, or presence, as introduced by Peter Brown.³¹ According to Brown, saints are perceived as being present in their sanctuaries, particu-

29 *Historia inventionis ac translationis et miracula Sanctae Trophimenae*, in *Acta Sanctorum, Iulii*, vol. 2 (Paris–Rome: Palmé, 1867), p. 237 no. 22.

30 PAPASIDERO, *Translatio sanctitatis*, cit., pp. 155–156.

31 BROWN, *The Cult of the Saints*, cit.

larly at their tombs, where they demonstrate their presence by performing miracles and offering supernatural signs. Another useful concept, particularly when applied to my *corpus* of sources, is that of the church as the house of the saints, as developed by Edina Bozóky.³²

Drawing on extensive evidence from medieval hagiographic sources, Bozóky argues that the place where saints are buried is not merely a tomb but a home, where they continue to dwell and work miracles. In line with this idea, devotees – particularly during pilgrimages – visit saints much as they would visit friends, echoing Brown’s notion of the saint as a “friend”, or even as familial figures.

These anthropological tools can be applied to the question of the ownership of relics. If saints live in churches and have the power to decide whether or not to stay in a particular town, theft is generally not seen as an illegitimate act, but rather as the means by which the “friends of God” enact their relocation to a new home.

The stories examined often feature elements that connect the theft to the saint’s will through specific experiences, such as dreams and visions. A notable example comes from the legend of the translation of the relics of Saint Januarius. According to the *Translatio sanctorum Ianuarii, Festi et Desiderii*, Prince Sico of Benevento seized the martyr’s relics in 831 during the siege of Naples. The tale recounts that, after his arrival, the saint appeared in a dream to a woman, warning her in advance of his departure, as he wished to return to Benevento, his native land (*Beneventum, plebs enim mea est*), partly due to some bad behaviours on the part of the Neapolitans.³³

The dream in which the saint manifests his will is a hagiographic *topos* – but above all a cultural device, dating back at least to Late Antiquity

32 Edina BOZÓKY, «“La maison” des saints et les miracles», in *Le Moyen Âge miraculeux*, éd. EAD (Paris: Riveneuve, 2010), pp. 98-110.

33 *Translatio sanctorum Ianuarii, Festi et Desiderii*, Mario IADANZA, a c. di., *Principi, vescovi e reliquie a Benevento tra i secoli VIII-IX. La traslazione di san Gennaro da Napoli nell’anno 831*, Quaderni di Hagiographica, 20 (Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2021), pp. 136-138 no. 1. On the saint and the theft of his body, cf. Domenico AMBRASI, s.v. «Gennaro», in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 6 (Roma: Città Nuova, 1965), cols 135-151; Amalia GALDI, «*Quam si urbem illam suae subdiderit*. La traslazione delle reliquie di san Gennaro a Benevento tra istanze politiche, agiografia e devozione», in *San Gennaro nel XVII Centenario del martirio (305-2005). Atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 settembre 2005)*, a c. di Gennaro LUONGO (Napoli: Editoriale Comunicazioni Sociali, 2007), pp. 223-242; PAPASIDERO, *Translatio sanctitatis*, cit., pp. 52-53.

and firmly rooted in the cultural context of the time – that serves to legitimise the theft, meaning it could not be considered a sacrilegious act. At the same time, the inclusion of this detail at the start of the tale allows us to reflect on early medieval culture – and more broadly, on the Christian perspective – in which the will of supernatural beings, such as saints, could be communicated through dreams and visions.³⁴ The analysis of these aspects sheds light on the hagiographer's role as both editor and creative author, often reworking previous written sources, oral traditions and other cultural and legendary material.

From a historical-cultural perspective, the dream indicates that Januarius could decide where to reside, thereby approving the theft of his sacred body and its transfer to Benevento. The miracles he performed during the procession to his new home and upon entering the city were signs of his willingness to move to another place.

Another cultural theme that emerges from the texts is that, at times, saints – based on the perception of them as living beings – could be considered prisoners, or they could underscore, through supernatural means, their absence and decide to return to their home. In the case of Saint Januarius, he expressed through a dream to a woman his desire to return home, although his presence in Naples was not linked to a theft. A clearer example of this dynamic can be found in the *Historia* of Saint Trofimenia. According to the text, during the period when her body was kept in Benevento, a custodian entered the empty church where the saint appeared to him, highlighting her *praesentia* despite the absence of her remains.³⁵ This episode focuses on the desire to preserve her cult in Minori, but it also implicitly points out that her relics were stolen without her permission or

34 On dreams in the Middle Ages, cf. Pierre MARAVAL, «Songes et visions comme mode d'invention des reliques», *Augustinianum* 29 (1989): 583-599; Steven F. KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Jean-Claude SCHMITT, «The Liminality and centrality of dreams in the Medieval West», in *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, eds. David D. SHULMAN, Gedaliahu A. G. STROUMSA (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 274-287; Jesse KESKIAHO, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages. The Reception and Use of Patristic Ideas, 400-900* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); Marco PAPASIDERO, «Le madri di fronte ai sogni di predestinazione della santità nel Medioevo», in *Maternità e Monoteismi / Motherhood(s) and Monotheisms*, a c. di Giulia PEDRUCCI, *Le religioni e la storia*, 2 (Rome: Quasar, 2020), pp. 231-245.

35 *Historia inventionis ac translationis et miracula Sanctae Trophimenae*, cit., p. 239 nos 30-31.

support. In fact, the decision of Pietro II, the bishop of Amalfi, to transfer her relics from Minori to Amalfi for better protection was met with her punishment: a mortal fever.³⁶ As I will discuss in the next paragraph, the body of Saint Juvenal also sought to resist theft, clearly condemning the violation of his sacred rest.

All these examples, intertwined with the theme of the saints living within their relics, suggest the idea of saints being “kidnapped” or sometimes subjected to actions against their will, as seen in the case of Trofimenia.³⁷

The theft as a violation of sacredness

The judgment on thefts is always linked to the community that composed the hagiographic legend. If the legend was written by the church or town responsible for taking the relics, there was no disapproval; on the contrary, the theft was resolutely condemned when the community that wrote the hagiographic text had been the victim. From this perspective, the theft of relics holds a plurality of interpretations, in which the hagiographer’s point of view plays a crucial role. The sacredness of spaces is also a relevant concept, elaborated within hagiographical rhetoric.³⁸ The miracles and episodes recounted in these stories take place in sacred places and spaces intimately connected to the saints, which are regarded as their domain. The saints reside within these spaces, and to violate them is to disturb their sacred rest.

An incisive example is the theft of Saint Juvenal’s body, stolen from Narni at the end of the ninth or the beginning of the tenth century by Margrave Adalbert of Tuscany and taken to Lucca.³⁹ In this case, the

36 *Ibi*, pp. 236-237 nos 17-19.

37 GEARY, *Furta sacra*, cit., p. 5.

38 In this regard, cf. Luigi CANETTI, «Santuari e reliquie tra Antichità e Medioevo: cristianizzazione dello spazio o sacralizzazione del cristianesimo?», *Reti Medievali Rivista* 3, no. 2 (2002): 1-14; Maria Chiara GIORDA, Sara HEJAZI, «Spazi e luoghi sacri. Prospettive e metodologie di studio», *HUMANITAS* 68, no. 6 (2013): 917-921; André VAUCHEZ, éd., *Lieux sacrés, Lieux de culte, Sanctuaires*, Collection de l’École française de Rome, 273 (Rome: École française de Rome, 2000).

39 On this figure, cf. Gina FASOLI, s.v. «Adalberto di Toscana», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 1 (Roma: Istituto dell’Enciclopedia Treccani, 1960), pp. 219-221. On this theft, cf. Adolfo SIMONETTI, «Adalberto I marchese di Toscana e il saccheggio di Narni nell’878», *Bollettino della Regia Deputazione di Storia Patria per l’Umbria* 7 (1901):

Translatio was written by a hagiographer from Narni not only to recount the events themselves, but also to narrate the return of the relics to the city. For this reason, the perspective adopted was that of the community that had suffered the theft. A crucial passage in the legend occurs when the margrave enters the tomb of the saint, whose body was kept alongside those of Saints Cassius and Fausta. Upon the removal of Saint Juvenal's body and its placement in its recess, the forces of nature were unleashed: thunder (*tonitrua*), lightning (*fulgora*), wind (*venti*), and an earthquake (*terra mota est*) occurred.⁴⁰ The saint thus manifested his disapproval of the interruption of his sacred rest.

Eventually, after two hours, during which the thieves were blinded by lightning, the body stood erect, almost ready to leave. At this point, another supernatural sign appeared: his legs were partly broken, and rivers of blood flowed from them, wetting the floor. The bishops and priests of Narni, who were present, tried to collect the blood in tears.

The violation of the sacred space, and above all of the saint's rest, triggered supernatural events that highlighted the gravity of the act. As already pointed out, the "miraculous" is the language of God and His saints in these stories. It is expressed through natural phenomena, which, however, manifest in a violent and "unnatural" way. There are two main examples: the unexpected thunder, with lightning, wind, and an earthquake, and the blood that issued from the broken legs of Saint Juvenal.

In particular, blood serves as a negative symbol, often representing a terrible omen in biblical and Christian culture. Consider the first of the plagues of Egypt, when the waters of the Nile were turned to blood.⁴¹ In the *Translatio*, the hagiographer links the theft of the saint's body to the insufficient worship offered to him in Narni. At the same time, divine wrath struck Lucca, the city that had stolen the relics, bringing famine and other dire omens that ultimately led to the return of the holy body.

Another useful case for explaining this perspective is that of Saint Martinus, a local hermit whose relics were kept in a church on Mount Mas-

1-17; Edoardo D'ANGELO, *Narni e i suoi santi. Storia, liturgia, epigrafia, agiografia* (Spoleto: CISAM, 2013), pp. 121-122; PAPASIDERO, *Translatio sanctitatis*, cit., pp. 68-70.

40 *Translatio Iuvenalis et Cassii episcoporum Narniensium Lucam*, in *Narni e i suoi santi*, a c. di D'ANGELO, cit., p. 244 no. 58.

41 Es 7:20-21.

sico, in Campania.⁴² According to the hagiographical source, Prince Arechis II, with the help of his wife, sought to obtain his body and transfer it to the sanctuary of Saint Sophia in Benevento. After a three-day fast, he came to the mountain in procession with several priests, but when he reached the tomb, a violent earthquake indicated that the saint did not approve the transfer of his relics.⁴³

This episode, together with the previous one, underscores the widespread belief that saints have personal control over their relics and can manifest their will through supernatural signs, such as natural phenomena like earthquakes. At the same time, this episode demonstrates that the saints' reactions occur when their bodies are taken and manipulated without clear supernatural authorization, such as a dream, a vision, or another inexplicable phenomenon.⁴⁴

In these examples, the sacred space can be identified with the tombs of the saints, where their most precious asset – their body – was kept. Thieves might enter the church or the crypt, but extraordinary disapproval was only manifested when they touched the container of the body, attempting to open it or remove the remains. The space itself is not considered sacred in and of itself, and there is no specific concept of the violation of sacralised spaces. The focus is on the bodies, which are the saints themselves, who miraculously live within their tombs.

The episodes demonstrate the dynamics of violating the saints' sacred rest. As in the case of Saint Appianus, supernatural reactions occurred

42 On this saint, cf. Gregorio MAGNO, *Dialogi*, vol. 3, ch. 16, a c. di Salvatore PRICOCO et al., *Storie di santi e di diavoli*, (Roma: Fondazione Lorenzo Valla–Arnoldo Mondadori, 2005); Domenico AMBRASI, s.v. «Martino di Monte Massico», in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 8, cit., cols 1237-1240; Luigi R. CIELO, «Cattedrali e reliquie nella Campania normanna». I “tests” di Carinola, Caiazzo e Alife», *Rivista storica del Sannio* 1 (1983): 9-22; Alessandra ACCONCI, «L'oratorio rupestre di San Martino in clivo montis Marsici, Monte Massico (Caserta)», *Arte medievale. Periodico internazionale di critica dell'arte medievale* 4, no. 2 (2005): 9-30; Domenico CAIAZZA, «Eremiti e cenobiti nell'Alta Terra di Lavoro», in *Terra di Lavoro, terra di santi. Eremiti e monachesimo nell'Alta Terra di Lavoro da Benedetto a Celestino V. Atti del Convegno di studi sulle radici della spiritualità e cultura della Campania (Raviscanina, 1 luglio 2005)*, a c. di Domenico CAIAZZA (Piedimonte Matese: Ikona, 2005), pp. 19-50; PAPASIDERO, *Translatio sanctitatis*, cit., pp. 126-127.

43 *Vita, translatio et miracula sancti Martini abbatis*, in *Acta Sanctorum, Octobris*, vol. 10 (Paris-Rome: Palmé, 1869), p. 838 no. 9.

44 On these impeded translations, cf. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints*, cit., pp. 381-386; PAPASIDERO, *Translatio sanctitatis*, cit., pp. 123-128.

when someone tried to steal their bodies against God's will. In this instance, the violation is clearer, also because, according to the text, the theft actually took place. The theme of the violation of the saints' resting places invites further reflection on the nature of the text and the historical or rhetorical dimensions of the narrative. On the one hand, these accounts of thwarted translations may function as rhetorical devices, serving as warnings to potential wrongdoers against disturbing the relics. This is often the case with brief episodes, as in the example of Saint Appianus. On the other hand, it is possible that such episodes have a historical basis, albeit recounted through the conventional *topoi* of the genre. This is the case of Saint Juvenal, in which the account appears to be a narrative designed to perpetuate the memory of an event, while simultaneously offering a sustained reflection on divine punishment for the community's failings (sins, lack of worship, etc.), culminating in the removal of the saint's remains.

Conclusion

The theft of relics is both a cultural and often meta-historical phenomenon that characterises the history of the cult of saints, especially during the Middle Ages. It represents a cultural strategy which, irrespective of its historical accuracy, is employed by hagiographers and communities to interpret and justify the transfer of *pignora sanctorum* from one place to another. As has been noted, the issue of ownership is generally not explicitly addressed in the texts and only emerges when the theft occurs. According to the sources, ownership of relics is often based on long-standing historical precedents. Despite this, the saints are regarded as the true owners of their bodies. To support this perspective, I have examined several instances where the authorization for the relics to be transferred had to come from the saints themselves. Signs, such as storms, earthquakes, and winds, serve as explicit denunciations of the translation. All these episodes occur within the tombs of the saints, which are considered sacred spaces. Furthermore, the specific act of violating their sacred rest is realised when thieves physically touch their bodies. The saint's "house" is violated when the thieves' intentions are made explicit and the saints themselves do not approve.

Another crucial aspect that has emerged from the accounts reviewed is the will of the saints. Drawing on concepts such as *praesentia* and *potentia*, or the previously mentioned house of the saints, the theft is often

depicted as something expressly authorised by them. Expanding on this idea, the notion of property must be re-evaluated, particularly since the remains of a saint are not merely an object that can be stolen, donated, or bought, but rather the physical body of a supernatural being who can decide to leave their home. The theme of the saint's freedom to manage and protect his own relics is also treated in detail in the sources. This perspective must be understood within the broader theological, ecclesiastical, and giuridical reflections of the period and subsequent centuries. It is plausible that the saint's actions corresponded to the consolidation of contemporary ecclesiastical ideology and organisation, given that ecclesiastical and legal thought of the time was itself shaped by the evolving doctrine and practice of immunity over church property.⁴⁵

In conclusion, the relationship between the ownership of relics and theft primarily concerns the construction of written memory – which, from that moment, becomes collective memory – and serves to prove, to the devotees and other churches, how and when the relics arrived. It is not, or not solely, in fact, a question of law – an aspect intentionally excluded from the scope of this study – but rather a broader perception of the *praesentia* of the saint.

45 On the topic of freedom cf.: Nicolangelo D'ACUNTO, Elisabetta FILIPPINI, *Libertas. Secoli X-XIII*, Settimane internazionali della Mendola, n. s. 6 (Milano: Vita & Pensiero, 2019).

Varia

Un sistema RAG per la Storia delle Religioni?

Strumenti e metodi per dialogare di pace, tra insidie e opportunità

Mariangela Monaca, Salvatore Morante

Università degli Studi di Messina, Immedia SPA
mamonaca@unime.it - salvatore.morante@immediaspa.com

Abstract

Il contributo si propone di esaminare l'intersezione tra la Storia delle Religioni e l'impiego delle Intelligenze Artificiali quali strumenti metodologici ausiliari nella ricerca accademica. L'indagine esplora la possibilità di integrare il metodo storico-comparativo con l'IA, considerando le implicazioni etiche, sociali e deontologiche di tale sinergia. A partire dalle categorie interpretative della disciplina storico-religiosa, vengono analizzati benefici e limiti dell'uso delle IA generative negli studi storico-comparativi, valutando

le potenzialità dell'addestramento di un sistema RAG applicato a casi specifici. Tale innovativo strumento di indagine potrà facilitare la ricostruzione dei fatti religiosi, come dimostrato nel caso studio sulla nozione di "pace" negli scritti di Giovanni Damasceno. La ricerca, collocandosi nel dibattito sulle Digital Humanities, propone una metodologia che unisce rigore storico-filologico e strumenti computazionali avanzati, per sviluppare modelli interpretativi utili alla comunità internazionale nel promuovere un dialogo irenico interculturale.

Parole chiave

Storia delle Religioni, Intelligenza Artificiale, Metodo storico-comparativo, Giovanni Damasceno, Pace

Abstract

This contribution examines the intersection between the History of Religions and the utilization of Artificial Intelligence as auxiliary methodological tools in academic research. The investigation explores the feasibility of integrat-

ing the historical-comparative method with AI, considering the ethical, social, and deontological implications of such synergy. Beginning with the interpretative categories of the historical-religious discipline, the benefits and

limitations of employing generative AI within historical-comparative studies are analyzed, assessing the potential of training a Retrieval-Augmented Generation (RAG) system applied to specific cases. This innovative investigative tool facilitates the reconstruction of religious phenomena, as demonstrated in the case study on the notion of “peace” in

the writings of John Damascene. Situated within the discourse on Digital Humanities, the research proposes a methodology that combines philological-historical rigor with advanced computational tools to develop interpretative models beneficial to the international community in fostering irenic intercultural dialogue.

Keywords

History of Religions, Artificial Intelligence, historical-comparative method, John of Damascus, Peace

1. I metodi della ricerca storico-religiosa oggi

La Storia delle religioni, disciplina autonoma il cui statuto epistemologico si è definito nel corso del xx secolo, si colloca oggi al centro di un vivace dibattito metodologico che coinvolge studiosi di diverse tradizioni accademiche europee ed extraeuropee. L'evoluzione della disciplina, dalla sua fondazione in Italia con Raffaele Pettazzoni (1883-1959) fino alle più recenti proposte interpretative, rivela un costante confronto tra approcci differenti, ciascuno dei quali riflette una particolare concezione del fenomeno religioso e degli strumenti adeguati alla sua comprensione. Prima di analizzare il possibile dialogo tra essa e le moderne tecnologie dell'Intelligenza Artificiale, sarà pertanto necessario delineare con precisione il quadro metodologico cui questa ricerca fa riferimento, evidenziandone i presupposti teorici e gli strumenti analitici.¹

Definiamo qui la Storia delle religioni come quella disciplina che studia i “fatti religiosi” inseriti nel loro contesto storico-culturale. Essa, cioè, intende come religione «un/ogni/quel fatto culturale» che, inserito in un tempo ed in uno spazio definiti (ovvero in un ‘mondo religioso’),

¹ Questo studio nasce dalla collaborazione scientifica tra la professoressa Mariangela Monaca (Cattedra di Storia delle religioni, Università di Messina) e l'ingegnere Salvatore Morante (Area Ricerca e Sviluppo, IMMEDIA SPA). Il saggio, concepito e sviluppato in totale sinergia, presenta una redazione condivisa; tuttavia, i paragrafi 1, 4, 7.1, 7.3, 8, *Ap.1*, sono stati curati da M. Monaca, i paragrafi 2, 5.1-3, 6.1, da S. Morante, mentre i restanti paragrafi 3, 6, 6.2, 6.3, 7, 7.2, *Ap.2*, rappresentano il frutto di una scrittura congiunta.

riconosca l'esistenza e la presenza di un livello superiore a quello umano (*supra*), abitato da «potenze» sovraumane ed esseri divini variamente qualificati (ad esempio l'Uno, i Molti) cui l'uomo (una comunità, un popolo) rivolge riti e culti. Questo livello «altro» (un altrove, al di là) è concepito come attivo e partecipe nell'ordinamento attuale del mondo ed al tempo stesso come antecedente per origine all'uomo ed alla realtà fenomenica (*prius*).² Tale definizione operativa, lungi dall'essere una categorizzazione aprioristica del fenomeno religioso, rappresenta piuttosto un punto di partenza euristico che si definisce progressivamente attraverso l'analisi dei fenomeni religiosi nella loro varietà e complessità.

La disciplina si caratterizza, dunque, per un approccio induttivo, che muove dall'osservazione dei fatti concreti per formulare interpretazioni e modelli generali.³

Il suo metodo, fondamento della disciplina fin dalla sua fondazione, assume tuttavia connotazioni distintive nelle diverse tradizioni accademiche, oscillando tra l'indagine idiografica dei singoli contesti religiosi, l'elaborazione di categorie interpretative più ampie e lo sviluppo di nuovi approcci e interessi di ricerca.⁴

2 Si segue qui la definizione proposta da U. BIANCHI, *Problemi di storia delle religioni* (Roma: Edizioni Studium, 1986²), pp. 9-30, ripresa da Giulia SFAMENI GASPARRO, *Introduzione alla storia delle religioni* (Roma-Bari: Laterza, 2011). Per un quadro riepilogativo anche Mariangela MONACA, *Ugo Bianchi e la storia delle religioni*, *Studiorum et Fidei*, 8 (Roma: Aracne, 2012); EAD., «Ugo Bianchi e la Storia delle religioni in Italia. Ripensare un Maestro nel centesimo anniversario della nascita», *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 89, no. 2 (2023): 841–852.

3 Il dibattito metodologico contemporaneo si configura come una “tradizione cumulativa” [Eric J. SHARPE, «Typology of Religion and the Phenomenological Method», in *Science of Religion: Studies in Methodology*, ed. Lauri HONKO (The Hague: De Gruyter 1979), pp. 204–212], in cui le diverse proposte interpretative, lungi dall'essere completamente originali o inedite, si pongono in rapporto dialettico con le acquisizioni precedenti, in un continuo processo di recupero, rielaborazione e superamento critico. In questa prospettiva, la riflessione sul metodo non appare come una semplice questione ‘nominalistica’, ma come momento fondamentale per la definizione dell'identità stessa della disciplina e del suo oggetto di studio. Su questa questione che attiene allo statuto stesso della disciplina, si segue l'analisi di Giulia SFAMENI GASPARRO, «History of Religions: A Retrospective and Prospective View», in *The Notion of 'Religion' in Comparative Research. Selected Proceedings of the xvi IAHR Congress*, ed. Ugo BIANCHI (Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1994), pp. 913–917.

4 Il contesto è ben ricostruito in Natale SPINETO, *Gli studi di storia delle religioni. Profilo storico* (Milano: Le Monnier, 2023) cui si rimanda per un completo quadro sto-

Dal nostro punto di vista, è possibile identificare il cardine metodologico della Storia delle religioni nell'approccio storico-comparativo, che si articola in due momenti fondamentali e complementari. Da un lato, l'analisi storica delle fonti, richiede che ogni fenomeno religioso venga studiato nel suo specifico contesto storico-culturale, considerandone la dimensione temporale e spaziale. Dall'altro, la dimensione comparativa permette, attraverso il confronto sistematico su base storica dei diversi «mondi religiosi», di identificare elementi analoghi e differenze specifiche per costruire modelli interpretativi che trascendano le singole manifestazioni storiche, senza perdere di vista le precipue specificità di ciascuna.⁵ Una comparazione storica di tal genere deve essere condotta con estrema cautela metodologica, evitando schematismi e generalizzazioni astratte, allo scopo di descrivere e valutare ciascun elemento religioso all'interno

riografico della disciplina. In sintesi, è possibile notare come, nel panorama contemporaneo, si possano identificare diversi orientamenti metodologici, che in varia misura si confrontano e talvolta si contrappongono: l'approccio storico-filologico, radicato nella tradizione pettazzoniana, privilegia l'analisi rigorosa delle fonti e la ricostruzione dei contesti storici e culturali in cui si manifestano i fenomeni religiosi; l'impostazione fenomenologica, ispirata ai lavori di Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e, con significative differenze, Mircea Eliade, mira a cogliere l'essenza del "sacro" nelle sue molteplici manifestazioni storiche; la prospettiva sociologico-antropologica interpreta i fenomeni religiosi in relazione alle strutture sociali e alle dinamiche culturali in cui sono inseriti; il più recente approccio cognitivo indaga i fondamenti biologici e psicologici delle credenze e dei comportamenti religiosi, tentando di individuare costanti universali legate alla struttura stessa della mente umana. Si legga Jeppe SINDING JENSEN, *The Study of Religion in a New Key: Theoretical and philosophical soundings in the comparative and general study of religion* (Aarhus: Aarhus University Press, 2003). In risposta a queste tendenze, si sono sviluppate in Italia reazioni volte a preservare il valore dell'approccio storico e storico-comparativo. Sul tema si seguono le posizioni di Giulia SFAMENI GASPARRO, «Il metodo storico comparativo alla prova: un confronto con la Scienza Cognitiva della religione», in *Storia Religioni Comparazione. Ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita*, a c. di Anna Maria MAZZANTI, Giorgio MASPERO (Roma: Edizioni Santa Croce, 2022), pp. 45–69.

- 5 Questo approccio metodologico attraversa e modella il panorama degli studi storico-religiosi italiani, affondando le sue radici nell'opera di Raffaele Pettazzoni che – affermando che «ogni *phainomenon* è un *genomenon*, ogni apparizione presuppone una formazione, ed ogni evento ha dietro di sé un processo di sviluppo» – poneva le basi per uno studio che rifiutasse sia l'astrattezza della fenomenologia pura, sia il particolarismo della mera indagine idiografica, per concentrarsi invece sulla dimensione processuale dei fenomeni religiosi, colti nel loro sviluppo storico e nelle loro relazioni con altri contesti culturali. Cfr. Raffaele PETTAZZONI, «Il metodo comparativo», *Numen* 6, no. 1 (1959): 1-14.

dell'identità storico-culturale di cui è espressione, resistendo alla tentazione di estrapolazioni decontestualizzate⁶:

Una disciplina che intenda perseguire l'indagine del suo oggetto (le religioni) con una metodologia storico-comparativa atta a conferirle un preciso statuto epistemologico potrà realizzare compiutamente questo fine non sovrapponendo ricerca idiografica e ricostruzione dei singoli processi storici da una parte e impostazione "sistematica" dall'altra, implicante la comparazione sincronica, e insieme l'utilizzazione di dati e stimoli da parte di scienze ausiliarie, quali antropologia, sociologia, psicologia ecc., quasi fossero due distinti e successivi momenti. Al contrario, una «Storia delle religioni» si definisce come autonoma disciplina scientifica acquisendo consapevolezza che la specificità del proprio oggetto (le religioni) risiede nell'essere fenomeno non riducibile agli altri aspetti della cultura di cui pure fa parte e ai quali è connesso da una trama complessa e ineliminabile di rapporti. Più ampiamente, esso risulta interferente con l'intero spettro degli interessi e dello statuto esistenziale dell'uomo. Pertanto, nel momento

6 Sviluppato e ampliato da Ugo Bianchi (1922-1995), il metodo storico-comparativo – come abbiamo già avuto modo di dimostrare in altre sedi – ha rappresentato e rappresenta una risposta critica ai diversi approcci, offrendo una prospettiva metodologica distintiva, caratterizzata da sintesi di rigore storico-filologico e apertura comparativa. Ugo Bianchi (cui si deve la nascita della Cattedra messinese di Storia delle religioni nel 1959/60, cfr. nt. 37, *infra*), ha sistematizzato e approfondito questa impostazione metodologica, elaborando tre criteri fondamentali per l'indagine storico-religiosa: la nozione di "tipologia storica", il concetto di "analogia" e la categoria dell'"universale concreto o storico" [cfr. Ugo BIANCHI, *Saggi di metodologia della storia delle religioni* (Roma: Edizioni dell'Ateneo - Bizzarri, 1979), pp. 123-151]. In particolare, è il concetto di "analogia", mutuato dalla logica aristotelica, a consentire allo storico di cogliere i fenomeni religiosi non in termini di identità (univocità) né di radicale diversità (equivocità), ma come manifestazioni analoghe che presentano «ciò che esse possono dimostrare di avere tra loro di profondamente affine e di profondamente disparato» [in Giulia SFAMENI GASPARRO, «Temi e problemi del cristianesimo antico in prospettiva storico-religiosa: Ugo Bianchi e il metodo comparativo», *Annali di Scienze Religiose* 14 (2021): 19-43]. Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, «Ugo Bianchi e la storia delle religioni: l'eredità di un maestro», in *Insigni Maestri. Tra storia, etnologia e religione*, a c. di Mauro GERACI, Ardian NDRECA (Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2020), pp. 31-58; Mariangela MONACA, «Sibille e profezie. L'apporto della comparazione storica», *Annali di Scienze religiose* 14, (2021): 165-197; Mariangela MONACA, Salvatore MORANTE, «La memoria ripensata. Tra la carta e il digitale: strumenti nuovi per custodire la storia», in *Ricostruire la memoria*, a c. di Daniela NOVARESE, Enza PELLERITI (Bologna: Il Mulino, 2024), pp. 59-77 (spec. 66 ss.). Si veda per un quadro generale Mariangela MONACA, «Ugo Bianchi e la Storia delle religioni in Italia», cit., e la bibliografia ivi citata.

stesso in cui l'indagine storico-religiosa assume il proprio oggetto come fenomeno storico, nella pienezza e totalità di questo dato, deve circoscriverlo, analizzarlo e situarlo concretamente, utilizzando contestualmente tutti gli strumenti a propria disposizione.⁷

Con queste parole di Giulia Sfameni Gasparro – che individuano la peculiarità del metodo storico-comparativo nella sua capacità di integrare diverse istanze metodologiche in un approccio unitario (nella convergenza simultanea dei diversi strumenti di indagine in un unico percorso di ricerca), e la sua validità nella capacità di mantenere un equilibrio tra l'attenzione al particolare storico e l'apertura comparativa, tra l'indagine empirica e la riflessione teorica, « utilizzando contestualmente tutti gli strumenti a propria disposizione » – ci avviamo ad affrontare la domanda oggetto di questo studio: è possibile far 'dialogare' il metodo storico-comparativo proprio della Storia delle religioni con le più moderne tecnologie e in particolare con l'Intelligenza Artificiale? In che modo le nuove tecnologie computazionali – che hanno portato allo sviluppo di sistemi di Intelligenza Artificiale sempre più sofisticati e che stanno trasformando profondamente i metodi e gli strumenti della ricerca scientifica, inclusa quella umanistica – possono trovare applicazioni nel campo della Storia delle Religioni?

Iniziamo a rispondere con il delineare le caratteristiche fondamentali di questi sistemi, la loro evoluzione e le loro possibilità di applicazione.

2. Dal Machine Learning alle AI generative

Il fenomeno dell'Intelligenza Artificiale ha conosciuto una progressione evolutiva articolata in distinte fasi di sviluppo, ciascuna contraddistinta da un incremento esponenziale in termini di complessità algoritmica e potenzialità applicative. In una prospettiva storica, il *Machine Learning* costituisce il fondamentale stadio primigenio di tale evoluzione, configurandosi come un paradigma computazionale in cui i sistemi acquisiscono la capacità di apprendere autonomamente dalle evidenze empiriche, prescindendo da istruzioni programmatiche predeterminate, attraverso l'identificazione indipendente di strutture ricorrenti e il perfezionamento progressivo basato sull'esperienza accumulata.

In una fase successiva, il *Deep Learning* emerge come raffinamento specialistico di tale approccio, implementando architetture reticolari neu-

7 Giulia SFAMENI GASPARRO, *Introduzione alla storia delle religioni*, cit., pp. 7 ss.

rali stratificate che consentono un'elaborazione gerarchicamente strutturata, una progressiva astrazione concettuale e una significativa capacità di gestione di dati privi di strutturazione formale preesistente. Questa evoluzione ha rappresentato un salto qualitativo fondamentale, permettendo l'elaborazione di dati complessi (come immagini, audio e testo non strutturato) con un livello di accuratezza in precedenza irraggiungibile.⁸

Al culmine di questo percorso evolutivo si colloca l'*Intelligenza Artificiale Generativa*, che rappresenta la frontiera contemporanea della ricerca nel settore, manifestandosi in sistemi dotati della facoltà di produrre contenuti originali derivati da *pattern* precedentemente assimilati, contraddistinti da autonomia creativa, sofisticata comprensione contestuale e capacità sintetica di elaborazione di contenuti inediti.⁹ Questa tipologia di IA, emersa con particolare evidenza a partire dal 2022-2023, ha rivoluzionato il panorama tecnologico globale, introducendo abilità di generazione testuale, visiva e multimodale che simulano processi creativi umani con un livello di coerenza e plausibilità senza precedenti.

All'interno di questo panorama evolutivo, particolarmente significativa risulta l'emergere di architetture specificamente dedicate all'elaborazione del linguaggio naturale, che rappresentano non solo un'applicazione settoriale delle tecniche di apprendimento profondo, ma una vera e propria rivoluzione epistemologica nella concezione stessa dell'interazione tra macchina e dimensione linguistico-culturale umana. L'evoluzione di questi modelli, da semplici sistemi di elaborazione statistica a complesse architetture trasformatrici come GPT (*Generative Pre-trained Transformer*), Claude, Llama e Mistral, ha aperto scenari applicativi di straordinaria ampiezza, con implicazioni profonde per numerosi ambiti disciplinari, incluse le scienze umane e, come vedremo, la Storia delle Religioni.¹⁰

8 Raymond LEE, *Natural Language Processing: A Textbook with Python Implementation. Second Edition* (Singapore: Springer, 2025²), pp. 241-273.

9 Uma Patel THAKUR, Himanshu BALANI, Harshal RAHANGDALE, Pratik Singh RATHORE, Mansi WASNIK, Pratik JATALE, «Large language models: A review of their impact on AI, industry, and society» *AIP Conference Proceedings* 3233, no. 1 (January 2025) <<https://pubs.aip.org/aip/acp/article-abstract/3233/1/020032/3331623/Large-language-models-A-review-of-their-impact-on?redirectedFrom=fulltext>> (18/05/2025).

10 Desta Haileselassie HAGOS, Rick BATTLE, Danda B. RAWAT, *Recent Advances in Generative AI and Large Language Models: Current Status, Challenges, and Perspectives* <<https://arxiv.org/abs/2407.14962>> (18/05/2025).

2.1 I Large Language Models e la rappresentazione della conoscenza

Nell'ambito degli strumenti computazionali applicabili alla ricerca umanistica, i Modelli Linguistici di Grandi Dimensioni (*Large Language Models*, LLM) emergono come una categoria di particolare rilevanza. Tali sistemi, caratterizzati da architetture neurali complesse, operano attraverso sofisticati processi di elaborazione e generazione del linguaggio naturale, basandosi su analisi statistiche condotte su *corpora* testuali di ampiezza senza precedenti. Il loro funzionamento si fonda sul principio del "transfer learning", un paradigma che presenta significative analogie concettuali con i tradizionali meccanismi di trasmissione e sedimentazione del sapere umano attraverso le epoche storiche, consentendo l'applicazione di conoscenze acquisite in determinati contesti a nuovi ambiti di indagine con notevole efficacia adattativa.

In una prospettiva più ampia, gli LLM possono essere interpretati come un ambizioso tentativo di realizzare una sistematizzazione universale del sapere attraverso metodologie computazionali. Tale processo si articola attraverso molteplici dimensioni operative simili a quelle dei tradizionali strumenti enciclopedici: l'acquisizione sistematica e stratificata di conoscenze mediante l'addestramento su *corpora* testuali di straordinaria ampiezza, l'implementazione di una complessa architettura di rimandi e interconnessioni concettuali mediante meccanismi di attenzione e correlazioni semantiche, l'integrazione pluralistica di contributi provenienti da diverse tradizioni epistemiche attraverso l'elaborazione di fonti eterogenee, e la strutturazione dei contenuti secondo paradigmi organizzativi che trascendono la mera catalogazione alfabetica in favore di rappresentazioni vettoriali multidimensionali.¹¹

Sotto il profilo funzionale, questi sistemi possono essere concettualizzati come sofisticati dispositivi di mappatura delle relazioni semantiche e contestuali del linguaggio, presentando una significativa omologia strutturale con la prassi lessicografica tradizionale che opera attraverso la scomposizione analitica del *continuum* testuale in unità lemmatiche discrete. In modo analogo a come la filologia classica si dedica all'identificazione di

11 Filippo CHIARELLO, Vito GIORDANO, Irene SPADA, Simone BARANDONI, Gualtiero FANTONI, «Future applications of generative large language models: A data-driven case study on ChatGPT», *Technovation* 133 (May 2024): <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S016649722400052X>> (18/05/2025).

formule ricorrenti,¹² strutture compositive e *pattern* discorsivi all'interno dei *corpora* testuali, gli LLM operano attraverso l'individuazione di regolarità statistiche nel linguaggio, il riconoscimento di costrutti sintattici ricorrenti e la mappatura di schemi comunicativi tipici, sebbene mediante metodologie computazionali quantitative.¹³

La recente evoluzione degli LLM ha visto un significativo miglioramento nelle loro capacità di comprensione e generazione linguistica. I modelli più avanzati, come GPT-4o, Claude 3 Opus e Gemini 1.5 Pro, hanno dimostrato capacità sorprendenti nell'elaborazione di testi complessi, nella comprensione di sfumature contestuali e nell'integrazione di conoscenze interdisciplinari. Questa evoluzione è stata resa possibile non solo dall'aumento delle dimensioni dei modelli e dei dataset di addestramento, ma anche da innovazioni architetturali significative, come l'implementazione di meccanismi di attenzione più sofisticati, l'integrazione di conoscenze strutturate e l'ottimizzazione attraverso tecniche di allineamento con il feedback umano (RLHF - *Reinforcement Learning from Human Feedback*).

Un aspetto particolarmente rilevante per la ricerca umanistica è la capacità degli LLM più recenti di elaborare e integrare conoscenze provenienti da domini diversi, facilitando approcci interdisciplinari che possono rivelarsi preziosi per discipline, come la Storia delle Religioni, caratterizzate da un'intrinseca dimensione comparativa e da un costante dialogo con altri ambiti del sapere. Tuttavia, come vedremo nei capitoli successivi, questa potenzialità deve essere valutata criticamente, considerando i limiti epistemologici e metodologici di questi strumenti nel contesto della ricerca storico-religiosa.

3. Il quadro normativo europeo e le scienze umane: una marginalizzazione della Storia delle Religioni?

Il recente accordo sul testo definitivo dell'*Artificial Intelligence Act*, raggiunto nel dicembre 2023 dal Parlamento europeo e dal Consiglio dell'U-

12 Marco PASSAROTTI, *Lingue classiche e linguistica computazionale* < <https://www.linguisticamente.org/lingue-classiche-e-linguistica-computazionale/> > (18/05/2025).

13 Vamsi CHEMITIGANTI, *The evolution of large language models in 2024 and where we are headed in 2025: A technical review* < <https://www.vamsitalkstech.com/ai/the-evolution-of-large-language-models-in-2024-and-where-we-are-headed-in-2025-a-technical-review/> > (18/05/2025).

nione Europea, si configura come il primo quadro normativo globale in materia di Intelligenza Artificiale.¹⁴ Tale dispositivo giuridico, attraverso una tassonomia quadripartita dei sistemi di IA basata sul rischio potenziale, istituisce un divieto programmatico per quei sistemi classificati come *portatori di un rischio inaccettabile* — quali la manipolazione cognitiva, il social scoring e l'identificazione biometrica remota in tempo reale.¹⁵ La *ratio* sottesa a tali interdizioni si articola nella tutela dei diritti fondamentali, ivi inclusa la libertà religiosa, con specifico riferimento alla proibizione dell'utilizzo di dati che possano generare discriminazioni fondate su convinzioni di carattere confessionale.¹⁶

Tuttavia, se sul piano normativo emerge una chiara attenzione alla tutela della dimensione religiosa, sul piano della ricerca applicata il panorama appare assai differente. Infatti, il rapporto “Mapping ERC Frontier Research Artificial Intelligence”,¹⁷ pubblicato dalla Commissione Europea nel marzo 2024, evidenzia come l'analisi delle discipline e dei *topics* presenti nei progetti finanziati dall'European Research Council dal 2007 al 2022 non rilevi riferimenti diretti alle espressioni ‘History of Religions’ o ‘Religious Studies’. Tale assenza risulta particolarmente significativa se si considera che, pur esistendo progetti che hanno come oggetto il ‘religioso’, questi non appaiono specificamente orientati all'applicazione dell'IA nella ricerca storico-religiosa.¹⁸

14 Le brevi riflessioni che seguono (§3) rimarkano l'oggetto di interesse generale dei saggi di questo volume.

15 Si rimanda ad INTELLIAS, *EU AI Act: Decoding risk levels for AI systems* <<https://intellias.com/eu-ai-act-risk-levels/>> (18/05/2025); Ana HADNES BRUDER, Oliver YAROS, Rajesh DE, Arsen KOURINIAN, Stephen LILLEY, Howard W. WALTZMAN, Aymeric DE MONCUIT, *EU AI Act: European Parliament and Council Reach Agreement* <https://www.mayerbrown.com/en/insights/publications/2023/12/eu-ai-act-european-parliament-and-council-reach-agreement> (18/05/2025).

16 Maria Teresa GARCÍA-BERRIO HERNÁNDEZ, *Freedom of Religion or Belief under EU AI Act: Challenges, Vulnerabilities and Insights* <<https://nodos.org/ponencia/freedom-of-religion-or-belief-under-eu-ai-act-challenges-vulnerabilities-and-insights/>> (18/05/2025).

17 European Commission, European Research Council, *Mapping ERC frontier research artificial intelligence* (Publications Office of the European Union, 2024) <<https://data.europa.eu/doi/10.2828/163337>> (18/05/2025).

18 L'assenza di progetti ERC specificamente dedicati all'applicazione dell'IA alla ricerca storico-religiosa è documentata a più livelli nel rapporto della Commissione Europea: le *word clouds* delle principali discipline e topics MFR (pp. 10, Figure 7-8) non riportano riferimenti a “Religion”, “History of Religions” o “Religious Studies”; la distribuzione per

Al di là della mera rilevazione statistica, questa marginalizzazione solleva per lo studioso di storia delle religioni interrogativi di profonda rilevanza, ancor più se considerati alla luce della centralità del fenomeno religioso nelle dinamiche socioculturali contemporanee — centralità che assume contorni ancora più definiti in un'Europa caratterizzata da un crescente pluralismo confessionale e multiculturale.

Se da un lato appare evidente come l'applicazione del metodo storico-comparativo allo studio delle religioni potrebbe offrire paradigmi interpretativi essenziali per la comprensione e la gestione di contesti religiosi pluralistici complessi, dall'altro si deve constatare come tale approccio non sembri catalizzare un adeguato interesse nelle progettualità europee di IA.

Parallelamente, si registra una crescente preoccupazione da parte degli attori religiosi riguardo ai rischi etici dell'IA. Il rapporto della Fondazione Bruno Kessler “Religious or Belief Actors and the European Commission’s White Paper on Artificial Intelligence” redatto da Margherita Galassini,¹⁹ ad esempio, ha portato all’attenzione del dibattito internazionale le preoccupazioni espresse dalle organizzazioni confessionali riguardo ai potenziali rischi derivanti da un utilizzo non regolamentato ed eticamente discriminatorio dei sistemi di IA. Come evidenziato nel rapporto,

while the EU AI Act does not explicitly address freedom of belief and religion in its regulatory *framework*, it does contain several provisions that could potentially impact this fundamental right. Prohibitions include cognitive behavioural manipulation, social

domini scientifici (pp. 6-9) mostra che i 290 progetti di *Social Sciences and Humanities* si concentrano su “human mind and its complexity”, “institutions, governance” e “cultures and cultural production” senza menzioni specifiche agli studi religiosi; gli esempi di progetti presentati (pp. 11-13) non includono ricerche storico-religiose; le sette aree analizzate (pp. 14-27) - *health, green transition, agrifood, democracy, justice, workplace, education* - non contemplano una sezione dedicata agli studi religiosi o al dialogo inter-religioso; infine, la metodologia di identificazione dei progetti AI (pp. 31-32), basata su *keyword search* derivate da lavori OECD e CSIRO per analisi bibliometrica, non include termini religiosi specifici.

19 Margherita GALASSINI, *Religious or Belief Actors and the European Commission’s White Paper on Artificial Intelligence* (Trento: Centre for Religious Studies-Fondazione Bruno Keller, 2021) <https://isr.fbk.eu/wp-content/uploads/2021/03/Religious_or_Belief_Actors_and_the_European_Commission_s_White_Paper_on_Artificial_Intelligence.pdf> (18/05/2025).

scoring, and the use of biometric data to categorize individuals based on criteria such as religion.²⁰

Sembra quindi emergere un paradosso: mentre il quadro normativo europeo sull'IA tutela indirettamente la libertà religiosa, senza promuovere attivamente la ricerca storico-religiosa mediante l'ausilio delle tecnologie di IA, dall'altro lato si registra da parte degli attori religiosi l'esigenza di un maggiore riconoscimento della dimensione storico-confessionale con le sue implicazioni etiche e sociali nell'implementazione dell'intelligenza artificiale. Questa tensione evidenzia la necessità di un approccio più integrato che consideri le potenzialità epistemologiche della Storia delle religioni nel contesto delle tecnologie emergenti, pur mantenendo la dovuta attenzione ai rischi etici e alle questioni deontologiche.

Tale esigenza di integrazione risulta tanto più urgente se si considerano le limitazioni significative che i sistemi di IA presentano, sollevando questioni etiche di rilevante portata che necessitano di un'attenta considerazione critica, particolarmente nell'ambito delle discipline umanistiche.

La dipendenza dal *corpus* di addestramento costituisce un primo limite fondamentale:

1. i modelli di IA riflettono inevitabilmente i *bias* presenti nei dati su cui sono stati formati, con il conseguente rischio di perpetuare pregiudizi e visioni parziali del fenomeno religioso;
2. i limiti nella comprensione delle relazioni causali rappresentano un'ulteriore criticità: gli attuali sistemi di IA, pur eccellendo nell'identificazione di correlazioni, mostrano carenze nella comprensione delle relazioni causali, elemento imprescindibile per una corretta interpretazione storica;
3. la generazione di "allucinazioni" — ovvero di informazioni dotate di plausibilità ma sostanzialmente false — costituisce un rischio di particolare rilevanza in grado di inficiare la validità di una ricerca scientifica;
4. la perdita delle sfumature contestuali emerge come un ulteriore limite epistemologico: i sistemi di IA possono non cogliere a pieno le sottilie linguistiche, culturali e storiche, elementi essenziali per un'adeguata comprensione dei testi e dei contesti religiosi.

20 GARCÍA-BERRIO HERNÁNDEZ, *Freedom of Religion or Belief*, cit.

4. Verso una integrazione metodologica: Storia delle Religioni e Intelligenza Artificiale

L'incontro tra la Storia delle Religioni e l'Intelligenza Artificiale solleva, dunque, interrogativi fondamentali sulla compatibilità dei rispettivi approcci metodologici e sulla possibilità di una loro integrazione fruttuosa. La questione centrale, che orienta la nostra riflessione, fa risuonare ancora la domanda di partenza: *È possibile far 'dialogare' il metodo storico-comparativo proprio della Storia delle religioni con l'Intelligenza Artificiale? Ovvero: è possibile integrare strumenti di IA nella metodologia storico-religiosa?*

A ben osservare la risposta potrebbe essere affermativa, in quanto alcune caratteristiche delle moderne tecnologie di IA sembrano presentare potenziali convergenze con i metodi della ricerca storico-religiosa.

In primo luogo, la capacità comparativa dei sistemi di IA, che possono analizzare e confrontare vasti *corpora* testuali identificando *pattern* ricorrenti e differenze significative, sembra poter presentare un'utile base per l'applicazione del metodo storico-comparativo. Tuttavia, mentre la comparazione storico-religiosa opera attraverso l'analogia qualitativa, cioè, a cogliere ciò che i fenomeni possono dimostrare di avere tra loro di profondamente affine e di profondamente disparato, la comparazione computazionale si basa su correlazioni statistiche che richiedono una mediazione interpretativa esperta per evitare un appiattimento delle specificità storiche.

In secondo luogo, l'interdisciplinarietà caratterizza sia gli LLM, che integrano conoscenze provenienti da diversi ambiti disciplinari, sia l'approccio interdisciplinare tipico della ricerca storico-religiosa. Infine, l'analisi contestuale costituisce un ulteriore punto di convergenza: i modelli più avanzati sono in grado di considerare il contesto linguistico e semantico, elemento fondamentale anche nell'approccio storico ai fenomeni religiosi.

Permangono tuttavia divergenze metodologiche significative che richiedono un'attenta considerazione. L'approccio storico, fondamento della Storia delle Religioni, con la sua analisi rigorosa che considera la specificità di ogni contesto culturale, si differenzia dall'approccio prevalentemente quantitativo dei sistemi di IA: cioè, l'interpretazione qualitativa delle fonti contrasta con l'analisi quantitativa basata sulla frequenza e distribuzione dei *pattern* linguistici. Inoltre, il rigore filologico, che richiede una conoscenza approfondita delle lingue originali e dei loro contesti storici, differisce dall'elaborazione linguistica dei modelli che, pur

sofisticati, operano principalmente a livello di rappresentazioni vettoriali del linguaggio.²¹

Recenti studi²² hanno esplorato le potenzialità dell'integrazione tra IA e ambiti religiosi, evidenziando le opportunità e le sfide e identificando alcuni livelli di convergenza,²³ tra cui:

1. *Framework* concettuale per il dialogo religione-IA:
 - a. Identificazione di cinque aree di potenziale interazione: epistemologica, etica, teologica, sociologica e pratica
2. Contributi dell'IA allo studio delle religioni:
 - a. Analisi di vasti *corpora* testuali religiosi
 - b. Identificazione di *pattern* narrativi ricorrenti
 - c. Mappatura delle reti di influenza tra diverse tradizioni religiose

21 Per uno quadro complessivo della vasta gamma di metodi di ricerca applicabili allo studio della religione, che vanno da approcci quantitativi come l'analisi dei fattori e le indagini, a metodi qualitativi come la "grounded theory", l'analisi del discorso, la filologia e l'etnografia, si rimanda a Michael STAUSBERG, Steven ENGLER, *The Routledge Handbook of Research and Methods in the Study of Religion* (New York: Routledge, 2022).

22 All'interno di una letteratura sempre più articolata, che spazia dall'analisi delle implicazioni teologiche dell'IA all'esame delle sue applicazioni pratiche nell'evoluzione dei sistemi religiosi, un quadro interessante è rappresentato dagli studi sul tema di Beth SINGLER (Università di Zurigo). In particolare, il recente volume *Religion and Artificial Intelligence: An Introduction* (London: Taylor & Francis, 2024), <<https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/102508>> (29/06/2025)] si propone di esplorare «an emerging field with a religious studies approach, drawing on cultural and digital anthropological methods to demonstrate the entanglements of religion and AI, our imaginaries of these objects and our ideas about their utopian or dystopian futures. It addresses key topics, including the following: What AI is and is not. How religions are reacting to AI with examples of rejection, adoption, and adaptation. How established religions understand creation and place human-like AI within that. How overtly secular and even 'new atheist' groups understand AI as a tool for liberation from human evolution and religion. Religious visions of superintelligent AI». Il nostro saggio si distingue da questa prospettiva, ponendosi lo scopo di offrire una prima riflessione sistematica sui vantaggi metodologici e strumentali dell'IA specificamente applicata alla ricerca scientifica nel campo della Storia delle religioni italiana, secondo un approccio già delineato al §1.

23 Sul tema si leggano a titolo generale: Randall REED, «A.I. in Religion, A.I. for Religion, A.I. and Religion: Towards a Theory of Religious Studies and Artificial Intelligence», *Religions* 12, no. 6 (2021): 401 <<https://doi.org/10.3390/rel12060401>> (18/05/2025); Sara LUMBRERAS, «Lessons from the Quest for Artificial Consciousness: The Emergence Criterion, Insight-Oriented, and Imago Dei» *Zygon: Journal of Religion and Science* 57, no. 4 (2022): 963–983 <<https://doi.org/10.1111/zygo.12827>> (18/05/2025).

3. Intersezioni tra IA e conoscenza dei mondi religiosi:
 - a. Modelli computazionali come strumenti per nuove prospettive sulla formazione e trasmissione delle credenze religiose
4. Impatto dell'IA sulla diffusione digitale di contenuti religiosi:
 - a. Trasformazione delle modalità di produzione e consumo di materiali religiosi digitali attraverso tecnologie generative.

Sebbene questi contributi evidenzino un crescente interesse per l'integrazione dell'IA negli studi sulle "religioni", essi non sembrano sempre riconoscere la necessità di un approccio critico e metodologicamente consapevole, che rispetti la specificità epistemologica della ricerca. La sfida principale resta, dunque, quella di sviluppare modalità di integrazione che valorizzino le potenzialità analitiche dell'IA senza compromettere il rigore interpretativo che caratterizza la Storia delle Religioni.

5. RAG e fine-tuning: approcci metodologici a confronto

Nel contesto dell'applicazione dell'IA alla Storia delle Religioni, due approcci metodologici principali si delineano come particolarmente rilevanti: la *Retrieval Augmented Generation* (RAG) e il fine-tuning dei modelli linguistici. Ciascuno di questi approcci presenta peculiarità, vantaggi e limiti che meritano un'analisi approfondita.

5.1 RAG: un paradigma metodologico integrato

La *Retrieval Augmented Generation* (RAG) rappresenta un paradigma metodologico che integra la capacità generativa dei modelli linguistici con un sistema di recupero dinamico di informazioni da fonti verificabili. Questo approccio combina la potenza computazionale dell'IA con il rigore documentario della ricerca storica attraverso un processo articolato in quattro fasi fondamentali:

1. La fase di *raccolta fonti* (*Retrieval*) prevede la selezione e l'organizzazione di un *corpus* di fonti primarie e secondarie verificabili, pertinenti all'ambito di indagine. Nel contesto della Storia delle Religioni, ciò comporta la digitalizzazione e l'indicizzazione di testi religiosi, commentari, documenti storici e studi critici contemporanei.
2. La fase di *valutazione della rilevanza* (*Relevance Ranking*) consiste nella classificazione delle diverse fonti disponibili in base alla loro per-

- tenenza rispetto alla *query*, con l'attribuzione di un "peso" differenziato in base a criteri predefiniti, quali l'autorevolezza, la pertinenza tematica e la prossimità cronologica.
3. La fase di *verifica fattuale* (*Verification*) prevede l'identificazione e la correzione di potenziali errori o distorsioni interpretative, attraverso tecniche di *cross-reference* e di validazione incrociata delle informazioni.
 4. Infine, la fase di *generazione aumentata* (*Augmented Generation*) porta alla produzione di contenuti testuali arricchiti dalle informazioni recuperate e verificate, integrando il confronto critico con le fonti e garantendo una maggiore accuratezza e verificabilità delle affermazioni.²⁴

Recenti sviluppi nel campo della RAG hanno portato a significativi miglioramenti nell'architettura e nell'efficacia di questi sistemi. Come evidenziato dal fondamentale articolo di Lewis et al. (2020), la RAG combina «la memoria parametrica e non-parametrica pre-addestrata per la generazione linguistica»,²⁵ un approccio che si è dimostrato particolarmente efficace per compiti ad alta intensità di conoscenza, come quelli tipici della ricerca storico-religiosa.²⁶

24 Patrick LEWIS, Ethan PEREZ, Aleksandra PIKUS, Fabio PETRONI, Vladimir KARPUKHIN, Naman GOYAL, Heinrich KÜTTLER, Mike LEWIS, Wen-tau YIH, Tim ROCKTÄSCHEL, Sebastian RIEDEL, Douwe KIELA, *Retrieval-Augmented Generation for Knowledge-Intensive NLP Tasks* < <https://arxiv.org/abs/2005.11401> > (18/05/2025).

25 *Ivi*.

26 Studi più recenti hanno ulteriormente raffinato questo approccio. Yteng Tu et alii (2025) hanno proposto un metodo di fine-tuning robusto per sistemi RAG (RbFT) che migliora la resilienza del modello contro difetti di recupero, un problema particolarmente rilevante quando si lavora con *corpora* testuali storici o frammentari. Alexander Misrahi et alii (2025) hanno sviluppato tecniche per adattare i LLM a sistemi RAG multi-dominio, facilitando l'integrazione di conoscenze provenienti da diverse tradizioni religiose e contesti culturali. Yiqun Chen et alii (2025) hanno esplorato l'uso dell'apprendimento per rinforzo multi-agente per migliorare la qualità della generazione nei sistemi RAG, un approccio che potrebbe rivelarsi particolarmente utile per l'analisi comparativa di fenomeni religiosi complessi. Cfr. Yiteng Tu, Weihang SU, Yujia ZHOU, Yiqun LIU, Qingyao AI, *RbFT: Robust Fine-tuning for Retrieval-Augmented Generation against Retrieval Defects* < <https://arxiv.org/abs/2501.18365> > (18/05/2025); Alexandre MISRAHI, Nadezhda CHIRKOVA, Maxime LOUIS, Vassilina NIKOULINA, *Adapting Large Language Models for Multi-Domain Retrieval-Augmented-Generation* < <https://arxiv.org/abs/2504.02411> > (18/05/2025); Yiqun CHEN, Lingyong YAN, Weiwei SUN, Xinyu MA, Yi ZHANG, Shuaiqiang

Il paradigma RAG offre, pertanto, numerosi vantaggi per la tale tipologia di indagine. La tracciabilità permette di ricondurre ogni affermazione alle fonti originali da cui deriva, elemento essenziale per il rigore metodologico della disciplina. La trasparenza metodologica garantisce che il processo di generazione sia verificabile e ricostruibile nelle sue fasi costitutive. La flessibilità consente al sistema di incorporare nuove fonti e aggiornare le proprie basi documentarie, adattandosi all'evoluzione della ricerca. Infine, la riduzione delle "allucinazioni", grazie al vincolo alle fonti verificabili, limita la generazione di contenuti infondati.

Tuttavia, questo approccio presenta anche alcuni limiti. La dipendenza dalla qualità e rappresentatività delle fonti implica che, se il *corpus* documentario è incompleto o sbilanciato, anche i risultati risentiranno di tali limitazioni. La complessità implementativa richiede competenze tecniche avanzate e risorse computazionali significative per la creazione e manutenzione di un sistema RAG. Infine, i vincoli interpretativi, dovuti alla stretta aderenza alle fonti, possono limitare le potenzialità interpretative innovative del sistema.

5.2 Fine-tuning: specializzazione disciplinare dei modelli linguistici

Il *fine-tuning* rappresenta un approccio alternativo che consiste nell'adattamento specifico di un modello linguistico pre-addestrato attraverso un ulteriore *training* su un *corpus* testuale specialistico.

Nel contesto della Storia delle Religioni l'uso del *fine-tuning* comporterebbe l'addestramento supplementare di un LLM su un *corpus* di testi storico-religiosi, con studi a carattere metodologico e analisi tematiche²⁷.

WANG, Dawei YIN, Yiming YANG, Jiaxin MAO, *Improving Retrieval-Augmented Generation through Multi-Agent Reinforcement Learning* < <https://arxiv.org/abs/2501.15228> > (18/05/2025).

27 Recenti innovazioni nelle tecniche di fine-tuning hanno reso questo approccio più accessibile ed efficiente. Edward J. Hu et alii (2022) hanno introdotto LoRA (*Low-Rank Adaptation*), una tecnica che riduce significativamente i requisiti computazionali del fine-tuning mantenendo prestazioni comparabili ai metodi tradizionali. Questa innovazione è particolarmente rilevante per istituzioni accademiche con risorse computazionali limitate, rendendo più accessibile l'adattamento di LLM per la ricerca storico-religiosa. Un recente studio pubblicato su *Nature Humanities and Social Sciences Communications* (2025) ha esplorato l'applicazione di LLM *fine-tuned* nel contesto della consulenza filosofica, dimostrando come modelli specializzati possano facilitare l'analisi di testi complessi e la navigazione di questioni etiche ed esistenziali. Cfr. Edward J. Hu, Yelong SHEN, Philip

Il processo di fine-tuning si articola tipicamente nelle seguenti fasi: selezione del modello base, con l'individuazione di un LLM pre-addestrato con caratteristiche adeguate (dimensioni, architettura, performance generali); preparazione del *corpus* specialistico, attraverso la compilazione e organizzazione di un *dataset* rappresentativo della disciplina storico-religiosa, comprendente testi metodologici, fonti primarie e secondarie, studi; addestramento supplementare, con l'aggiornamento dei pesi del modello attraverso un processo di *training* supervisionato sul *corpus* specialistico; valutazione e calibrazione, mediante la verifica delle performance del modello, su *task* specifici della disciplina e raffinamento dei parametri.

Questo approccio offre considerevoli vantaggi, tra cui i costi computazionali ridotti e la possibilità di sfruttare modelli all'avanguardia senza la necessità di costruirne uno da zero. La specializzazione disciplinare ottenuta attraverso il fine-tuning può risultare particolarmente preziosa per compiti che richiedono una comprensione profonda del dominio, come l'analisi o l'interpretazione di strutture complesse. Ovvero, essa permette al modello di acquisire una comprensione più profonda del linguaggio, dei concetti e delle metodologie specifiche della Storia delle Religioni. L'autonomia interpretativa consente al modello *fine-tuned* di generare interpretazioni originali basate sulla sua comprensione integrata della disciplina. L'efficienza operativa implica che, una volta completato il *fine-tuning*, il modello possa operare autonomamente senza la necessità di accedere costantemente a database esterni.

D'altra parte, il fine-tuning presenta anche limitazioni rilevanti:

1. La cristallizzazione conoscitiva comporta che le conoscenze del modello rimangano limitate al periodo del suo addestramento, rendendo problematico l'aggiornamento con nuove acquisizioni disciplinari.
2. L'opacità metodologica fa sì che il processo interno di elaborazione e generazione risulti meno trasparente e verificabile rispetto all'approccio RAG, un problema significativo in un campo dove la tracciabilità delle fonti è essenziale.

WALLIS, Zeyuan ALLEN-ZHU, Yanzhi LI, Shean WANG, Lu WANG, Weizhu CHEN, *LoRA: Low-Rank Adaptation of Large Language Models* <<https://arxiv.org/abs/2106.09685>> (18/05/2025); Bokai CHEN, Weiwei ZHENG, Liang ZHAO, Xiaojun DING, «Leveraging large language models to assist philosophical counselling: prospective techniques, value, and challenges», *Humanities and Social Science Communications* 12, no. 335 (2025) <<https://doi.org/10.1057/s41599-025-04657-7>> (18/05/2025).

3. L'amplificazione dei *bias* implica che eventuali distorsioni presenti nel *corpus* di fine-tuning possano essere amplificate nel modello risultante.
4. Il rischio di "allucinazioni" aumenta in assenza di un ancoraggio continuo a fonti verificabili, con la possibilità che il modello generi contenuti plausibili ma infondati, un rischio particolarmente grave nell'ambito della ricerca scientifica.

5.3 Valutazione comparativa e integrazione metodologica

Nella fase attuale di sviluppo delle tecnologie IA applicate alla Storia delle Religioni, il paradigma RAG emerge come l'approccio metodologicamente più solido, in particolare per la sua capacità di mantenere un legame verificabile con le fonti documentarie. La RAG risponde efficacemente all'esigenza fondamentale della ricerca storico-religiosa di garantire l'integrità delle fonti, la tracciabilità delle informazioni, la preservazione del contesto e l'identificazione di potenziali pregiudizi interpretativi.

Recenti studi comparativi tra RAG e fine-tuning hanno confermato questa valutazione. O. Ovadia *et alii* (2024) hanno dimostrato che per compiti che richiedono un'elevata accuratezza fattuale e rigore documentario, l'approccio RAG generalmente supera il fine-tuning, soprattutto quando l'informazione richiesta è specifica o di settore.²⁸ Questa caratteristica risulta particolarmente preziosa nell'ambito della Storia delle Religioni, dove la precisione filologica e l'accuratezza storica sono requisiti imprescindibili.

Tuttavia, una prospettiva di integrazione metodologica tra RAG e fine-tuning rappresenta probabilmente la direzione più promettente per il futuro della disciplina. Un approccio ibrido potrebbe combinare la base documentaria verificabile e la trasparenza metodologica della RAG con la profondità interpretativa e l'efficienza operativa derivanti dal fine-tuning disciplinare.

Tale integrazione richiederebbe lo sviluppo di architetture computazionali innovative, capaci di mantenere la tracciabilità delle fonti tipica della RAG, incorporando al contempo la comprensione specialistica dei concetti storico-religiosi derivante dal fine-tuning. Un sistema così concepito potrebbe rappresentare un autentico ausilio metodologico per la ricerca

28 Oded OVADIA, Menachem BRIEF, Moshik MISHAELI, Oren ELISHA, *Fine-Tuning or Retrieval? Comparing Knowledge Injection in LLMs* <<https://arxiv.org/abs/2312.05934>> (18/05/2025).

storico-religiosa, capace di rispettare il rigore filologico e storico della disciplina, amplificandone al contempo le potenzialità euristiche e comparative.²⁹

6. Implementare un sistema RAG per la Storia delle Religioni: metodi e contesti

Un aspetto cruciale per l'effettiva integrazione della *Retrieval Augmented Generation* negli studi storico-religiosi è la comprensione delle modalità di implementazione pratica di questi sistemi. Questa sezione si propone di delineare, con un linguaggio accessibile anche a studiosi di formazione umanistica, le principali componenti e gli strumenti disponibili per la realizzazione di un sistema RAG orientato alla ricerca storico-religiosa.

6.1 Strumenti *open source* per l'implementazione di RAG in contesti

Un sistema RAG applicato alla Storia delle Religioni si articola in tre componenti fondamentali, ciascuna delle quali assolve a una funzione specifica nel processo di elaborazione e generazione di conoscenza:

1. Il *corpus* documentario digitalizzato costituisce la base informativa del sistema, comprendendo fonti primarie (testi religiosi, iscrizioni, documenti storici) e secondarie (studi critici, commenti, analisi comparative) in formato digitale, organizzate secondo un sistema di metadati che ne faciliti il recupero contestuale.
2. Il sistema di *retrieval* semantico è il modulo responsabile della selezione e del recupero delle informazioni pertinenti al quesito posto dall'utente, operando attraverso la comprensione semantica dei contenuti e individuando relazioni concettuali tra la *query* e i documenti del *corpus*.
3. Il modello generativo controllato, infine, elabora una risposta coerente e contestualizzata sulla base delle informazioni recuperate, man-

29 Ye Yuan et alii (2024) hanno recentemente proposto un sistema RAG ibrido con miglioramenti completi sul ragionamento complesso, che integra elementi di fine-tuning con l'architettura RAG tradizionale, dimostrando vantaggi significativi nella gestione di query che richiedono ragionamento multi-step e integrazione di conoscenze da diverse fonti. Questo approccio potrebbe rivelarsi particolarmente prezioso per l'analisi storico-comparativa di fenomeni religiosi complessi, che richiede sia una solida base documentaria sia capacità interpretative sofisticate. Cfr. Ye YUAN, Chengwu LIU, Jigang YUAN, Gongbo SUN, Siqi LI, Ming ZHANG, *A Hybrid RAG System with Comprehensive Enhancement on Complex Reasoning* <<https://arxiv.org/html/2408.05141v1>> (18/05/2025).

tenendo la tracciabilità delle fonti e garantendo la verificabilità delle affermazioni prodotte.

Questa architettura tripartita permette di combinare il rigore documentario proprio della ricerca storico-religiosa con le potenzialità elaborative dei modelli linguistici, preservando al contempo la trasparenza metodologica essenziale per la validità scientifica dei risultati.

La realizzazione di un sistema RAG per la Storia delle Religioni può beneficiare di numerosi strumenti *open source*, che offrono soluzioni accessibili anche a istituzioni con risorse limitate e a ricercatori privi di conoscenze informatiche specialistiche. Tra i principali strumenti disponibili nel panorama attuale, meritano particolare attenzione LangChain e LlamaIndex, *framework open source* che facilitano l'integrazione tra documenti e modelli linguistici, offrendo funzionalità specifiche per sistemi RAG.³⁰ Un esempio di applicazione alla Storia delle Religioni potrebbe prevedere la digitalizzazione e l'indicizzazione di un *corpus* di testi religiosi comparati, con la possibilità di interrogare il sistema su analogie e differenze concettuali tra diverse tradizioni.

La componente generativa del sistema RAG può avvalersi di modelli linguistici aperti, accessibili senza costi proibitivi e utilizzabili anche su infrastrutture computazionali di media potenza. Tra i più promettenti per applicazioni storico-religiose figura Llama 3, sviluppato da Meta AI, che rappresenta una delle soluzioni più avanzate nel panorama *open source*, con parametrizzazioni che variano dai 8B ai 70B parametri,³¹ adattabili a diverse esigenze computazionali. Mistral, caratterizzato da un'architettura ottimizzata che garantisce buone performance anche nelle versioni più leggere (7B parametri), risulta particolarmente adatto per istituzioni con risorse computazionali limitate. Falcon, sviluppato da Technology Innovation Institute, offre un buon equilibrio tra qualità delle risposte ed

30 Questi strumenti permettono la creazione di *pipeline* di elaborazione documentale, dalla digitalizzazione all'indicizzazione semantica; l'interfacciamento con diversi modelli linguistici aperti (come Llama 3, Mistral, Falcon); e la gestione delle citazioni e dei riferimenti alle fonti originali nelle risposte generate. L'implementazione di un sistema RAG mediante LangChain, ad esempio, richiede competenze informatiche di base, ma è supportata da un'ampia documentazione e da una comunità attiva che ne facilita l'adozione anche in contesti umanistici.

31 Il numero di parametri indicati è una misura di quante variabili sono utilizzate nella valutazione semantica dei testi, dove B indica *billions*.

efficienza computazionale, con versioni da 7B e 40B parametri.³²

La scelta del modello più appropriato dipenderà dalle specifiche esigenze del progetto di ricerca, dal volume del *corpus* documentario e dalle risorse computazionali disponibili. È importante sottolineare che, nel contesto di un sistema RAG, anche modelli di dimensioni contenute possono offrire risultati apprezzabili, poiché la qualità dell'*output* dipende in larga misura dalla pertinenza delle fonti recuperate piuttosto che dalla sola potenza generativa del modello.

Un elemento cruciale per l'efficacia di un sistema RAG è la qualità degli *embedding* vettoriali, rappresentazioni numeriche che catturano le caratteristiche semantiche dei testi e ne facilitano la ricerca contestuale. Tra gli strumenti *open source* più efficaci in questo ambito si annoverano FAISS (*Facebook AI Similarity Search*), che consente la creazione di indici vettoriali efficienti, facilitando la ricerca di similarità semantica in vasti *corpora* testuali; *Sentence Transformers*, che offre modelli pre-addestrati per la generazione di *embedding* testuali di alta qualità, particolarmente efficaci per la cattura di sfumature semantiche in testi complessi come quelli religiosi; e Chroma DB e Weaviate, database vettoriali che permettono l'archiviazione e l'interrogazione efficiente di documenti rappresentati come vettori semantici.³³

32 Cfr. Jean KADDOUR, Joshua HARRIS, Maximilian MOZES, Herbie BRADLEY, Roberta RAILNEAU, Robert MCHARDY, *Challenges and Applications of Large Language Models* <https://www.researchgate.net/publication/372468680_Challenges_and_Applications_of_Large_Language_Models> (18/05/2025)

33 Recenti sviluppi nel campo degli strumenti RAG *open source* hanno portato alla creazione di *framework* sempre più accessibili e potenti. SIGNITY SOLUTIONS (2024) ha pubblicato una panoramica completa dei migliori *framework* RAG *open source* disponibili, evidenziando le loro caratteristiche distintive e i casi d'uso ottimali. Oshimua (2023) ha compilato un elenco dettagliato di *framework open source* per la costruzione di applicazioni RAG, fornendo indicazioni pratiche per la loro implementazione. Medium (2024) ha pubblicato una guida per costruire un sistema RAG con LLM *open source*, rendendo questa tecnologia più accessibile anche a ricercatori con limitate competenze tecniche. Now or Never EV (2024) ha creato "Awesome RAG", una lista curata di risorse per la Retrieval-Augmented Generation, che include *tutorial*, articoli di ricerca e strumenti pratici. Infine, il team DeepEval (2024) ha sviluppato un *framework* di valutazione specifico per sistemi RAG, che consente di misurare e migliorare le prestazioni di questi sistemi in modo sistematico. Cfr. SIGNITY SOLUTIONS, *25+ Best Open Source RAG Frameworks 2025* <<https://www.signitysolutions.com/blog/best-open-source-rag-frameworks>> (18/05/2025); Victor Isaac OSHIMUA, *Lists of Open Source Frameworks for Building RAG Applications* <https://dev.to/victor_isaac_king/lists-of-open-source>

Questi strumenti consentono la creazione di un sistema di *retrieval* “intelligente”, capace di comprendere il significato profondo dei quesiti posti e di recuperare i documenti più pertinenti anche in assenza di corrispondenze lessicali esatte, una funzionalità particolarmente preziosa nell’ambito della ricerca storico-religiosa dove uno stesso concetto può essere espresso con terminologie diverse a seconda del contesto culturale.

6.2 Potenzialità e benefici per la ricerca storico-religiosa

L’adozione di sistemi RAG nell’ambito della Storia delle Religioni offre molteplici potenzialità e benefici, sia per la ricerca avanzata sia per la formazione di studenti e studiosi. Uno dei contributi più significativi riguarda l’accelerazione della ricerca, con la possibilità di effettuare analisi su vasta scala, identificando *pattern* concettuali ricorrenti, ovvero strutture religiose, rituali o dottrinali analoghe in tradizioni religiose non apparentemente contigue; influenze e trasmissioni, attraverso il tracciamento di percorsi di contagio, diffusione e trasformazione di idee religiose in contesti culturali diversi; specificità e innovazioni locali, mediante l’identificazione di elementi distintivi che caratterizzano l’originalità di “mondi” religiosi. Queste capacità analitiche possono significativamente abbreviare i tempi della ricerca storico-religiosa, consentendo agli studiosi di concentrarsi sull’interpretazione critica dei *pattern* identificati piuttosto che sulla loro laboriosa individuazione manuale.

I sistemi RAG possono inoltre offrire un valido supporto all’indagine testuale, attraverso la contestualizzazione storico-culturale, con il recupero automatico di informazioni sul contesto di produzione e ricezione dei testi; all’analisi intertestuale, mediante l’identificazione di riferimenti, citazioni e allusioni tra testi di una stessa tradizione o di tradizioni diverse; e alla ricostruzione di varianti testuali, attraverso la comparazione di diverse versioni o traduzioni di uno stesso testo per evidenziarne convergenze e discrepanze. Questi strumenti “di lavoro”, lungi dal sostituire il lavoro interpretativo dello studioso, lo potenziano

frameworks-for-building-rag-applications-562e> (18/05/2025); MEDIUM, *How to Build a RAG System with Open Source LLMs* <<https://medium.com/building-the-open-data-stack/how-to-build-a-rag-system-with-open-source-llms-81d4e634cdf6>> (18/05/2025); AWESOME RAG, *A Curated List of Retrieval-Augmented Generation Resources* <<https://noworneverev.github.io/Awesome-RAG/>> (18/05/2025); DEEP EVAL TEAM, *Evaluation Framework for RAG Systems* <<https://github.com/DeepEval/DeepEval>> (18/05/2025).

fornendo un accesso più rapido e completo alla rete di relazioni che contestualizzano ogni documento religioso.

Un ulteriore beneficio particolarmente rilevante dei sistemi RAG riguarda l'ampliamento dell'accessibilità alle fonti e alla conoscenza storico-religiosa, attraverso il superamento di alcune barriere tecniche: la possibilità di interrogare *corpora* in lingue antiche o poco conosciute mediante *query* in lingue moderne, pur mantenendo la necessità di competenze disciplinari specifiche per l'interpretazione critica dei risultati; la disponibilità di documenti conservati in archivi fisicamente distanti o di difficile consultazione, grazie alla digitalizzazione e indicizzazione semantica; il supporto didattico, mediante la creazione di strumenti di apprendimento interattivi che facilitino l'approccio di studenti e neofiti alla complessità dei testi religiosi.

6.3 Limiti, criticità e considerazioni etiche

Nonostante le notevoli potenzialità, l'implementazione di sistemi RAG nella ricerca storico-religiosa comporta anche significative criticità e solleva importanti questioni etiche che meritano un'attenta considerazione (*supra*, §3). Dal punto di vista metodologico, emergono diverse questioni aperte:

1. il rischio di decontestualizzazione, per cui i sistemi automatici possono estrarre informazioni dal loro contesto originario, alterandone il significato o la rilevanza;
2. la semplificazione eccessiva, quando la necessità di strutturare i dati in formati computazionalmente trattabili può comportare una riduzione della complessità interpretativa propria dei fenomeni religiosi;
3. il *bias* di digitalizzazione, per cui la selezione dei testi da digitalizzare e includere nel *corpus* può introdurre distorsioni nella rappresentatività delle diverse tradizioni o correnti religiose.

Queste problematiche richiedono un'attenta supervisione da parte dei ricercatori esperti della disciplina, in tutte le fasi di sviluppo e utilizzo del sistema, per garantire che l'automazione non comprometta l'accuratezza della ricerca.

La costruzione di un *corpus* digitalizzato per sistemi RAG implica scelte di inclusione ed esclusione che hanno rilevanti implicazioni etiche legate: alla rappresentatività culturale, con il rischio di privilegiare tradizioni religiose meglio documentate o più studiate, a scapito di espressioni religiose minoritarie o marginali; alla sensibilità verso testi sacri, con la necessità di rispettare le prescrizioni delle comunità religiose riguardo

alla digitalizzazione e all'uso di testi considerati sacri o riservati; alle questioni di proprietà intellettuale, con la gestione dei diritti di riproduzione e utilizzo di testi e commentari contemporanei, essenziali per una comprensione aggiornata dei fenomeni religiosi.

Un rischio epistemologico significativo è, inoltre, rappresentato dall'emergere di un "neopositivismo computazionale" che

1. sovrastimi l'oggettività dei risultati, attribuendo alle analisi computazionali un valore di verità superiore all'interpretazione umanistica;
2. riduca la pluralità ermeneutica, privilegiando interpretazioni quantificabili o statisticamente prevalenti a scapito di micro-letture potenzialmente illuminanti;
3. marginalizzi approcci non computazionali, considerandoli metodologicamente superati.

Per contrastare questi rischi, è essenziale mantenere un atteggiamento critico e riflessivo riguardo ai limiti intrinseci dell'analisi computazionale, valorizzando la complementarità piuttosto che la competizione tra approcci digitali e tradizionali.

7. Un Sistema RAG per la Storia delle religioni

Dopo aver esplorato le potenzialità dell'intelligenza artificiale applicata alla ricerca storico-religiosa, con particolare attenzione al metodo storico-comparativo e all'analisi delle fonti primarie ed aver dimostrato come i sistemi di *Large Language Models* (LLM) possano rappresentare un valido supporto per i ricercatori, a condizione che vengano opportunamente addestrati e configurati per rispettare i principi metodologici della disciplina, è ora arrivato il momento di presentare al lettore:

1. le modalità operative utilizzate per procedere all'implementazione di un sistema RAG (*Retrieval Augmented Generation*) specificamente progettato per lo studio della Storia delle religioni (§7.1),
2. il suo utilizzo per fornire risposte relative al caso studio prescelto, ovvero "Il concetto di pace in Giovanni Damasceno: esperienze di dialogo nei primi secoli dell'Islam"³⁴ (§7.2).

34 Il caso studio – qui proposto in forma organica ed estesa – è stato preliminarmente

7.1 «Sono uno storico delle religioni e uso il metodo storico-comparativo»

Nella sua fase iniziale, il sistema RAG è stato progettato per rispettare i principi del metodo storico-comparativo, evitando anacronismi e interpretazioni decontestualizzate, e per favorire un approccio critico alle fonti. Questo passaggio metodologico rappresenta un momento cruciale nella configurazione dell'Intelligenza Artificiale per l'indagine storico-religiosa, poiché determina la qualità epistemica dell'intero sistema.

A tal scopo è stato creato un *Agent* specificamente addestrato per comportarsi come «uno storico delle religioni che usa il metodo storico-comparativo». Il processo di addestramento ha seguito un protocollo rigoroso in cui l'informatico ha implementato tecniche di fine-tuning supervisionate,³⁵ alimentando il sistema con un catalogo di studi a carattere metodologico rigorosamente selezionati dallo storico delle religioni. Il *corpus* fornito è stato intenzionalmente ampio e articolato, tenendo conto della varietà degli approcci disciplinari, al fine di non generare distorsioni o pre-contestualizzazioni che avrebbero potuto compromettere il valore scientifico delle analisi successive.

In particolare, oggetto di tokenizzazione sono stati saggi e volumi rappresentativi degli approcci metodologici della disciplina (cfr. §1), dai lavori fondativi della scuola italiana (Pettazzoni, Bianchi, Brelich, Sabbatucci) alle elaborazioni più recenti (Sfameni Gasparro, Filoramo, Scarpi, Spineto), includendo anche alcuni contributi della letteratura internazionale sulla teoria e metodologia dello studio scientifico delle religioni.³⁶

illustrato nel corso di una comunicazione scientifica (Mariangela MONACA, Salvatore MORANTE, “Storia delle religioni e AI: dialogare di pace tra insidie e opportunità”) presentata nell'ambito del Convegno Internazionale “Dialoghi di pace. Religioni a confronto tra controversie e conciliazioni. Uno sguardo al passato per comprendere il presente”, organizzato dall'Officina di Studi Medievali di Palermo, tenutosi a Palermo dal 25 al 27 novembre 2024.

35 Per “fine-tuning supervisionato” si intende il processo di addestramento di un modello linguistico pre-addestrato (LLM) con un *corpus* di dati specifici, sotto la supervisione di esperti del dominio che forniscono feedback e correzioni. Cfr. Sebastian RUDER, Matthew E. PETERS, Swabha SWAYAMDIPTA, Thomas WOLF, «Transfer Learning in Natural Language Processing», *Proceedings of the 2019 Conference of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics*, (June 2019): 15–18 <<https://aclanthology.org/N19-5004/>> (18/05/2025).

36 L'elenco bibliografico delle opere oggetto di tokenizzazione è riportato in *Appendice 1*, al termine del presente articolo. Tale elenco non intende essere esaustivo e sarà progressivamente ampliato nelle fasi successive della ricerca. I testi utilizzati sono esclusivamente

Particolare attenzione nell'addestramento è stata data alla comprensione del metodo storico-comparativo proprio della cosiddetta 'Scuola messinese' di Storia delle religioni.³⁷ L'approccio metodologico, caratterizzato da un rigoroso ancoraggio alla storia e da una comparazione che individua analogie senza perdere di vista le specificità dei singoli contesti culturali, è stato implementato attraverso un processo iterativo di validazione. Tale processo ha previsto una serie di domande di verifica e correzioni poste dal ricercatore al sistema, con l'obiettivo di affinare la comprensione dell'IA riguardo alla complessa riflessione metodologica che caratterizza questa corrente di studi (cfr. §1).

Il paradigma storico-comparativo bianchiano è stato adottato come fondamento epistemologico per la configurazione dell'*Agent* per molteplici ragioni: innanzitutto per il suo rigoroso ancoraggio documentario e la sua coerenza metodologica interna; in secondo luogo, per la sua peculiare capacità di coniugare la puntuale analisi storica dei fenomeni religiosi con una comparazione attenta tanto alle analogie quanto alle specificità contestuali; infine, per la sua efficacia nell'evitare sia il riduzionismo fenomenologico sia la frammentazione idiografica nell'interpretazione dei fatti religiosi appartenenti a contesti culturali differenti.

Tale approccio risulta particolarmente adatto all'implementazione in un sistema RAG, dove la capacità di porre in relazione informazioni provenienti da fonti diverse, mantenendone la contestualizzazione storica, rappresenta un elemento decisivo per la qualità dell'*output* generato.³⁸

Una volta completato l'addestramento dell'*Agent* si è proceduto all'implementazione del sistema RAG per il caso studio selezionato. Questo passaggio ha previsto la creazione di una base di conoscenza specifica,

opere disponibili presso biblioteche istituzionali, collezioni personali degli autori o risorse open access, nel pieno rispetto della proprietà intellettuale e delle disposizioni normative in materia di diritto d'autore.

37 Fondata da Ugo Bianchi nel 1959/60 (cfr. *supra*, nt. 6), la Cattedra di Storia delle religioni dell'Università di Messina ha visto succedergli dal 1972 al 2011 la prof.ssa Giulia Sfameni Gasparro, che (*sua Allieva e Maestra* di chi qui scrive, ndr) ne è stata l'anima per oltre un quarantennio. Cfr. in ultimo Mariangela MONACA, Salvatore MORANTE, «La memoria ripensata», cit. e la bibliografia ivi riportata.

38 Sull'integrazione tra metodi di recupero documentale e generazione controllata nei sistemi RAG, e sulla loro applicabilità alle scienze umane, si veda Patrick LEWIS, et alii, «Retrieval-Augmented Generation for Knowledge-Intensive NLP Tasks», <<https://arxiv.org/abs/2005.11401>> (18/05/2025).

composta da fonti primarie e secondarie relative al tema di indagine, opportunamente indicizzate e inserite in un database vettoriale che ne consentisse il recupero semantico.

Prima di procedere alla fase successiva (§7.2), l'efficacia di questa metodologia è stata valutata attraverso test sistematici, confrontando le risposte fornite dal sistema con analisi condotte da storici delle religioni esperti nello stesso ambito. I risultati di questi test, discussi in dettaglio nelle sezioni successive, evidenziano tanto le potenzialità quanto i limiti attuali dell'approccio proposto, offrendo spunti significativi per ulteriori sviluppi nel campo dell'applicazione dell'IA alla ricerca storico-religiosa.

7.2 Metodologia e architettura del sistema RAG per lo studio di Giovanni Damasceno

«Il concetto di pace in Giovanni Damasceno: esperienze di dialogo nei primi secoli dell'Islam»: questo caso di studio rappresenta un esempio paradigmatico di come la tecnologia RAG possa essere applicata alla Storia delle religioni, consentendo un'analisi approfondita di fonti storiche complesse e facilitando l'emergere di connessioni e interpretazioni innovative. Come abbiamo fin qui sottolineato, l'obiettivo principale di questo sistema è fornire uno strumento che permetta ai ricercatori di interrogare in modo naturale un *corpus* di testi (in questo caso relativi alle opere di Giovanni Damasceno ed agli studi sul tema), ricevendo risposte accurate e metodologicamente fondate, con riferimenti puntuali alle fonti primarie e secondarie.

Di seguito si presenta una tavola sinottica delle dieci fasi metodologiche e operative poste in essere per l'implementazione del sistema RAG specializzato nello studio di Giovanni Damasceno (657-749 ca.). Tali fasi, frutto del lavoro sinergico dell'esperto informatico e dello storico delle religioni, rappresentano un itinerario integrato che dalla definizione dei principi epistemologici conduce alla concreta applicazione analitica, illustrando il complesso processo di adattamento di uno strumento computazionale avanzato alle esigenze specifiche della ricerca storico-religiosa:

1. Definizione principi metodologici	
<p>La progettazione del sistema si è fondata su cinque principi cardine:</p> <p>(1) fedeltà alle fonti primarie, evitando generalizzazioni non supportate;</p> <p>(2) contestualizzazione storica delle interpretazioni;</p> <p>(3) approccio comparativo rispettoso delle specificità di ciascuna tradizione;</p> <p>(4) trasparenza metodologica con riferimenti espliciti alle fonti;</p> <p>(5) consapevolezza dei limiti interpretativi, soprattutto con fonti ambigue o incomplete.</p> <p>Questi principi riflettono l'impostazione storico-comparativa della disciplina.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Lavoro sinergico tra esperto informatico e storico delle religioni - Implementazione metodologica del metodo storico-comparativo - Centralità della contestualizzazione storica e del rispetto filologico
2. Architettura del sistema RAG	
<p>Il sistema è stato strutturato in sei componenti fondamentali:</p> <p>(1) <i>corpus</i> documentale di testi primari e secondari;</p> <p>(2) pipeline di preprocessing per preparazione, normalizzazione e segmentazione dei testi;</p> <p>(3) sistema di embedding specializzato per il linguaggio (religioso, teologico, dogmatico);</p> <p>(4) retriever per la selezione dei passaggi rilevanti;</p> <p>(5) generator, un LLM fine-tuned per sintesi metodologicamente corrette;</p> <p>(6) sistema di valutazione per verificare qualità e aderenza metodologica delle risposte.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Architettura modularizzata - Specializzazione di ogni componente per il dominio storico-religioso - Integrazione tra approccio documentario e generativo
3. Preparazione del <i>corpus</i> documentale	
<p>La selezione delle fonti, operata dallo storico delle religioni, ha incluso sia fonti primarie (il <i>De haeresibus</i> di Giovanni Damasceno, la <i>Disputatio Christiani et Saraceni</i>, estratti coranici citati dall'autore) che secondarie (studi critici contemporanei, ricerche sul contesto storico della Damasco omayyade, analisi sul dialogo islamico-cristiano e sul concetto di pace nelle due tradizioni).</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Bilanciamento tra fonti primarie e secondarie - Attenzione alla rappresentatività e autorevolezza - Inclusione di prospettive multiple
4. Preprocessing e segmentazione dei testi	
<p>I testi selezionati sono stati sottoposti a normalizzazione (uniformazione del formato, correzione di errori, standardizzazione delle citazioni), tokenizzazione, segmentazione in chunk di 500-1000 token con preservazione dell'unità semantica, e arricchimento con metadati (fonte, autore, datazione, contesto). È stata adottata una segmentazione ibrida che combina criteri strutturali e semantici, con sovrapposizioni parziali tra chunk adiacenti.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Segmentazione ibrida (strutturale e semantica) - Preservazione del contesto attraverso sovrapposizioni - Arricchimento con metadati per tracciabilità

5. Generazione degli embedding	
Per catturare le sfumature semantiche del linguaggio letterario e storico-religioso, è stato utilizzato un modello pre-addestrato di ultima generazione, sottoposto a fine-tuning su un <i>corpus</i> specializzato. Il processo ha incluso la selezione di un dataset di addestramento focalizzato su testi letterari e teologici, la definizione di <i>task</i> specifici per il dominio, l'implementazione di tecniche di contrastive learning e la valutazione su benchmark specializzati.	<ul style="list-style-type: none"> - Fine-tuning su <i>corpus</i> teologico - Contrastive learning per distinzioni concettuali - Benchmark specializzati per valutazione - Ottimizzazione per ricerche efficienti
6. Configurazione del retriever	
Il componente di recupero è stato implementato con una strategia ibrida che integra ricerca semantica (similarità coseno tra embedding), ricerca lessicale (per termini tecnici e nomi propri) e reranking contestuale. Sono state implementate anche tecniche di query expansion e reformulation per migliorare la robustezza rispetto a variazioni terminologiche.	<ul style="list-style-type: none"> - Strategia di <i>retrieval</i> ibrida - Reranking contestuale - Query expansion per robustezza - Bilanciamento tra precisione semantica e lessicale
7. Fine-tuning del generator	
Il componente generativo, basato su un LLM di ultima generazione, è stato sottoposto a un processo di fine-tuning in due fasi: instruction tuning per l'analisi storico-religiosa e RAG-specific tuning per la sintesi coerente di informazioni da fonti diverse. L'addestramento è avvenuto su un dataset curato da esperti di Storia delle religioni, con particolare attenzione alla capacità di esplicitare limiti interpretativi, evidenziare letture alternative, contestualizzare storicamente le affermazioni e distinguere fatti da interpretazioni.	<ul style="list-style-type: none"> - Processo di fine-tuning bifasico - Dataset curato da esperti disciplinari - Ottimizzazione per la gestione dell'incertezza - Enfasi sulla contestualizzazione storica
8. Implementazione dell'interfaccia utente	
È stata sviluppata un'interfaccia intuitiva che consente ai ricercatori di formulare query complesse, visualizzare le fonti utilizzate, esplorare interpretazioni alternative, approfondire specifici aspetti ed esportare i risultati in formato accademico con citazioni e riferimenti bibliografici.	<ul style="list-style-type: none"> - Supporto per query in linguaggio naturale - Tracciabilità delle fonti - Presentazione di interpretazioni alternative - Possibilità di approfondimento ed esportazione

9. Valutazione del sistema	
<p>La valutazione ha seguito un approccio multidimensionale con metriche automatiche (precision, recall, F1-score), valutazione da parte di esperti, test di robustezza e confronto con baseline. I risultati della valutazione hanno evidenziato:</p> <ul style="list-style-type: none">- Accuratezza fattuale: il sistema ha dimostrato un'elevata accuratezza (92%) nel riportare informazioni fattuali relative a Giovanni Damasceno e al contesto storico, significativamente superiore rispetto ai LLM generici (78%).- Rilevanza delle fonti recuperate: il retriever specializzato ha mostrato una precisione dell'87%, contro il 62% di un sistema di <i>retrieval</i> basato su embedding generici.- Aderenza metodologica: gli esperti hanno valutato positivamente (4.3/5) la capacità del sistema di rispettare i principi del metodo storico-comparativo, evidenziando in particolare la corretta contestualizzazione storica delle informazioni.- Gestione dell'incertezza: il sistema ha dimostrato una buona capacità (3.9/5) di comunicare i limiti interpretativi e le ambiguità presenti nelle fonti. <p>Completezza: le risposte sono state giudicate sufficientemente complete (4.1/5), con un buon equilibrio tra sintesi e approfondimento.</p> <p>Sono state identificate anche alcune aree di miglioramento:</p> <ul style="list-style-type: none">- Gestione di query multidisciplinari: il sistema ha mostrato alcune difficoltà nel gestire query che richiedono l'integrazione di conoscenze provenienti da ambiti disciplinari diversi (es. teologia, storia politica, linguistica).- Bilanciamento delle fonti: in alcuni casi, il sistema ha mostrato una tendenza a privilegiare le fonti più recenti o più estese, a discapito di contributi più brevi ma potenzialmente rilevanti.- Contestualizzazione di citazioni isolate: quando Giovanni Damasceno cita isolatamente passaggi del Corano, il sistema ha talvolta faticato a ricostruire il contesto originale della citazione.	<ul style="list-style-type: none">- Valutazione multi-metodo- Coinvolgimento di panel di esperti- Test di robustezza- Confronto con baseline di riferimento- Identificazione aree di miglioramento

10. Analisi del caso di studio	
Utilizzando il sistema implementato, è stata condotta un'analisi del concetto di pace nelle opere di Giovanni Damasceno e delle sue implicazioni per il dialogo tra identità religiose. Pur in assenza di riferimenti espliciti alla "pace" come valore teologico autonomo, il sistema ha permesso di ricostruire la visione damasceniana della coesistenza religiosa a partire dal contesto storico della Damasco omayyade e dalle opere polemiche. Sono stati evidenziati elementi interpretabili come aperture al dialogo: la conoscenza approfondita dell'islam, l'uso del dialogo come forma letteraria e il riconoscimento di elementi comuni tra le tradizioni.	<ul style="list-style-type: none"> - Ricostruzione indiretta del concetto di pace - Contestualizzazione nella Damasco omayyade - Identificazione di aperture al dialogo implicite

7.3 Osservazioni sul caso di studio: il concetto di pace in Giovanni Damasceno e il dialogo interreligioso

Per verificare le potenzialità dell'applicazione dell'IA alla ricerca storico-religiosa, abbiamo dunque condotto un'analisi storico-comparativa del concetto di pace nei testi cristiani e islamici, prestando particolare attenzione agli scritti di Giovanni Damasceno. La scelta di questo tema è stata motivata non solo dalla ricchezza di fonti disponibili *open source*, ma anche per il suo possibile contributo al dibattito contemporaneo sulle modalità per costruire ponti dialogici tra differenti sistemi religiosi.

In *primis*, l'indagine si è fondata sull'analisi di due opere fondamentali di Giovanni Damasceno,³⁹ cui è stato affiancato un *corpus* di testi

39 Per il testo della "Centesima eresia" si rimanda all'edizione critica con commento di LEQUIEN del 1712 (che la numera come "centunesima" eresia del repertorio del Damasceno) ripresa poi da MIGNE in PG 94, 763-773 e all'edizione di B. KOTTER, Berlino 1981 (che la numera come "centesima" eresia) riproposta da R. Le Coz in Sch 383, Parigi 1992 e da noi seguita in questo lavoro. Il Le Coz unisce nello stesso volume la presentazione e la traduzione di una seconda opera del Damasceno sull'Islam, *La controversia tra un Saraceno ed un Cristiano*, edita in due versioni diverse in PG 94, 1595-1598 e in Bibl. Gallandiana XIII, 272. Sui problemi relativi all'autenticità dei testi si rimanda a Le Coz, pp. 184-203, e Daniel J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"* (Leiden: E.J. Brill, 1972). Per le edizioni ed i commenti: *Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus*, hrsg. Bonifaz KOTTER, PTS 22 Die Schriften des Johannes von Damaskos, 4 (Berlin-New York: De Gruyter, 1981); *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam*, trad. Raymond Le Coz, Sources Chrétiennes, 383 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1992); Giovanni Damasceno, *La centesima eresia*, trad. Giovanni RIZZI, Ecumenismo e Dialogo (Milano: Centro Ambrosiano, 1997); Id., *Controversia tra un Saraceno e un Cristiano*, trad. Margherita

biblici, coranici e patristici e un repertorio di studi sull'autore e sul tema.⁴⁰ In particolare:

1. il trattato *Sulle cento eresie* (*haireseōn en syntimia Hekaton*), che costituisce il secondo libro della *Pēghē gnōseōs*, conosciuto nella tradizione latina come *Liber de haeresibus*. Si tratta, come si evince dal titolo, di un trattato eresiologico, in cui il Damasceno affronta cento gruppi eretici in altrettanti capitoli. Nel redigere questa lista, l'autore segue l'ordine cronologico, iniziando dalla creazione del mondo e dalle prime "eresie" per concludere con l'ultima *hairesis* dominante del suo tempo: l'Islam.
2. il *De altercatione Christiani et Sarraceni*, ovvero la *Disputa tra un saraceno ed un cristiano*, un dialogo eresiologico, noto a partire dal iv secolo. Come si evince dal titolo, nella *Disputa* un cristiano e un musulmano discutono attorno a diversi temi d'ordine prevalentemente dottrinale. L'opera – oggetto di una disamina degli studiosi del settore relativa alla sua autenticità – ripercorre i temi affrontati nel capitolo 100 del trattato *Sulle eresie*, utilizzando le citazioni coraniche per confutare le tesi degli avversari e per dimostrare la falsità delle loro affermazioni.

Migliorini, Ecumenismo e Dialogo (Milano: Centro Ambrosiano, 1998). In ultimo, si rimanda alla recentissima e pregevole pubblicazione *Giovanni Damasceno. Sulle eresie. Disputa tra un saraceno e un cristiano*, introduzione, traduzione e note a cura di Gaetano SPAMPINATO, Collana di Testi Patristici, 283 (Roma: Città Nuova, 2025), consultata per la redazione di questo saggio per gentile concessione dell'autore.

40 Sidney GRIFFITH, «John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: the Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam», *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 11, no. 2 (2008): 207–237; ID., «The Manṣūr Family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Time», in *Christians and Others in the Umayyad State*, eds. Antoine BORRUT, Fred M. DONNER, Islamic History and Civilization, 81 (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2016), pp. 29–52; Sabino CHIALÀ, Lisa CREMASCHI a c. di, *Giovanni di Damasco. Un padre al sorgere dell'Islam*, Spiritualità Orientale (Magnano: Qiqajon, 2006); Mariangela MONACA, «L'Islam e i cristiani nei sec. VII e VIII: tra confutazione e definizione», *LaborEst* 14 (2017): 46–50; EAD., «Pluralità e pluralismi nella Damasco omayyade. Le visioni islamiche di Giovanni Damasceno», in *La Storia delle religioni e la sfida dei pluralismi*, a c. di Sergio BOTTA, Marianna FERRARA, Alessandro SAGGIORO, Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 18 (Brescia: Morcelliana, 2017), pp. 249–257; Peter SCHADLER, *P. John of Damascus and Islam. Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, History of Christian-Muslim Relations, 34 (Leiden Boston: Brill, 2018).

Occorre da subito notare che da entrambe le opere emerge una conoscenza chiara e critica dei testi coranici, nonché degli aspetti principali della teologia islamica sviluppatasi attorno all'VIII secolo. Nella *Disputa*, inoltre, risaltano alcuni temi di dibattito che proprio all'epoca del Damasceno cominciano a creare tensioni tra le fazioni interne all'islam. L'animosità di questi dibattiti porta al coinvolgimento del potere califfale e, in non rare occasioni, anche a scontri violenti. La presenza di tali argomenti nella *Disputa*, oltre le ipotesi di autenticità, sembra indicare che il suo autore viva esattamente in quel periodo e che sia un testimone oculare di un dibattito acceso e vivace, oscillante tra l'incontro, il confronto, lo scontro.

Come abbiamo avuto modo di dimostrare, la Damasco omayyade in cui Giovanni visse rappresentava un esempio concreto di coabitazione tra diverse comunità religiose, in cui cristiani, musulmani ed ebrei vivevano fianco a fianco sotto l'amministrazione califfale. Giovanni Damasceno stesso, come funzionario cristiano al servizio del califfo, incarnava questa possibilità di coesistenza, pur mantenendo salda la propria identità religiosa.⁴¹ Questa Damasco emerge dalle pagine dei suoi scritti come un laboratorio del confronto tra Islam e Cristianesimo nel primo secolo dell'espansione musulmana: Giovanni, cresciuto in questa metropoli multiculturale e multilingue durante il califfato omayyade,⁴² rappresenta un testimone eccezionale di questo incontro, in virtù della posizione privilegiata della sua famiglia che per generazioni aveva intrattenuto rapporti con i governanti musulmani.

Nel suo *De haeresibus*, in particolare nella sezione dedicata alla “centesima eresia”, egli ci offre per la prima volta in lingua greca un quadro articolato della religione islamica, percepita non come fenomeno total-

41 Mariangela MONACA, *Pluralità*, cit.

42 Il contesto storico-politico della Siria sotto gli Omayyadi presenta una parabola ben definita: inizialmente caratterizzato dalla tolleranza religiosa e dalla coabitazione pacifica (sotto Mu'āwīya, 661-680), con cristiani che godevano dello status di dhimmi e partecipavano attivamente all'amministrazione califfale, il clima si deteriorò progressivamente sotto Abd'al-Malik (685-705) e Walid I (705-715), fino alle pressioni per la conversione sotto Omar II (717-720). In questo ambiente complesso si formò Giovanni, che fino ai quarant'anni visse come funzionario a Damasco, partecipando ai dibattiti teologici con i musulmani su temi quali la natura divina, la libertà umana, la cristologia. La sua *Disputa (Controversia) tra un saraceno e un cristiano* testimonia la profondità di questi scambi intellettuali. L'esperienza damascena gli permise di assistere alle divisioni interne alla comunità musulmana (tra sunniti omayyadi, sciiti seguaci di Ali e kharijiti), nonché di conoscere le diverse versioni del testo coranico circolanti all'epoca.

mente nuovo ma come una deviazione ereticale del cristianesimo, sviluppatasi sotto l'influenza delle dottrine ariane. Significativa è la terminologia utilizzata per designare i seguaci dell'Islam: "ismaeliti", "agareni", "saraceni", denominazioni che riflettono la percezione cristiana di una comunanza di radici abramitiche.

Così il Damasceno, nell'analizzare l'Islam, individua punti di contatto significativi: il monoteismo rigoroso, la venerazione per Gesù e Maria, il riferimento alle scritture ebraiche e cristiane. Contestualmente, evidenzia le divergenze fondamentali: la negazione della divinità di Cristo, il rifiuto della crocifissione, la diversa concezione della rivelazione. Con particolare acume, egli contrappone l'accusa musulmana di idolatria verso i cristiani (per il culto della croce) a quella cristiana verso i musulmani (per la venerazione della pietra nera).⁴³

Questa testimonianza costituisce un caso di studio emblematico per comprendere come le identità religiose si definiscano nel confronto reciproco, sviluppando al contempo linguaggi comuni e discriminanti teologico-dottrinali.

La Damasco dell'VIII secolo si offre, pertanto, allo storico delle religioni come un terreno privilegiato per l'applicazione del metodo storico-comparativo poiché essa rappresenta un microcosmo esemplare di quella trama complessa di relazioni tra una comunità umana e il livello 'altro' delle potenze che caratterizza il fenomeno religioso nella sua specificità. Essa, quindi, appariva perfettamente attinente per essere l'oggetto del nostro caso studio.

Una volta costituito il *corpus* documentario, l'indagine si è concentrata sull'analisi della presenza (eventuale) del concetto di "pace" nelle opere del Damasceno, inteso come chiave per interpretare la complessa stratificazione culturale e religiosa della Siria tra VII e VIII secolo. La ricerca, condotta mediante metodologia RAG, ha rivelato un dato significativo: pur non emergendo riferimenti espliciti alla nozione di "pace" come categoria autonoma, è stato possibile ricostruire la concezione damasceniana della coesistenza interreligiosa attraverso un'analisi semantica che trascende la semplice ricerca terminologica (cfr. *Appendice 2*). Questo approccio ha consentito di cogliere come, nell'orizzonte intellettuale del Damasceno, la questione della "pace" come "confronto tra fedi" fosse intrinsecamente connessa alla definizione delle identità confessionali, con-

43 Cfr. Gaetano SPAMPINATO, *Giovanni Damasceno*, cit., pp. 58ss.

figurandosi non tanto come valore a sé stante, quanto come conseguenza di un corretto posizionamento teologico-dottrinale.

Il sistema ha evidenziato aspetti rilevanti dell'opera damasceniana che, pur inserendosi nel registro polemico tipico della letteratura eresilogica, lasciano intravedere spazi potenziali di dialogo. In primo luogo, emerge una conoscenza dell'Islam che, per profondità e articolazione, travalica le esigenze della mera confutazione, suggerendo un'autentica volontà di comprensione dell'alterità religiosa. Significativa in tal senso appare la scelta della forma dialogica nella *Disputa tra un saraceno e un cristiano* che, pur mantenendo una finalità apologetica, presuppone implicitamente la possibilità di un confronto relazionale tra le tradizioni. Non meno rilevante risulta il riconoscimento, in diversi passaggi, di elementi di continuità tra cristianesimo e islam, sebbene questi vengano interpretati in chiave polemica come appropriazioni indebite o distorsioni del messaggio cristiano.

Così, l'analisi del Damasceno,⁴⁴ riletta con l'ausilio degli strumenti computazionali della RAG, illumina questioni cruciali per il dialogo interreligioso contemporaneo, offrendo un paradigma metodologico di

44 L'analisi avviata sulle opere del Damasceno intende proseguire aprendosi ad altri due campi di indagine: 1) le traduzioni greche del Corano nel periodo compreso tra Giovanni Damasceno e l'XI secolo: l'analisi filologica dei frammenti coranici citati nelle opere bizantine merita un'attenzione specifica, con particolare riguardo alle varianti testuali rispetto alla vulgata 'Uthmānīa e alle loro implicazioni per la comprensione bizantina del testo sacro islamico. Un aspetto cruciale di questo filone è lo studio comparativo delle metodologie traduttive adottate dagli intellettuali bizantini nel rendere il testo arabo in greco, evidenziando le scelte terminologiche significative e i potenziali fraintendimenti dottrinali che hanno influenzato la ricezione dell'Islam nel mondo bizantino. La contestualizzazione storica di queste traduzioni costituisce un ulteriore ambito di indagine, mirando all'identificazione dei centri di produzione – siano essi monasteri, *scriptoria* imperiali o aree di frontiera – e all'analisi delle loro finalità, fossero esse pratiche o apologetiche. Complementare a questo approccio è lo studio della trasmissione manoscritta, attraverso un censimento sistematico dei codici contenenti frammenti di traduzione coranica e la conseguente ricostruzione delle catene di trasmissione testuale. 2) Lo sviluppo della trattatistica antislamica greca successiva a Giovanni Damasceno: il graduale superamento del modello damascenico, che inquadrava l'Islam essenzialmente come eresia cristiana, segna una svolta significativa nella comprensione bizantina della religione musulmana. Questa evoluzione si manifesta in una nuova consapevolezza testuale, caratterizzata dall'ampliamento della conoscenza delle fonti islamiche oltre il Corano, includendo progressivamente *ḥadīth*, *sīra* e letteratura giuridica, e dal loro utilizzo più sofisticato all'interno dell'argomentazione polemica. Le innovazioni metodologiche introdotte dagli apologeti bizantini successivi al Damasceno rivelano l'adozione di strumenti filologici, linguistici e storici più raffinati, che denotano una crescente familiarità con il pensiero islamico.

notevole rilevanza. La principale acquisizione che emerge da questa rilettura consiste nel riconoscimento della necessità di una comprensione profonda dell'alterità come presupposto irrinunciabile di ogni autentico confronto. Ciò implica il superamento di un approccio meramente "tolle-rante", che si limiti ad accettare la coesistenza dell'altro senza reale interesse per la sua specificità, a favore di una visione delle identità religiose capace di cogliere tanto le differenze quanto le convergenze costitutive.

Nel panorama contemporaneo, segnato da tendenze contrastanti di globalizzazione culturale e irrigidimento identitario, l'esempio proposto suggerisce la possibilità di un modello dialogico fondato su tre pilastri fondamentali. In primo luogo, il riconoscimento della storicità delle formulazioni dottrinali, che permette di distinguere il nucleo teologico essenziale dalle sue articolazioni storicamente determinate. In secondo luogo, l'esperienza damasceniana evidenzia l'importanza della dimensione espe-

Questo sviluppo va inquadrato nel contesto storico-politico dei rapporti bizantino-islamici, considerando l'influenza delle fasi alterne di conflitto, tregua o alleanza sulla produzione apologetica. Figure come Niceta Bizantino, Leone Grammatico e altri polemisti meno noti rappresentano tappe fondamentali in questa transizione verso un approccio più informato e metodologicamente consapevole. La ricezione e la circolazione di questi testi, tanto nel mondo bizantino quanto oltre i suoi confini, costituisce un ulteriore aspetto meritevole di indagine. L'analisi delle intersezioni tra traduzione e polemica offre prospettive interdisciplinari particolarmente feconde. Sul piano metodologico, l'approccio necessariamente multidisciplinare impone l'integrazione di competenze filologiche, storiche, teologiche e islamologiche, in un dialogo costante tra bizantinistica, studi arabo-islamici e storia delle religioni. Le potenzialità offerte dal sistema RAG implementato apriranno nuove prospettive contribuendo significativamente alla comprensione dei meccanismi che hanno caratterizzato l'interazione bizantino-islamica nell'alto Medioevo. Sul tema si rimanda a: Karl FÖRSTEL, *Niketas von Byzanz. Schriften zum Islam*, Corpus Islamo-Christianum Series graeca, 5.1 (Würzburg: Echter Verlag, 2000); Christian HÖGEL, «An Early anonymous Greek Translation of the Qur'ān: *The fragments from Niketas Byzantios' Refutatio* and the anonymous *Abjuratio*», *Collectanea Christiana Orientalia* 55 (2010): 65–119; ID., «The Byzantine Panoplia Tradition and the Greek Qur'ān Translation in the Latin West», *Journal of Qur'ānic Studies* 20 (2018): 21–32; Adel-Théodore KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.)* (Louvain-Paris: Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1969); Dirk KRAUSMÜLLER, «Killing at God's Command: Niketas Byzantios' Polemic against Islam and the Christian Tradition of Divinely Sanctioned Murder», *Al-Masāq* 16 (2004): 163–176; Maria MAVROUDI, «Byzantine Translations from Arabic into Greek: Old and New Historiography in Confluence and in Conflict», *Journal of Late Antique, Islamic and Byzantine Studies* 2 (2023): 215–288; Christos SIMELIDIS, «The Byzantine Understanding of the Qur'ānic Term al-ṣamad and the Greek Translation of the Qur'ān'» *Speculum* 86 (2011): 887–913.

rienziale della fede come terreno d'incontro potenzialmente più fecondo rispetto alle formulazioni dogmatiche. La sua personale esperienza di convivenza con l'alterità musulmana, prima dell'elaborazione teologica sistematica, rappresenta un modello assai interessante. Infine, la lezione più profonda che emerge dall'analisi computazionale dell'opera risiede nella consapevolezza che ogni autentico dialogo deve necessariamente confrontarsi con la questione dell'universalità e della particolarità delle diverse tradizioni. Il Damasceno, pur nella sua ferma e irrinunciabile difesa dell'ortodossia cristiana, dimostra implicitamente di riconoscere nell'Islam un'istanza universalistica 'analoga' a quella cristiana, competitiva ma non totalmente incompatibile.

La metodologia RAG ha dunque consentito di estrapolare dall'esperienza damasceniana principi applicabili al contesto contemporaneo, evidenziando come una tecnologia computazionale avanzata, correttamente orientata dall'obiettività storica della ricerca scientifica di settore, possa contribuire significativamente alla comprensione di dinamiche religiose complesse, offrendo strumenti preziosi per la conoscenza dei mondi religiosi e – da qui – per la promozione di un dialogo autenticamente fondato sulla conoscenza reciproca e sul rispetto delle specificità confessionali, oltrepassando le artificiose conciliazioni, le sterili contrapposizioni, e le pericolose allucinazioni.

Solo attraverso questa integrazione consapevole e critica, scientificamente fondata, esente da strumentalizzazioni politico-dottrinali, i sistemi RAG potranno rappresentare un autentico arricchimento metodologico per la Storia delle Religioni, potenziandone le capacità analitiche senza compromettere il rigore interpretativo che ne caratterizza la specificità disciplinare.

8. Conclusioni

Alla luce delle considerazioni sviluppate, l'implementazione di sistemi RAG appare come una frontiera promettente ma complessa per la Storia delle Religioni, una sfida che richiede non solo competenze tecniche, ma anche e soprattutto una profonda riflessione epistemologica sulla natura del sapere storico-religioso e sulle sue modalità di costituzione e trasmissione nell'era digitale.

L'esplorazione di una possibile integrazione dell'Intelligenza Artificiale nella metodologia storico-religiosa ha, infatti, evidenziato un quadro complesso, caratterizzato da potenzialità significative e criticità rilevanti.

Se da un lato l'IA offre strumenti potenti per l'analisi di vasti *corpora* testuali e l'identificazione di *pattern* ricorrenti nelle diverse tradizioni religiose, dall'altro presenta limiti sostanziali nella comprensione delle specificità storiche e culturali e nella profondità ermeneutica.

Il paradigma RAG (*Retrieval Augmented Generation*) rappresenta una promettente via di integrazione, capace di combinare la potenza computazionale dell'IA con il rigore documentario e interpretativo della ricerca storico-religiosa. La sfida principale resta quella di sviluppare sistemi di IA che possano fungere da strumenti di conoscenza e discussione senza cadere nelle trappole della semplificazione eccessiva, dell'omologazione interpretativa o del pensiero fuorviante. In questa prospettiva, è essenziale mantenere un approccio critico e riflessivo, fondato sulla consapevolezza dei limiti della tecnologia e sulla centralità dell'expertise disciplinare.

La Storia delle Religioni, con il suo approccio metodologico rigoroso e la sua sensibilità per le specificità culturali, può offrire un contributo fondamentale all'evoluzione di sistemi di IA più rispettosi della complessità del fenomeno religioso, rispondendo così alla sfida di utilizzare le nuove tecnologie per agire sul presente.

Perché, come diceva Ugo Bianchi⁴⁵:

Lo storico delle religioni è uno specialista che, armato delle armi della ricerca storica, è capace di affrontare il suo oggetto, le religioni e la religione storicamente indagate in tutte le loro pieghe, aspetti, contenuti, senza amputazioni senza riduzioni operate a priori senza ermeneutiche che vogliano dimostrare quello che in realtà si dà già per dimostrato. Nessuno di noi è profeta, né monopolista di metodi; ma è anche vero che nessuna tradizione di studi si salva per necessità intrinseca, perché le idee camminano, ben fu detto, nelle scarpe degli uomini. E le scarpe camminano su strade, e queste son fatte per prolungarsi e aprire l'accesso al nuovo, ma senza con questo perdere la continuità con ciò che è dietro le spalle di chi cammina e che dà un senso al suo cammino. Noi siamo fiduciosi.»

45 Cfr. Ugo BIANCHI, «Raffaele Pettazzoni e la I.A.H.R.», *Strada maestra* 12 (1979): 11–18 [= *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 49 (1983): 21–28].

Appendice 1

Elenco dei testi utilizzati per l'addestramento della RAG, come indicato al §7.1

Ugo BIANCHI, Claus JOUO BLEEKER, Alessandro BAUSANI eds., *Problems and Methods of the History of Religions* (Leiden: E.J. Brill, 1972).

Ugo BIANCHI, *Problemi di storia delle religioni* (Roma: Edizioni Studium, 1958, 1986²).

Philippe BOURGUAUD, *L'histoire des religions* (Paris: Infolio, 2013).

Angelo BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1966)

Claus JOUO BLEEKER, Geo WIDENGREN eds., *Historia Religionum: Handbook for the History of Religions*, 2 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1969-1971).

Maria Vittoria CERUTTI, *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi* (Milano: EDUCatt, 2014).

Francisco DIEZ DE VELASCO, *Introducción a la historia de las religiones* (Madrid: Paradigma, 2002³).

Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris: Payot, 1948).

Steven ENGLER, Michael STAUSBERG eds., *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Routledge Handbooks (London-New York: Routledge, 2022).

Giovanni FILORAMO, Carlo PRANDI, *Le scienze delle religioni*, Scienze e Storia delle Religioni (Brescia: Morcelliana, 1991²)

Giovanni FILORAMO, Marcello MASSENZIO, Massimo RAVERI, Paolo SCARPI, *Manuale di storia delle religioni*, Manuali Laterza (Roma-Bari: Laterza, 1998).

Giovanni FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Piccola Biblioteca Einaudi (Torino: Einaudi, 2004).

Giovanni FILORAMO, *Religione e religioni*, Pixel (Milano: Egea, 2014).

Giovanni FILORAMO, *Storia antologica delle religioni*, Scienza e Storia delle Religioni, n.s. 25 (Brescia: Morcelliana 2019).

Carlo GINZBURG, Bruce LINCOLN, *Old Thies: A Livonian Werewolf. A Classic Case in Comparative Perspective* (Chicago: University of Chicago Press, 2020)

Hans G. KIPPENBERG, *La scoperta della storia delle religioni. Scienza delle religioni e modernità*, Scienza e Storia delle Religioni, n.s. 27 (Brescia: Morcelliana, 2021).

- Richard B. MILLER, *Why Study Religion?* (Oxford: Oxford University Press, 2021).
- Raffaele PETTAZZONI, «Il metodo comparativo», *Numen* 6, n. 1 (1959): 1–14.
- Raffaele PETTAZZONI, *Storia delle religioni e mitologia*, a c. di Giovanni Casadio, *Axolotl Studi sulle Religioni* (Milano: Mimesis, 2018).
- Julien RIES, *Storia delle religioni*, EDO Un'Enciclopedia d'Orientamento (Milano: Jaca Book, 1993).
- Dario SABBATUCCI, *La storia delle religioni*, *Chi Siamo*, 40 (Roma: Il Bagatto, 1985).
- Paolo SCARPI, *Si fa presto a dire Dio. Riflessioni sul multiculturalismo religioso* (Firenze: Ponte delle Grazie, 2010).
- Giulia SFAMENI GASPARRO, *Introduzione alla storia delle religioni*, *Manuali di Base* (Roma-Bari: Editori Laterza, 2011).
- Eric J. SHARPE, *Comparative Religion: A History*, (London: Bristol Classical Press, 1986²).
- Jonathan Z. SMITH, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).
- Jonathan Z. SMITH, *On Religion*, *Key Thinkers in the Study of Religion* (London-New York: Routledge, 2020).
- Natale SPINETO, *Gli studi di storia delle religioni. Profilo storico* (Milano: Le Monnier, 2023).
- Ivan STRENSKI ed., *Thinking About Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion* (Malden Ma: Wiley Blackwell, 2006).

Appendice 2

Query alla RAG per la definizione del caso studio, come indicato al §7.3

RAG: Buonasera MM come posso aiutarti?

MM: Sto svolgendo una ricerca sulle dinamiche di integrazione tra metodologie computazionali e studi storico-religiosi. Vorrei che, a partire dalle edizioni dei testi di Giovanni Damasceno *La Centesima Eresia* e *La Disputa tra un saraceno e un cristiano*, conducessimo una indagine sull'analisi del concetto di “pace” in queste opere:

- evidenziando i riferimenti espliciti alla nozione di “pace” come categoria autonoma,
- ricostruendo la concezione damasceniana della “pace” e del “dialogo” tra cristiani e musulmani nella Damasco del

suo tempo, - sottolineando in che misura il tema della “pace” fosse connesso alla definizione delle identità confessionali. Ricordati di usare, per gli aspetti metodologici delle tue risposte, l’Agent *Storico delle religioni*.

[l’uso del carattere Bold nel testo delle risposte è una scelta della RAG, *ndr.*]

RAG: Mi avvicino alla discussione con l’attenzione metodologica richiesta.

Prima di procedere con la ricerca avanzata sui testi damasceniani, ho bisogno di chiarire alcuni aspetti fondamentali per assicurare la precisione dell’analisi:

1. **Definizione di “pace” nel contesto damasceniano:** Considerando che i documenti suggeriscono un’assenza di riferimenti espliciti alla “pace” come categoria autonoma, dovrei concentrarmi su concetti semanticamente correlati (come “coesistenza”, “dialogo”, “relazioni interreligiose”) o mantenere il focus strettamente sui termini greci/latini per “pace” (εἰρήνη/pax)?
1. **Approccio metodologico all’analisi testuale:** Dovrei applicare un’analisi filologica dei termini specifici o adottare un approccio semantico più ampio che includa il “campo semantico della pace” (tolleranza, convivenza, rispetto reciproco, comprensione)?
2. **Contesto storico-politico:** Dovrei limitare l’analisi al solo contesto religioso-teologico delle opere o integrarla con la situazione sociopolitica della Damasco omayyade e le sue implicazioni per la coesistenza interreligiosa?

MM: Certamente. Ecco i chiarimenti richiesti:

1. Per la **Definizione di “pace” nel contesto damasceniano:** puoi concentrarti su concetti semanticamente correlati.
2. Per l’**Approccio metodologico all’analisi testuale:** adotta un approccio più ampio che includa il “campo semantico della pace”
3. Per il **Contesto storico-politico:** integra le considerazioni sul contesto socio-politico.

RAG: Procederò ora con un’approfondita ricerca sui testi damasceniani per sviluppare una risposta secondo le specifiche metodologiche richieste.

Piano di ricerca creato

[ricerca completata in 10m e 28s]

Questo è un compito molto complesso e specializzato che richiede una ricerca approfondita su Giovanni Damasceno e il concetto di “pace” nelle sue opere, con particolare focus sui rapporti cristiano-islamici nell’VIII secolo.

Analizziamo i punti chiave:

1. Assessment e breakdown:

- Si tratta di una ricerca accademica molto specifica su Giovanni Damasceno (VII-VIII sec.)
- Focus principale: analisi del concetto di “pace” nei suoi testi “La Centesima Eresia” e “Disputa tra un saraceno e un cristiano”
- Contesto: Damasco omayyade come laboratorio di coesistenza interreligiosa
- Metodologia: storico-comparativa della scuola messinese di Storia delle religioni
- Obiettivo finale: dimostrare come le metodologie computazionali possano facilitare la ricostruzione storico-religiosa

2. Query type determination: Questo è chiaramente un **depth-first query** - richiede multiple prospettive e approcci metodologici sulla stessa figura (Giovanni Damasceno) e sullo stesso tema centrale (il concetto di pace nelle sue opere). Beneficerà di:

- Analisi filologica e testuale
- Ricerca storico-politica del contesto
- Analisi teologica e dottrinale
- Ricerca bibliografica specialistica
- Analisi comparativa metodologica

3. Research plan: Data la complessità e la specializzazione del tema, dovrò creare diversi subagenti che coprano:

- Subagente 1: Ricerca su Giovanni Damasceno, le sue opere principali e il contesto biografico
- Subagente 2: Ricerca sul contesto storico-politico di Damasco omayyade e la coesistenza interreligiosa nel VII-VIII secolo
- Subagente 3: Ricerca sulla bibliografia specialistica su rapporti cristiano-islamici nell’VIII secolo e studi su Giovanni Damasceno
- Subagente 4: Ricerca sui testi specifici “La Centesima Eresia” e “Disputa tra un saraceno e un cristiano” - analisi del contenuto e disponibilità
- Subagente 5: Ricerca sulla metodologia storico-comparativa della Storia delle religioni

- Coordinerò questi subagenti per raccogliere informazioni dettagliate e costruire un'analisi esaustiva del concetto di pace nei testi di Giovanni Damasceno, esplorando le dinamiche interreligiose dell'VIII secolo attraverso una prospettiva metodologica innovativa.

MM: Va bene. Procedi con la raccolta delle fonti e la generazione dell'artefatto secondo il tuo Research plan.

RAG: Il tuo rapporto di ricerca su Giovanni Damasceno è pronto. Esplora il concetto di "pace" nelle sue opere. Il rapporto analizza la sua strategia teologica di coesistenza religiosa attraverso la separazione dottrinale, contestualizza il suo ruolo nella Damasco omayyade. Dimostra come i metodi di ricerca assistiti dall'IA possano potenziare la tradizionale ricerca storico-religiosa mantenendo il rigore filologico. Ho reperito:

1. **Analisi filologica del concetto di "pace"** - Ho evidenziato l'assenza deliberata della terminologia della pace (εἰρήνη) nei testi damasceniani, interpretandola come strategia teologica di demarcazione identitaria.
2. **Contesto storico-politico** - Ho ricostruito la Damasco omayyade come laboratorio di coesistenza interreligiosa, analizzando il ruolo della famiglia Mansur nell'amministrazione califfale.
3. **Metodologia storico-comparativa** - Ho applicato i principi della metodo storico-comparativo proposto dalla scuola messinese, integrandoli con le potenzialità dei sistemi RAG.
4. **Dimensione identitaria** - Ho dimostrato come il concetto di "pace" in Giovanni sia intrinsecamente connessa alla definizione delle identità confessionali attraverso il confronto reciproco.
5. **Innovazione metodologica** - Ho illustrato le potenzialità trasformative dell'IA per gli studi storico-religiosi mantenendo il rigore scientifico della disciplina.

[Segue un *Artefatto* di 14903 caratteri, 43 paragrafi che espone le conclusioni della ricerca (di cui si riporta l'incipit). A partire dalle considerazioni esposte dalla RAG, è stata di seguito avviata una nuova discussione, suddivisa per *query*. Si noti che i temi proposti nelle *query* erano stati, in precedenza, oggetto di studi e ricerche scientifiche condotte senza l'ausilio di IA (cfr. Mariangela MONACA, *Pluralità*, cit.), il che ha permesso allo Storico delle religioni (MM) di validare, in fase di addestramento, le risposte della RAG al fine di approfondire e ampliare il campo di inda-

gine. Tale validazione permetterà alla RAG di fornire, in successive circostanze analoghe, a domande su temi di carattere storico-religioso risposte strutturate su un approccio metodologico scientificamente consolidato].

Artefatto:

La storia delle religioni nell'era dell'IA: Giovanni Damasceno e il paradigma computazionale

L'analisi delle opere di Giovanni Damasceno (675-749) rappresenta una indagine paradigmatica per esplorare come le metodologie computazionali possano rivoluzionare gli studi storico-religiosi senza compromettere il rigore filologico. L'analisi del concetto di "pace" nelle sue opere polemiche rivela dinamiche complesse di definizione identitaria e coesistenza che solo un approccio integrato - combinando il metodo storico-comparativo con sistemi RAG - può illuminare completamente. **L'assenza sostanziale del linguaggio della pace (εἰρήνη) nei testi damasceniani non indica mancanza di riflessione sulla coesistenza, ma piuttosto una strategia teologica sofisticata di demarcazione identitaria cristiana in contesto islamico.**

La ricerca dimostra come Giovanni, funzionario cristiano melchita nell'amministrazione omayyade di Damasco, sviluppò una concezione della coesistenza religiosa fondata sulla separazione dottrinale piuttosto che sull'armonia teologica. Questo paradigma influenzerà per secoli le relazioni cristiano-islamiche, stabilendo un modello di convivenza pragmatica unita a distanza confessionale.

L'applicazione di metodologie digitali a questo caso di studio illustra le potenzialità trasformative dell'IA negli studi storici, aprendo nuove prospettive per la comprensione dei rapporti interreligiosi.

[omissis]

Recensioni

Sara Clamor, *Les orixàs dansent en Europe. Aventures transnationales des religions afro-brésiliens*, “Collection Religions contemporaines” (Paris, Karthalia, 2024), 270 pp., brossura, ISBN 978-2-38409-170-6, € 22.

Riprendendo le suggestioni del titolo, sì, l'Europa ha bisogno di danzare i colori del Candomblé e dell'Umbanda. Un'Europa nuovamente ingrigita e disunita, con la guerra che incombe ai suoi confini. Il bisogno di danzare i colori delle Orixàs, le divinità del pantheon afro-brasiliano, riflette, nel libro di Sara Clamor, il bisogno dell'antropologia culturale di radicare la sua epistemologia in “spazi culturali deterritorializzati” (Kamari M. Clarke, cit. a p. 38), in reti sociali e comunitarie transnazionali. Attraverso il suo metodo comparativo e multisituato. Per comprendere ciò su cui il libro di Clamor si focalizza: l'accoglienza in Europa della religione delle Orixàs, un processo che ormai si svolge in un arco di oltre trent'anni – come testimoniato anche dalle ricerche compiute da Stefania Capone – e che dunque reclama il suo nuovo e inquieto radicamento. Il primo capitolo del libro, “Le Orixas in viaggio” si apre con le parole di un Pai-de-santo del Candomblé intervistato in Italia, che dice: «penso che le Orixas si stiano [ancora] muovendo. Hanno viaggiato dall'Africa al Brasile ora credo stiano trasferendosi dal Brasile all'Europa, proseguendo il loro cammino migratorio. Perché in Brasile hanno già raggiunto il loro obiettivo [...]» (p. 35).

La sfida antropologica che anima questo libro si articola su due versanti, quello epistemologico e quello metodologico (etnografico). Sul versante epistemologico si tratta di dare corpo a quei modelli che hanno caratterizzato l'antropologia culturale negli anni Novanta, come quello dell'*Atlantico nero* di Paul Gilroy. L'oceano attraversato da movimenti di andata e ritorno, che diventa mappa della diaspora ma anche luogo di appartenenza, triangolando Africa, America ed Europa. Le radici africane delle Orixàs hanno viaggiato sulle navi della tratta degli schiavi, esposte a quegli abissi di cui ha scritto Edouard Glissant. Attraverso quegli abissi le memorie e le tradizioni spirituali africane sono state portate dal corpo degli schiavi e di quei corpi, di quei vissuti indicibili, tengono memoria. Ripresa nuova vita in America, la memoria corporea e abissale di queste tradizioni, attraverso i secoli riprende il suo viaggio, la sua inquieta e ineliminabile peregrinazione, verso l'Europa.

«Bisognerà allora», scrive Clamor, «[...] immaginare una copertura irregolare lavorata a maglia che avvolge il nostro pianeta. I nodi della maglia rappresentano luoghi di intenso spessore semantico, dove i si-

gnificati culturali si condensano e sono rinegoziati; le trame dei fili della maglia sono, per contro, i punti di comunicazione dove il movimento si riproduce. [...] In questa dimensione rizomatica dell'*Atlantico nero* [...], lo spostamento ininterrotto, lo scambio e la riterritorializzazione implicano allo stesso tempo le merci, gli esseri umani, le idee, i valori e, evidentemente, le pratiche religiose. [...] I significati e gli attori non sono mai fissi [...]. In questo scenario, la sfida per chi fa ricerca, nell'interesse di mettere in chiaro le forze in gioco, è multipla» (p. 20-21).

Una sfida concettuale, per elaborare metodi di osservazione che rendano l'esigenza di andare oltre ai terreni etnografici tradizionali, e poter comprendere come il "transnazionale" rifletta il "locale". Con l'aiuto dei contributi di Akhil Gupta, Kristina Wirtz e James Clifford, Clamor accoglie la sfida metodologica dell'etnografia multisituata, che trascende i siti definiti per concentrarsi sulle relazioni di viaggio. «Direi infine», scrive Clamor, «che la sfida maggiore consiste in uno sradicamento personale, per abitare questo spazio in movimento» (p. 21).

Ecco dunque riportate in un quadro teorico le suggestioni che Sara Clamor aveva messo nell'*avant-propos* del libro, dove si parla di spazi liminali e incroci di viaggio: «è in questo spazio ibrido che la ricerca si è costruita [...]. [II] libro è frutto di questo vissuto liminale e di un periodo di formazione che mi ha resa straniera a ogni luogo e, anche, a me stessa. Ma un periodo che è stato allo stesso modo caratterizzato dalla possibilità di incroci [*entrecroisement*], di incontri impreveduti e di un ineguagliabile spirito di fecondità» [...] «è nei crocevia, negli incroci e nei luoghi di scambio che abita Exu» (p. 10). Ecco come Exu, l'*orixa* con tratti mercuriali e tricksterici, sembra venire in aiuto all'antropologa (e all'antropologia). Di lui è ricercata la benedizione e a lui è dedicato il saluto finale della premessa del libro. Ho voluto segnalare questi aspetti, collegati alla parte teorica, perché credo che non si debba mai cessare di stupirsi alle corrispondenze reali tra la ricerca antropologica e le suggestioni culturali che la stessa ricerca solleva. A volte sembra che sull'onda di queste suggestioni chi fa ricerca antropologica compia una sorta di surf. Qualcosa di simile a ciò che Clamor descrive, nella parte teorica, come «inserirsi in questo movimento senza esserne portati via» (p. 21). Exu è dunque nume tutelare anche della ricerca antropologica, ma di quella ricerca che cerca di cogliere il significato del passaggio, della peregrinazione e che si ritrova, come per destino, vicina a quell'umanità che è sempre in cammino e che a volte è "fuori posto" o non trova un luogo. L'antropologia si può intendere anche come il tentativo di cogliere questa

particolare essenza che, inquieta e reietta, spesso non trova considerazione nelle prospettive etniche identitarie. Un'essenza effimera, volatile e per molti aspetti ineffabile, per altri straordinariamente forte e feconda. Non dimentichiamoci che le *orixas* non sono arrivate trascritte in un libro, ma hanno viaggiato appiccicate ai corpi degli schiavi africani, nella loro paura, nel loro sudore, nelle loro lingue sigillate, nelle loro memorie negate e senza più luogo. Sopra gli abissi oceanici, nelle stive mortali delle navi governate dagli schiavisti europei sulla rotta verso le americhe. Perciò l'importanza di cogliere come l'essenza corporea e senza luogo di questa tradizione religiosa abbia di nuovo, all'inizio dell'epoca della globalizzazione, attraversato l'oceano verso l'Europa, e viaggi ora sulle "navi" di internet. «Exu presiede alle comunicazioni, alle transazioni e allo sconosciuto dall'altro lato della strada» (p. 10): possiamo trovare nell'antropologia il sapere che mostra alle attuali ubriacature nazionalistiche della grigia Europa, questo sconosciuto fuori posto che ritorna da memorie abissali e che ha nel corpo che danza tutta la forza di questa memoria. Questo corpo ci inquieta ed è stato a lungo, nella storia, bollato come demoniaco (così come Exu) dai nostri religiosi cristiani. Così come ci inquieta che il nostro destino possa essere letto in un gioco di conchiglie, il *jogo du búzios* del Candomblé; così come il bianco delle vesti iniziatiche non risalta sul bianco delle nostre pelli come su quelle nere. Ma il gioco dell'antropologia è anche quello di smascherare le nostre rappresentazioni esotiche. L'esotismo del nostro Occidente, nel suo *othering*, nel suo porre "noi" e "gli altri", è qualcosa che deve essere, umanamente, superato. L'antropologia ci invita, ci accompagna per mano a incontrare lo sconosciuto dall'altro lato della (nostra) strada. Per ritrovarci in un luogo dove nessuno è fuori posto e tutti condividono la medesima umana peregrinazione. Questo luogo è all'incrocio, sulla soglia, nella sala d'attesa di un aeroporto, tra un viaggio transcontinentale e un altro. Chi fa antropologia esercita da quei luoghi le sue leve teoriche e concettuali. Nell'ambito della religione ritroviamo infine un dio danzante (che ci saluta alla fine delle conclusioni del libro) che avevamo dimenticato e cacciato nelle stive di una nave di schiavi. Questo ritrovamento è un invito a tracciare nuove mappe transnazionali e a lasciarci definitivamente alle spalle le vecchie e mortifere mappe coloniali.

Il libro è suddiviso in due parti, la parte dedicata all'etnografia ("comunità locali e reti transnazionali") e la parte dedicata all'analisi ("comunità e praticanti di religioni afro-brasiliane in Europa"). La prima parte è caratterizzata da una fitta trama di incontri personali, che rimbalzano

dal Brasile al Portogallo, dall'Italia alla Francia. In Italia troviamo rizomi del candomblè giunti nei luoghi delle risaie del vercellese – come avevano già evidenziato le ricerche di Luisa Faldini – o alla periferia di Milano o di Roma; nella nuova mappa religiosa del nostro Paese tracciata da Enzo Pace (*Le religioni dell'Italia che cambia*, 2013) .

Nella parte di analisi, viene tracciato un modello epistemologico per descrivere i processi di diffusione e radicamento delle religioni afro-brasiliane in Europa. Le teorie di Paul Gilroy sull'*Atlantico nero* vengono riprese assieme al contributo di J. Lorand Matory. Il processo di diffusione e la circolazione che ne deriva creano uno spazio comune, un sistema di scambi culturali e religiosi che diventa una nuova unità d'analisi. Un insieme culturale, nelle parole di Gilroy, «frattale e rizomatico [...] decentrato, instabile, asimmetrico e irriducibilmente moderno», che definisce una «tradizione non tradizionale». Il candomblè, in questa dimensione transnazionale, è ciò che – secondo Matory – è prodotto e allo stesso tempo produce l'*Atlantico nero* (p. 179-180).

In questa complessa dimensione processuale, le persone incontrate durante la ricerca di Clamor si rivelano come “attori nodali” – siano esse iniziate alla religione o semplici curiosi e cercatori spirituali – che producono un “movimento circolare di propagazione simbolica”. Questi attori divengono mediatori e operatori spirituali individuali che «riattivano i simboli religiosi [...] a parere da percorsi personali multipli” e dalle possibilità aperte in ciascuna dimensione locale» (p.181-182).

Il libro di Clamor offre dunque un importante contributo per dare corpo a quel fondamentale cambio di paradigma dell'Antropologia Culturale avvenuto all'inizio degli anni Novanta. Nell'ambito dell'antropologia delle religioni la disamina dei radicamenti transnazionali è un tema che molti autori hanno affrontato, e che restituisce l'esigenza di muoversi con un concetto di cultura definitivamente affrancato dalle vecchie ipoteche coloniali ed essenzialiste. Questo significa, sul versante della metodologia etnografica, dare piena agibilità a quei modi di conoscere attraverso il corpo e i vissuti soggettivi che caratterizzano la ricerca antropologica contemporanea, e fanno la differenza rispetto ad altre metodologie di indagine. Senza togliere nulla a tutto ciò che può offrire la comunicazione in rete, la presenza del corpo e l'esperienza vissuta non cessano mai di rivelare sorprese conoscitive. Non sarebbe possibile, inoltre, comprendere le dinamiche transnazionali senza provare a vivere e condividere le esperienze di soglia nei luoghi di attraversamento. Senza sapersi soffermare in quei crocevia che risultano cruciali per compren-

dere le nuove mappe dell'esperienza umana, come scriveva François Laplantine, "al di là delle appartenenze" (*Je, nous et les autres, être humain au-delà des appartenances*, 1999, trad. *Identità e metissage*, 2004). La dimensione religiosa e quella identitaria non coincidono, se non per una torsione che troppo spesso è foriera di fanatismo e violenza. Per questo, rileggere il *candomblé* attraverso il saggio di Sara Clamor è ritrovare, in una scrittura scorrevole e avvincente, la possibilità dell'incontro con lo sconosciuto che, sembra di più, si trova dall'altro lato della nostra strada.

Francesco SPAGNA
Università degli Studi di Padova
francesco.spagna@unipd.it

Vilius Bartninkas, *Traditional and Cosmic Gods in Later Plato and the Early Academy*, Cambridge Classical Studies (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 300 pp., paperback, ISBN: 9781009322614, € 29,99.

Nei dialoghi di Platone, è frequente la menzione delle divinità della tradizione greca (e anche, curiosamente, egizia), accanto a entità egualmente considerate dèi (*theoi*) o divine (*theioi*) come gli astri, il Demiurgo, il cosmo – definito significativamente un «dio sensibile» (*theos aisthetos* – Ti. 92c7) – e, talvolta, le idee stesse: in risposta a questa molteplicità di figure divine, sono state avanzate numerose proposte di interpretazione circa lo statuto assunto specificatamente dagli dèi tradizionali e personali nei dialoghi di Platone e l'importanza che essi rivestono nel suo 'sistema' filosofico.

Secondo alcuni studiosi, gli dèi tradizionali vanno identificati con gli astri: Platone avrebbe mirato a sostituire le precedenti forme di religione greca con un nuovo tipo di culto all'insegna della razionalità, la cosiddetta teologia astrale ricavabile dal *Timeo* e, soprattutto, dalle *Leggi*, ma anche parzialmente dal mito della biga alata del *Fedro* (*Phdr.* 246e4-248a4). Gli dèi della tradizione menzionati per nome da Platone (Zeus, Era, Poseidone, etc.) non sono allora divinità personali, ma forze che portano ordine nel cosmo: per tale motivo, gli dèi olimpici e le altre entità divine devono essere associati agli astri nonché venerati – e perfino imitati nella condotta individuale e nell'amministrazione di una città – per le caratteristiche ottime che solo i corpi celesti possiedono, vale a dire i loro moti circolari, costanti e ben osservabili, sinonimo di intelligenza, armonia e coerenza, qualità che gli dèi concepiti in veste antropomorfa non potrebbero altrimenti incarnare pienamente.¹ Secondo altri studiosi, alla luce della variazione terminologica che spazia dalla menzione di dèi, al plurale, a quella al singolare (il dio, *ho theos*), è necessario ipotizzare che gli dèi personali siano in realtà enti astratti che occupano un gradino inferiore rispetto all'apice della scala gerarchica metafisica in cui sono inseriti, da distinguere dunque da quel dio a cui Platone è solito riferirsi al singolare e senza ulteriori specificazioni: in altre parole, dietro agli dèi si cela un preciso principio metafisico, subordinato eventualmente al dio-Demiurgo (una sorta di intelletto universale che, grazie alla sua raziona-

1 Si vedano in proposito gli influenti studi, ad esempio, di William K.C. GUTHRIE, *The Greeks and Their Gods* (London: Methuen, 1950), pp. 333-353; Pierre BOYANCÉ, «La religion astrale de Platon à Cicéron», *Revue des Études Grecques* 65 (1952): 312-350.

lità, governa ogni cosa) o all'idea del Bene, sommamente divina. Oppure, possono valere, al plurale, come espressione generica per riferirsi indistintamente al piano dei principi metafisici superiori (e per questo divini) e come sinonimo, dunque, della formula 'il dio': gli dèi al plurale sarebbero cioè del tutto interscambiabili con l'espressione *ho theos* al singolare, e andrebbero identificati con alcune delle istanze ontologico-metafisiche del pensiero di Platone. Gli dèi personali possono anche essere entità che non hanno un ruolo metafisico attivo e preciso, non sono cioè annoverabili nella scala dei principi astratti – in qualità di intelligenza demiurgica, modello noetico, sommi generi, o idea del Bene – sebbene siano subordinati a essi, ad esempio in qualità di anime individuali disincarnate.²

Negli studi sul valore delle divinità tradizionali in Platone si sono quindi affermate due principali correnti interpretative: una lettura 'metafisica' (gli dèi personali come principi astratti), e una lettura 'cosmologica' (gli dèi personali come astri), accanto a una linea minoritaria, 'religiosa', secondo la quale Platone mira a una purificazione delle istanze negative della tradizione greca, che può così essere inclusa nella sfera delle credenze individuali, come devozione sia verso gli astri sia verso entità sovraumane e personali popolarmente note come Zeus, Era, Atena, etc.³

2 Vi sono diverse sfumature della proposta di lettura che interpreta in senso metafisico gli dèi tradizionali e li inserisce in una scala gerarchica di principi, o subordinandoli a un principio sommo o, eventualmente, identificando gli dèi – da intendere in senso generico e complessivo come 'il mondo divino' e 'il dio' – con tale principio sommo: ad esempio Stephen MENN, *Plato on God as Nous* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1995), secondo il quale il dio è un intelletto (gli dèi personali sono un semplice modo per rinviare a questo dio-intelletto); oppure Markus ENDERS, «Platons 'Theologie': Der Gott, die Götter und das Gute», *Perspektiven der Philosophie* 25 (1999): 131-185, per il quale il dio più alto e gli dèi sono rispettivamente il mondo noetico inteso in senso complessivo e le singole idee. Per Filip KARFIK, *Die Beseelung des Kosmos: Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios* (München-Leipzig: K.G. Saur, 2004), pp. 127-145, Platone è 'costretto' ad ammettere l'esistenza degli dèi tradizionali, ma non attribuisce loro alcun ruolo di rilevanza nel cosmo, in quanto inferiori qualitativamente al dio-Demiurgo. Si veda anche la particolare tesi di Gerd VAN RIEL, *Plato's Gods* (London-New York: Routledge, 2013), il quale ritiene che per Platone gli dèi sono anime divine, dotate di pensiero e in possesso di ruoli specifici solamente all'interno del cosmo sensibile (anche a beneficio degli uomini), dove assumono la forma di dèi personali oppure di astri.

3 Per la distinzione tra le principali linee interpretative, cfr. Michael BORDT, *Platons Theologie* (Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 2006), pp. 21-41. Per una lettura religiosa si veda, ad esempio, Arrigo BORTOLOTTI, *La religione nel pensiero di Platone. Dalla Re-*

Il recente volume di Vilius Bartninkas, *Traditional and Cosmic Gods in Later Plato and the Early Academy*, sembra riprendere la lettura religiosa sviluppandola in una direzione peculiare: nei dialoghi di Platone, specialmente in opere ‘tarde’ come il *Timeo*, il *Crizia*, le *Leggi*, sembrerebbe esserci una compresenza tra dèi cosmici o astrali, ossia le stelle, i pianeti e – genericamente – il cielo come entità sensibili sommamente razionali e perfetti, da un lato, e dèi tradizionali, ossia le divinità personali ed eminentemente olimpiche, dall’altro lato; i due ordini di entità divine rappresentano binari che si intersecano e si sovrappongono sottilmente l’uno all’altro, pur mantenendo la propria identità in qualità di generi distinti, ciascuno con attributi tipici e funzioni specifiche. Bartninkas vuole dunque ricostruire il modo in cui gli dèi personali vengono presentati negli ultimi dialoghi di Platone e come la concezione in essi sottesa venne ripresa nell’ambiente della Prima Accademia.

Il volume si suddivide in quattro capitoli, arricchiti da un utile *index locorum*, un indice degli argomenti e una bibliografia ricca e aggiornata, opportunamente richiamata e discussa nel corso delle analisi.

Il primo capitolo, «Plato’s Theogony» (pp. 28-86), si focalizza sul *Timeo* e sulla presenza di una sorta di *Teogonia*: il Demiurgo – se ci si attiene alla lettera del testo senza chiamare in causa i tentativi di identificare il principio filosofico di cui sarebbe eventualmente metafora (l’Anima del Mondo, la causalità paradigmatica ed efficiente che caratterizza intrinsecamente il piano noetico, etc.) – è un dio che genera una schiera di dèi inferiori, ‘giovani’, i quali agiscono alle sue dipendenze e sono composti da un corpo e da un’anima. Dato che Platone sembra chiaramente sminuire il valore epistemico delle teogonie tradizionali, è lecito allora chiedersi che rilevanza e quale ruolo assumano gli dèi nel *Timeo*: secondo Bartninkas, il dialogo introduce una teogonia di Urano, da intendere sia come dio cosmico sia come dio tradizionale. Nel suo primo aspetto, Urano è il cielo fisico, la sede degli astri, la parte migliore del mondo sensibile, le cui regolarità e perfezione fungono da modello

pubblica *agli ultimi scritti* (Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1991), secondo il quale gli dèi della tradizione sono, per Platone, entità subordinate al Demiurgo (anch’esso una divinità personale), appartengono al mondo generato (nel quale nacquero a partire da un certo momento nel tempo) e sono tutti sottoposti alle idee (non sono dunque né allegorie di concezioni filosofiche, né altri modi per riferirsi agli astri, né principi metafisici o cosmologici, ma entità personali effettivamente esistenti, per la precisione divinità dotate della propria individualità e specificità, delle quali il Demiurgo è il capo).

per la condotta umana. Nel suo secondo aspetto, Urano è emblema del modo in cui Platone caratterizza gli dèi personali greci e reclama per sé i concetti di cosmo e di cielo dei naturalisti, i quali vengono accostati a una dimensione chiaramente divina. In questo modo, Platone stabilisce una doppia linea: egli sviluppa certamente un discorso filosofico sugli dèi astrali, ma nel contempo propone una *Teogonia* ‘uranica’ che gli permette di assimilare gli dèi della tradizione attraverso una riscrittura delle loro origini, tutti come entità indipendenti generatesi da Urano, e che possono ‘concretizzarsi’ come divinità personali. Tale ‘doppia identificazione’ si applica soprattutto a quelle divinità che già nella tradizione religiosa greca svolgono un ruolo strutturale all’interno del cosmo (ad esempio Gaia, Helios, Selene).

Nel secondo capitolo, «Plato’s Anthropogony and Politogony» (pp. 87-141), viene analizzato il ruolo degli dèi tradizionali nel cosmo: Platone incoraggia il pubblico del *Timeo* e, soprattutto, del *Crizia* a immaginare gli dèi personali come coloro che generarono gli uomini, in qualità di ‘co-autori’ dell’umanità accanto agli dèi cosmici e fisici, gli astri e il cielo. Esiste allora una differenza tra dèi tradizionali e dèi cosmici per quanto riguarda la loro influenza sul mondo mortale? Alla luce del *Crizia*, gli dèi personali si distinguono dalle divinità astrali per il fatto che sono, in aggiunta, fondatori di comunità politiche: Platone riprende dunque la stessa credenza radicata nell’immaginario civico greco, che viene piegata allo scopo del suo preciso discorso politico; per la precisione, ogni comunità riflette le caratteristiche della divinità personale fondatrice (ad esempio l’amore per il sapere e per le tecniche degli Ateniesi antidiluviani, le stesse qualità di Atena). Gli dèi personali come generatori degli uomini (assieme agli dèi astrali) e fondatori di città a loro immagine e somiglianza (al contrario delle divinità cosmiche) diventano, così, un modello normativo da adottare nelle città del presente: gli dèi tradizionali sono emblema della razionalità e della virtù politica a cui obbedire, del resto uno dei possibili significati del mito di Crono proposto da Platone nel *Politico*.

Il terzo capitolo, «Plato on Divinity and Morality» (pp. 142-206), considera le attività umane in relazione agli dèi: Bartninkas ritiene che il tema dell’assimilazione al divino, secondo la celebre formula introdotta nel *Teeteto*, animi le riflessioni etiche del *Timeo* e delle *Leggi*. Nel caso del *Timeo*, l’assimilazione al divino avviene nel momento in cui gli uomini imitano eminentemente il dio cosmico, il solo modello perfetto per la condotta individuale. Nel caso delle *Leggi*, vi è un doppio livello di

assimilazione al divino: per quanto riguarda i cittadini ordinari, il sistema civico-religioso al quale sono sottoposti permette di affinare la propria anima e il proprio carattere morale attraverso l'imitazione delle divinità personali patrone delle varie attività prescritte dalle leggi; per quanto riguarda i cittadini nella cui anima predomina la ragione, essi potranno sviluppare un ordine di virtù superiori, ossia intellettuali, attraverso l'imitazione delle divinità cosmiche, le quali incarnano esemplarmente armonia e intelligenza.

Nel quarto e ultimo capitolo, «Cosmic Religion and the Early Academy» (pp. 207-248), viene indagato il ruolo degli dèi tradizionali nella Prima Accademia. Sia per l'anonimo autore dell'*Epinomide*, sia per Senocrate, sia per Aristotele, la teologia e la teogonia di Urano introdotte da Platone nel *Timeo* assumono una rilevanza notevole, ovviamente integrate nel loro preciso sistema filosofico. Specialmente con l'*Epinomide* e con Senocrate, si assiste a una maggiore unificazione tra i due ordini di divinità originariamente distinti e posti in una relazione ambigua da Platone: nell'*Epinomide*, gli dèi tradizionali sono identificati con gli astri e i pianeti; in Senocrate, le divinità personali non sono altro che nomi religiosi per principi filosofici; in entrambi, solamente gli dèi cosmici sono il modello per l'assimilazione al divino, e diventeranno, nella tradizione platonica della prima età imperiale e della tarda antichità, gli dèi per eccellenza. Aristotele sembra, poi, concedere una qualche importanza al cielo (*ouranos*) come modello divino di regolazione del cosmo.

Il volume costituisce nel complesso un'interessante disamina sullo statuto degli dèi personali nel *Timeo*, nel *Crizia* e nelle *Leggi* di Platone, con proposte, in molti casi, certamente innovative: tra tutte, l'esistenza di una teogonia di Urano come divinità primaria in Platone, concezione sviluppata dai suoi immediati discepoli. Non condividere del tutto l'ipotesi secondo la quale l'*Epinomide* promuove l'identificazione tra dèi personali e astri, in quanto sono personalmente convinto che alcuni passi del dialogo sembrino propendere per una generale *interpretatio daemonologica* degli dèi della tradizione: gli Olimpici non sono platonicamente 'divini', ossia immutabili, buoni e costanti, nonché sempre visibili, in altre parole facilmente conoscibili; si tratterebbe invece di demoni (un ordine di entità inferiore alle vere divinità, gli astri), caratterizzati dalla compresenza di razionalità e irrazionalità, nonché dall'invisibilità, dunque dalla difficoltà di rendere conto della loro natura incostante, attributi tipici dei demoni platonici, interpretazione che troverà maggiore consolidamento a partire dal Platonismo d'età impe-

riale.⁴ Per Bartninkas, sarebbe stato utile confrontarsi direttamente con la possibilità che gli dèi personali siano per Platone semplici allegorie, e di conseguenza considerare le posizioni di quegli studiosi che attribuiscono eminentemente un valore simbolico e allegorico agli dèi della religione tradizionale menzionati da Platone, eventualmente per prendere le distanze dalle loro proposte interpretative.⁵

Il grande merito del volume è quello di rimarcare con nuovi punti di vista l'importanza che gli dèi e la religione tradizionali assumono per Platone: non si tratta di 'appendici' o 'residui' di discorso estranei alla filosofia, ma un aspetto della realtà da tenere in conto e con cui confrontarsi proficuamente per fornire un senso agli interrogativi circa l'origine del cosmo e il fine dell'esistenza umana; per questo motivo, gli dèi e la devozione verso una dimensione sovraumana – tanto quella tradizionale quanto quella astrale – acquistano una rilevanza fondamentale per Platone, specialmente negli ultimi dialoghi.

Federico CASELLA
Università degli Studi di Pavia
f.casella02@gmail.com

4 Mi permetto di rinviare al mio articolo, Federico CASELLA, «Dèi minori, demoni e semidei: la demonologia dell'*Epinomide* come manuale per il futuro legislatore», *Archivio di Storia della Cultura* 32 (2019): 7-36.

5 Una recente e importante rassegna in Roberto RADICE, *I nomi che parlano. L'allegoria filosofica dalle origini al II sec. d.C.*, (Brescia: Morcelliana, 2020).

Sravana Borkataky-Varma e Aaron Michael Ullrey (a cura di), *Living Folk Religions* (New York: Routledge 2023), pp. 364, e-book, ISBN 9781003257462, € 46,99.

Il volume *Living Folk Religions*, pur non omettendo il ruolo delle istituzioni religiose, delle loro dottrine e dei testi canonici, intende portare in primo piano quella parte considerevole e rilevante della vita religiosa che si esprime tramite pratiche quotidiane e idee che si collocano molto spesso ai limiti, e a volte anche al di fuori, di quelle che, nei rispettivi sistemi, sono considerate le categorie formali dell'ortodossia. *Living Folk Religions* raccoglie e analizza, infatti, una serie di studi di caso da diverse parti del mondo, dall'India agli Stati Uniti, dal Sudafrica all'Unione Europea, proponendo alcune riflessioni teoriche sulla *religiosità popolare*, in primo luogo considerandola non marginale né residuale, ma anzi estremamente dinamica ed essenziale per comprendere appieno l'esperienza religiosa *tout court*. L'impostazione stessa del volume privilegia l'interdisciplinarietà, attingendo a diverse prospettive e metodologie di ricerca che includono le scienze delle religioni e l'antropologia, i *performance studies* e lo studio del folklore.

Prima di addentrarci nell'analisi del volume, è forse opportuno considerare la questione della parziale sovrapposizione del termine *folk* con il termine *popolare*, se non altro per la rilevanza che quest'ultimo termine ha avuto nella storiografia italiana. In Italia, infatti, con il termine *popolare* si è sovente voluta indicare precipuamente la cultura contadina, extra-urbana e preindustriale, o i suoi residui, che secondo un'ottica marxista,¹ e specialmente gramsciana, era in qualche modo distinta e subalterna a quella dominante, clericale o borghese che fosse.² Ovvero che i rapporti tra questa e quella fossero improntati alle dinamiche di alterità ed esclusione e che tali rapporti si estendessero logicamente anche alla cosiddetta *religione popolare*.³ Come vedremo, diversa è l'accezione del

1 Raffaele RAUTY, a c. di, *Cultura popolare e marxismo* (Roma: Editori Riuniti, 1976).

2 Antonio GRAMSCI, «Osservazioni sul folclore», in *Letteratura e vita nazionale* (Torino: Einaudi, 1950) pp. 215-221; Ernesto DE MARTINO, Stefania CANNARSA, «Due Inediti Su Gramsci 'Postille a Gramsci' e 'Gramsci e Il Folklore'», *La Ricerca Folklorica*, no. 25 (1992): 73-79; Alberto Mario CIRESE, «Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle "Osservazioni sul folclore" di Antonio [1969-70]», *Lares* 74, no. 2 (2008): 467-98.

3 Dario REI, «Note sul concetto di 'religione popolare'» *Lares* 40, no. 2/4 (1974): 265-280.

termine *folk* così come esso è impiegato dai curatori del volume in questione. Per questa ragione, non impiegherò l'espressione *religioni popolari* come sinonimo di *folk religions*, che essi stessi impiegano ponendolo in relazione di complementarità al concetto di *world religions*.

Il volume si apre appunto con un'esplorazione del concetto di *folk religions*, analizzato tenendo bene a mente il contributo di Leonard Primiano⁴ sullo studio delle *religioni vernacolari*. Il punto di partenza è l'analisi di pratiche ed idee religiose non necessariamente condivise, ed anzi a volte apertamente eterodosse, incentrate sulla relazione tra esseri umani ed entità non-umane di diverso tipo. Tale relazione, a cui sono collegati alcuni temi fondamentali (salute, benessere, prosperità, fortuna, etc.) della vita quotidiana delle persone, è sovente incentrata sulla possessione, che rende possibile il contatto tra il mondo visibile e quello solitamente invisibile degli agenti non-umani. Il tema della possessione si presta molto bene ad introdurre il tema che un tempo si sarebbe detto della *religiosità popolare* in quanto, tradizionalmente, essa poteva essere considerata l'epitome di tutte quelle pratiche che la cosiddetta *grande tradizione*⁵ con le sue gerarchie ecclesiastiche, le sue complesse liturgie, le sue raffinate elucubrazioni teologico-filosofiche, considera proprie delle fasce sociali culturalmente più arretrate. Detto in termini gramsciani, si sarebbe trattato del mai colmato divario tra egemonici e subalterni.

E tuttavia, gli ambiti illustrati nei diversi contributi che compongono questo volume rifuggono da una simile teorizzazione. Tale distinzione poteva, o può, ancora forse trovare applicazione in alcuni ambiti, ma certo è senz'altro sempre più difficile adottare un criterio così nettamente dicotomico per analizzare le società contemporanee: anche restando nel sub-continente indiano, e persino nell'ambito dell'ortodossia, noi troviamo la possessione ben presente anche al culmine dell'iper-verticistica gerarchia del buddhismo tibetano, nella figura dell'oracolo di stato che ha il compito di consigliare il Dalai Lama nei momenti cruciali; oppure nel complesso mistero rituale che legava i sovrani del Nepal alla dea Taleju, la quale si incarna – nel senso letterale – di volta in volta nel corpo vivente della Kumari, e che, dopo la caduta della monarchia, elargisce

4 Leonard N. PRIMIANO, «Vernacular religion and the search for method in religious folklife», *Western Folklore* 54, no. 1 (1995): 37-56.

5 Robert REDFIELD, «The social organization of tradition», *The Journal of Asian Studies* 15, no. 1 (1955): 13-21.

la sua protezione, *mutatis mutandis*, al Primo Ministro e allo stato repubblicano. Ne consegue che la possessione non è necessariamente solo “popolare”.

E oltretutto, proprio su questo si appunta l'idea di base che riconsidera il termine *folk* nel campo degli studi sulle religioni. Il primo passo, ci dicono i curatori, consiste nel rovesciare la prospettiva di Redfield: la *piccola tradizione* è sempre stata più grande della *grande tradizione*. Semplicemente si basava su differenti fonti di autorità. E aveva al centro l'interesse per le preoccupazioni quotidiane, e non per la soteriologia. Ne consegue che lo studioso di *folk religions* è attento, e interessato, alla fluidità delle situazioni e delle interpretazioni, che si distaccano dal testo sacro e dalle autorità tradizionali: più che di *folk religion*, i curatori parlano di *folk mode* (modalità folk) della vita religiosa (p. 8).

Inoltre, come già sottolineato da Primiano, la modalità *folk* non è ideologia e prassi dei gruppi non-elitari in opposizione o in parallelo alle autorità clericali, ma è anche a volte da queste ultime adoperata come una modalità addizionale: ogni volta che – sostiene Primiano – una figura autorevole dell'ortodossia spiega una scrittura adoperando un linguaggio vernacolare si viene a collocare in quell'area di confine tra ortoprassi e modalità *folk* (p.1). La persistenza stessa degli elementi *folk* testimonia della loro rilevanza, ancorché essi siano sovente oscurati, espunti o marginalizzati, in un tentativo di dare delle religioni una versione bonificata di tutti quegli elementi percepiti come controversi, o spuri. In questo senso, la religione *folk* non si rivela solo fluida e in grado di modificarsi in relazione ai diversi contesti locali, ma anche pronta ad accogliere ed integrare elementi di diversa provenienza. Allo stesso modo, nel vasto mare delle espressioni religiose vernacolari, possono trovare asilo anche pratiche alternative per relazionarsi al divino, per curarsi, per evitare la malasorte e via dicendo. La distribuzione di tali idee e pratiche, infine, si presenta trasversalmente nelle società in questione, travalicando i confini delle categorie di Gramsci o di Redfield.

Questa intrinseca varietà è ben rappresentata dalle varie sezioni del libro, che prendono in esame vari contesti. Un primo insieme di capitoli esplora la dialettica tra ortodossie ed elementi vernacolari, o folk, nel sub-continente indiano e in Egitto, mostrandoci cosa accade intorno ai limiti frastagliati di induismo, buddhismo e islam sunnita. La seconda sezione raccoglie invece alcuni capitoli incentrati sul culto delle divinità locali e degli spiriti in India, e sull'operato dei guaritori LGBTIQ+ in Africa, mettendo in evidenza come entità spirituali e pratiche rituali

che trovano poco o alcuno spazio all'interno delle rispettive ortodossie siano invece centrali nell'esperienza religiosa delle comunità in questione. La terza sezione è dedicata invece agli aspetti più marcatamente performativi: dai festival Sufi del Marocco, all'uso dei mantra in Tamil Nadu, dalle pratiche di divinazione buddhista in Cina ai rave neopagani dell'Europa Settentrionale, per finire poi con il trattamento dei corpi nel corso dei rituali funebri indiani a Trinidad. La quarta parte del libro torna sul tema della possessione, cui già si accennava nell'introduzione, qui declinato anche nei suoi elementi post-moderni: oltre ad un capitolo dedicato alle pratiche di possessione a Madurai (India), questa sezione include anche contributi sullo spiritismo, le credenze sugli UFO e il satanismo. L'ultima parte del volume è invece dedicata ai temi della guarigione e del benessere in relazione al culto di Wicca, allo yoga, e al ruolo della musica.

Attraverso le sue cinque sezioni, *Living Folk Religions* sviluppa alcuni temi costanti e vuole rimarcare l'importanza di queste esperienze religiose sottolineando quanto esse siano dinamiche anziché statiche, centrali per la vita religiosa, e non marginali, plasmate dal contesto locale ma interagenti anche con correnti globali. Uno dei maggiori punti di forza del volume è l'ampiezza dei contesti trattati e la varietà che ne arricchisce la prospettiva comparativa. I saggi spaziano attraverso continenti e tradizioni: dalle divinità dei villaggi indiani ai medium africani, dalle guarigioni dei nativi americani alle credenze ufologiche contemporanee. Il numero stesso degli autori, la molteplicità degli approcci, la ricchezza apportata dalle varie discipline tra loro complementari, contribuisce inoltre a creare un dialogo ricco e fecondo anche tra voci radicalmente diverse tra loro. Per stile, tono e contenuti, il volume è di certo di sicuro interesse per ricercatori e studenti che si avvicinino per la prima volta al tema delle *folk religions*. Occorre tuttavia anche segnalare alcune debolezze. In primo luogo, il volume presenta alcune disomogeneità: non vi è proporzione tra il numero dei contributi dedicati alle religioni del sub-continente indiano e le altre, il che inficia in qualche modo l'afflato comparatistico che il volume dichiara di voler perseguire. Diseguale è anche la qualità dei contributi, che, nonostante la ricchezza dei meri dati etnografici, oscilla tra capitoli metodologicamente e teoricamente solidi ad altri di taglio prevalentemente descrittivo. Tale distinzione si riflette anche nella diversità stilistica dei singoli capitoli, che sembrano mostrare anche una diversa conoscenza dei dibattiti teorici in corso sull'argomento.

In conclusione, *Living Folk Religions* si presenta come un'opera significativa e stimolante, capace di riportare al centro dell'analisi pratiche, rituali e idee che troppo spesso sono state marginalizzate in favore delle religioni istituzionali. La ricchezza delle aree geografiche affrontate, la varietà dei casi di studio e la pluralità degli approcci disciplinari rendono il volume uno strumento prezioso sia per comprendere la vitalità della religiosità vissuta, sia per mettere in discussione categorie interpretative consolidate. Se da un lato la disomogeneità dei contributi e l'eccessiva attenzione dedicata al sub-continente indiano possono indebolirne la coerenza complessiva, dall'altro l'ampiezza del panorama offerto e l'insistenza sulla fluidità delle forme religiose mostrano quanto il concetto stesso di *folk religion* sia dinamico e resistente a definizioni rigide. L'opera, pur considerando alcuni suoi limiti intrinseci, raggiunge dunque l'obiettivo di far emergere la religiosità quotidiana e vernacolare, nelle sue molteplici varianti, come una dimensione imprescindibile dell'esperienza umana, offrendo nuove prospettive per ripensare il rapporto tra ortodossia ed eterodossia, tra ortoprassi e performance individuale, tra sistemi dottrinali e vissuto quotidiano, tra tradizione e innovazione.

Davide TORRI
Sapienza Università di Roma
davide.torri@uniroma1.it

Chiara Ghidini, *Antichi e Uguali in dialogo: il Mediterraneo di Murakawa Kentarō e Toda Misato* (Napoli, Guida Editori, 2025), 218 pp., brossura, ISBN 979-12-5563-271-9, € 20.

Libro complesso, questo di Chiara Ghidini, intelligente, frutto di una riflessione matura, tanto denso che su ogni pagina si dovrebbe meditare. Nemmeno la scelta della casa editrice è casuale, perché Toda Misato (1933–2018), soggetto e oggetto della seconda parte del volume, nel 1988 vi pubblicò una sua opera dedicata al movimento e al pensiero anarchico (come si legge nell'Avvertenza a p. 7). L'altro personaggio, al centro della prima parte, è Murakawa Kentarō (1907–1991). Sono due intellettuali giapponesi del XX secolo, diversi per formazione e per scelte culturali, un filologo classico, storico della Grecia antica, e una ricercatrice, definita storica in opere enciclopediche, ma difficile da etichettare, e forse non cercava etichette. Non hanno mai avuto la ventura di incontrarsi, ma rivelano un legame intellettuale fondato su un'idea di conoscenza come forma di responsabilità, e su una pratica, il viaggio, quale dispositivo di trasformazione. Entrambi rifiutano la rigida separazione tra sapere accademico e vita vissuta, tra ambito disciplinare e testimonianza, tra fare ricerca ed essere-nel-mondo.

Programmatico è il titolo della prima parte: *Il Mediterraneo ritrovato. Classicità greco-romana e Giappone in Murakawa Kentarō*, che è la storia dell'incontro di Murakawa con la Grecia antica e più in generale con il mondo classico, vissuto «come strumento critico e civico». Lo studio del mondo greco ha infatti per fine la comprensione delle «tensioni che attraversano il presente» (p. 10). La formazione e lo sviluppo della democrazia ateniese, modello eccellente per ogni democrazia, la retorica politica, la filosofia di Platone e Aristotele, le *Storie* di Erodoto e la *Guerra del Peloponneso* di Tucidide (p. 34), erano per lui strumenti «per interrogare le condizioni del discorso pubblico contemporaneo e le forme della responsabilità collettiva» (p. 10).

Il primo capitolo (*Dalla "storia delle civiltà" ai dialoghi con la classicità greco-romana*, pp. 17-28) è lo spazio in cui si collocano riflessioni di ordine metodologico ineludibili per il «fare storia». E quale debba essere il ruolo della storia è desunto non a caso da un Rescritto imperiale giapponese del 1869, dove si affermava che «la storiografia è un rituale di Stato immortale e perenne». È un «riconoscimento formale della funzione politica e simbolica della scrittura della storia», che tuttavia pose gli intellettuali nipponici davanti a esigenze difficili da conciliare e che li spinse a cercare di realizzare «una storiografia strutturata secondo criteri

di scientificità allora dominanti in Europa». Ispirata all'illuminismo europeo, era una metodologia critica verso la storiografia tradizionale giapponese che nella sua elaborazione e rielaborazione di criteri storiografici, metteva in discussione lo stesso modo di intendere le fonti.

Il capitolo successivo (*Il "quinto movimento": l'eredità di Murakawa Kentarō*, pp. 29-38), vede Murakawa protagonista della propria storia intellettuale, guidato dal rigore metodologico ereditato e spinto da un raffinato approccio interdisciplinare. La sua non fu mai una ricerca isolata nel silenzio delle biblioteche, mentre la sua visione si perfezionò grazie all'incontro con antichisti europei come Moses Israel Finley, con il quale condivideva un approccio comparativo nello studio delle civiltà antiche (pp. 30-31). Confrontandosi anche con Paul Veyne, aspirava a chiarire fino a che punto il cittadino dell'antichità potesse essere considerato un soggetto politico fornito di *agency*, oppure se la sua condizione non fosse invece rigidamente determinata da vincoli normativi, culturali e sociali. Il «quinto movimento», che campeggia nel titolo, si riferisce a un'opera rimasta incompiuta, nelle intenzioni la *summa* del suo pensiero ideata come una sinfonia musicale in quattro movimenti, con un quinto, significativamente intitolato *Eco*, che pare «suggerire ... il riverbero dell'antico nel moderno» (p. 35).

Al centro dei suoi vasti interessi rimane comunque il «fare storia», problema cruciale del quarto capitolo (*Una Grecia inaspettatamente vicina: Murakawa tra memoria classica, critica contemporanea e coscienza planetaria*, pp. 39-53). Murakawa, infatti, sentiva «l'esigenza di recuperare una visione ... ampia e interrogativa della storia ... capace di parlare ... al presente» (p. 39). Due erano a suo dire i principi che dovrebbero «orientare ... ogni studioso». Il primo principio prevedeva che anche indagando epoche antiche fosse indispensabile tenere uno sguardo sulla contemporaneità. Il secondo principio riguardava «la necessità di adottare una prospettiva "planetaria" ... confrontando le proprie riflessioni con il movimento globale della storia e della cultura» (pp. 40-41). Il confronto tra l'antica Grecia e l'antico Giappone, allora, non si riduceva alla semplice ricerca di somiglianze superficiali, ma si presentava «come una meditazione sui modi molteplici in cui l'essere umano ... ha costruito forme di convivenza, ha dato senso alla natura, ha concepito il rapporto tra visibile e invisibile» (p. 42), dove il politeismo gode di una posizione privilegiata.

Nel quarto capitolo (*Saperi in transito. Il Mediterraneo tra antichità e presente nel diario di Murakawa*, pp. 55-88) è lo storico in persona a

parlare, in forma epistolare, di sé e delle sue impressioni e dei suoi incontri con l'antichità greca nelle *Lettere dal Mediterraneo*. È il testo più interessante, nato come diario personale. Impossibile anche solo riassumere queste pagine, costellate di incontri, di riflessioni e di descrizioni. Pare quasi che il viaggio sia stato organizzato dalla stessa A. Nelle sue riflessioni sulla storia del Mediterraneo, Murakawa considera il rapporto tra memoria storica, percezione estetica e dimensione culturale dei luoghi e rileva il ruolo dei processi simbolici nella formazione di un sapere globale. Alla fine dalla sua visione comparativa emerge un Mediterraneo «spazio-mondo mobile», attraversato dai viaggi, a partire dal *Nostos* per eccellenza. Pare quasi un mare che varca i propri ὅποι o i propri πέματα, e «si trasforma in uno spazio di memoria transculturale» (p. 87).

L'ultimo capitolo (*Oltre la celebrazione: le Olimpiadi di Tokyo e il nuovo ellenismo*, pp. 89-92), che si rivela una elegante conclusione dell'itinerario di Murakawa, riprende le domande e la problematizzazione con cui lo storico nipponico si poneva di fronte al «fare storia». Dal suo punto di vista «gli eventi storici si rigenerano nell'atto stesso dell'interrogarsi sul presente», perché la storia non è «una raccolta di dati inerti, ma si rinnova ogni volta che viene riletta alla luce delle domande e delle inquietudini contemporanee». Perciò le Olimpiadi di Tokyo del 1964 assumono un valore emblematico per Murakawa, perché gli si rivelano «una espressione simbolica della capacità di una società di rielaborare creativamente il proprio rapporto con la memoria storica» (pp. 90-91).

Della seconda parte (*Verso Sud: Toda Misato, una "Malatestiana Zen"*) protagonista è una ricercatrice, una storica; cambiano gli oggetti, entrano in gioco le teorie anarchiche italiane, non cambia lo scenario, sempre il Mediterraneo. Ed è sempre un viaggio, quello di Toda, e vi è un problema comune, la convivenza, esaminato come costruzione storica da Murakawa e da Toda come strumento per realizzare uguaglianza e libertà fino a farne nascere la pace. Anche *Dharma, zen e anarchia* (pp. 99-108), primo capitolo di questa parte, si apre con uno sguardo al passato, all'«apertura del paese» tra XIX e primo decennio del XX secolo, voluta dalle potenze occidentali, che ne ha accelerato il processo di modernizzazione ma favorito la nascita di turbolenze sociali. Esplosi all'epoca della Restaurazione Meiji, questi moti sono «una rivoluzione totale e radicale ... che apre la via alla possibilità di una società cooperativa fondata sul mutuo appoggio» (p. 99), rivoluzione alla quale succedono movimenti che si organizzano nell'anarco-sindacalismo. Alcuni intellettuali fanno circolare l'idea di una rivoluzione attiva nel quotidiano, tracciando i con-

torni di «una modernità cooperativa e decentralizzata che, pur ostacolata... si configura come una concreta alternativa sociale e politica» (p. 100). Entro queste dinamiche politiche e sociali si segnalano non poche figure femminili che rifiutano la marginalizzazione delle donne e che hanno talora pagato con la vita il prezzo delle loro idee. Si sviluppano del pari anche esperienze individuali, «ispirate sia dal buddhismo che dall'anarchismo» (p. 101). Queste esperienze plasmano anche Toda Misato, «intellettuale di straordinaria versatilità e ponte tra la cultura giapponese e il mondo mediterraneo» (p. 103). Ancora il Mediterraneo, dunque, e poi Napoli, dove si trasferisce per indagare le radici intellettuali del Risorgimento italiano. Rientrata in Giappone va a dirigere il Centro di Studi su Errico Malatesta, sul quale nel 1988 pubblica in italiano una monografia (*Errico Malatesta: da Mazzini a Bakunin*, Guida editori). Legata all'anarchismo internazionale, affina la sua idea di anarchia e nel 1997, pubblica *L'anarchismo come metodo di pace*. «Il metodo di Toda» trova «un naturale corrispettivo nelle pratiche zen. La meditazione si configura come esercizio quotidiano di presenza che dissolve le gerarchie interiori e le distinzioni tra sé e l'altro, mentre la rinuncia a qualsiasi finalismo ricongiunge l'individuo al fluire immediato della realtà» (p. 106). Nella convivenza ogni essere umano è corresponsabile dell'altro e ogni gesto di solidarietà contribuisce a creare un ordine senza padroni.

Il capitolo dedicato a *L'anarchismo di Proudhon, Bakunin e Cafiero* (pp. 109-29), benché di transizione, è comunque necessario per capire gli sviluppi dell'anarchismo e in particolare dell'anarchismo di Toda, esito di un approfondito esame critico degli artefici dell'anarchismo medesimo. Dunque, Toda traccia una storia che parte da lontano, dalla Rivoluzione francese, «atto fondativo della "modernità" europea». Ma dalla Rivoluzione sorse uno Stato-nazione che aveva concentrato il potere in un governo centrale, sviluppando, «sotto la guida della borghesia, il capitalismo... in stretta sinergia con le istituzioni politiche» (p. 109). Gli esiti della Rivoluzione si rivelano dunque un fallimento, scandito dall'esplosione di forti tensioni sociali. Molte pagine dedica Toda al pensiero di Proudhon, di Bakunin e dell'italiano Carlo Cafiero, che scrive un *Compendio del Capitale di Karl Marx*. È un capitolo di transizione, che ha il compito di preparare l'incontro di Toda Misato con Errico Malatesta (1853-1932), nel terzo capitolo (*L'amore per l'anarchismo e l'anarchismo dell'amore: Toda Misato ed Errico Malatesta*, pp. 131-47). È un incontro intellettuale che avviene nel 1971, mentre Toda ascolta la lettura della traduzione del dialogo *Fra contadini* di Malatesta, testo che

l'affascina profondamente. Da qui inizia la storia di Errico Malatesta, che era conosciuto in Giappone per i suoi scritti e per le persecuzioni subite dai fascisti. Egli fa sua e approfondisce l'eredità bakuniana, mettendo a confronto l'anarchismo con le sfide derivate dall'imperialismo, dalla colonizzazione, dalla I Guerra mondiale e dall'era fascista. Critico nei confronti del sistema politico parlamentare, a questo contrappone «un'organizzazione federativa dal basso, fondata sull'etica della libertà, sulla lotta sociale e sulla solidarietà ... per realizzare già nel presente i principi di libertà, uguaglianza e fratellanza» (p. 133). Si entra così nel complesso dei principi anarchici rielaborati da Malatesta, in una ricostruzione che consente a Toda di scoprire cosa significasse per lui essere anarchici, ricostruzione che è «un gesto politico e intellettuale che mira a rinnovare ... l'impegno per una società plurale e non gerarchica» (p. 141), fondata sulla solidarietà, sul mutualismo e sulla cooperazione volontaria.

Napoli come archivio vivo (pp. 149-58) è il titolo del quarto capitolo, dove è narrato il suo incontro con Napoli e con gli archivi e le biblioteche. Nella sua storicizzazione Napoli non è solo una «città del passato ma anche» un «laboratorio pulsante di vita nel presente» (p. 150). Come descrive la città così descrive la Biblioteca Nazionale e l'Archivio di stato, che si rivela «un luogo di dialogo, in cui la dimensione documentaria e l'esperienza vissuta s'intrecciano» (p. 158).

Nel quinto capitolo (*La politica come teatro e l'estetica come arma: Toda contro il fascismo*, pp. 159-68), il «fare storia» insorge in modo impellente quando Toda si pone il problema dell'insegnamento della storia contemporanea dell'Europa meridionale, che per lei «implica l'assunzione di una responsabilità storica ed etica profonda», necessaria per «trasmettere alle nuove generazioni la memoria del fascismo italiano e della guerra civile spagnola» (p. 159), mentre scompaiono i testimoni oculari. Il racconto dei fatti per educare «deve ... farsi interrogazione etica sul destino dell'umanità e sull'ombra sempre presente della barbarie» (pp. 159-60), vedendo in quest'ottica uno strumento pedagogico e una testimonianza di antifascismo nel *Diario partigiano* (1943-1945) di Ada Gobetti (1902-1968), tradotto in giapponese da Toda medesima.

Anarchia come metodo, pace come orizzonte (pp. 169-74) è il sesto capitolo. La pace è l'orizzonte concreto da guadagnare e il metodo è appunto l'anarchia; per realizzarli Toda si appella al passato, alla lezione del maestro zen *sotō Dōgen zenji* (1200-1253), nella quale ravvisa «il paradigma ontologico di ogni pratica liberatoria». Attuando la Via del Buddha, «l'essere umano unisce in un unico gesto la pienezza di tutti i

gesti possibili» (p. 169). Sulla scorta di questa intuizione, l'anarchismo non è solo dottrina politica, ma prassi ontologica e cosmologica che libera gli esseri senzienti dall'intera rete di relazioni oppressive. A sua volta l'anarchismo vuole essere un metodo per costruire «un ordine sociale privo di dominio», dove la libertà di ciascun essere «non subisce mai alcuna violazione e in cui la vita collettiva si fonda esclusivamente sul mutuo accordo anziché su un'imposizione verticale» (pp. 169-70).).

Convivenza e anarchia: la visione decoloniale di Toda Misato tra Europa, Asia e America latina (pp. 175-91) è forse uno dei capitoli più propositivi e dinamici, dove il «fare storia» si rivela uno strumento formativo. Toda, con il suo contributo alla critica della modernità europea, della questione coloniale e del pensiero politico meridionalista, è testimone del dialogo intellettuale tra Asia ed Europa nella seconda metà del Novecento. Rilegge Antonio Gramsci, ricostruisce la genealogia dell'eurocentrismo moderno, al quale oppone il principio della convivenza, già presente in Murakawa. Questo principio sta al centro di una razionalità relazionale che opera su più registri, investendo anche la dimensione ecologica in un paradigma che «valorizza la differenza e respinge tanto l'uniformazione quanto la supremazia» (p. 177). Toda inaugura una prospettiva che è insieme decoloniale e antipatriarcale, oltre ogni confine disciplinare. L'ecologia è un orizzonte culturale e spirituale che rielabora gli impulsi originari del buddhismo, del cristianesimo e dell'anarchismo ottocentesco. In quest'ottica «abbattere un albero significa distruggere "il tempo accumulato" al suo interno ... un bombardamento», ovunque sia, «azzerà interi sedimenti di storia civile stratificati nei millenni». Si aprono allora «prospettive interpretative che concepiscono la vita come un flusso continuo di relazioni e potenzialità, il cui pieno dispiegamento rappresenta la sfida primaria di ogni ricerca impegnata nella riduzione della violenza» (p.181).

Zen, counseling e anarchia (pp. 193-99) è l'ultimo capitolo di questa avvincente narrazione storica, intrisa di oggetti e di insorgenze metodologiche. Avevamo già visto come la storia dell'anarchismo narrata da Toda avesse fatto emergere un carattere relazionale dell'anarchismo medesimo, quando, da teoria si faceva pratica. L'associazione tra buddhismo zen e *counseling* sin dalle prime righe è offerta al lettore non solo per il suo valore metodologico, ma come modello eccellente di pratica relazionale fondata sull'ascolto, sulla reciprocità e sulla possibilità di una trasformazione condivisa. Toda dunque sposta la storia dell'anarchismo su un piano terapeutico, estendendo il binomio «zen e

counseling» alla formula «zen, *counseling* ed *empowerment*», il quale non è un banale recupero di potere individuale, bensì un processo «collettivo di riappropriazione del linguaggio, del vissuto e della capacità di incidere sulle condizioni materiali e simboliche dell'oppressione», divenendo così un luogo etico e politico.

È difficile ora concludere questa limitata esposizione con parole migliori di quelle usate dall'A. nell'*Epilogo* (pp. 211-14), né so dire se ho reso giustizia a questo libro intellettualmente affascinante, che conduce attraverso un Mediterraneo vivo, abitato dalla Storia, visto grazie allo sguardo acuto di due giapponesi, un uomo e una donna, appartenenti a generazioni diverse e che mai si sono incontrati, entrambi ostili agli steccati disciplinari, frutto di un sapere artificiale, e legati da una parola, convivenza, e da una visione del mondo senza conflitti. Espressione di un impegno civile, questo è il messaggio che *Antichi e Uguali* veicola e mi piace dividerlo.

Paolo SCARPI
Università degli Studi di Padova
paolo.scarpi@unipd.it

Audrey Truschke, *India: 5,000 Years of History on the Subcontinent* (Princeton: Princeton University Press, 2025), 712 pp., Hardback, ISBN 9780691221229, \$39.95/£35.00.

Audrey Truschke, di cui si conoscono e si apprezzano i precedenti lavori¹ nonché l'opera di attivista impegnata nell'ambito della libertà di espressione accademica, si conferma con questo volume una studiosa attenta e appassionata dell'Asia meridionale che riesce qui ad offrire una pregevole sintesi dei maggiori eventi storici che hanno caratterizzato il subcontinente indiano, spesso offrendo anche spunti innovativi e prospettive inedite. Nel fare ciò, l'autrice si discosta dalla tendenza a leggere l'India come una realtà immutabile – come è spesso percepita – ma sottolinea la dinamicità della storia del subcontinente e illustra come molto di quello che si suppone di conoscere, altro non è se non un “mito”.

A dispetto della mole imponente del volume, oltre 700 pagine, non è ovviamente stato possibile includere tutto. Il caso del *Rāmāyaṇa* e del tantrismo,² ma anche la paucità di informazioni sul sikhismo³ e sulle minoranze religiose in genere,⁴ sono alcuni tra gli aspetti la cui mancata o parziale trattazione è particolarmente sentita. L'autrice riferisce una scelta di metodo: lasciare maggior spazio a narrative fino ad oggi marginali (zzate) o a eventi che restituiscono un respiro più ampio e globalizzante della storia culturale indiana (p. 512). Ci riferiamo al ruolo delle classi inferiori e ai dalit, alle donne e a una cospicua porzione di storia indiana legata alle vicende delle realtà politiche “meridionali” (la

1 Audrey TRUSCHKE, *Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial King* (Stanford: Stanford University Press, 2017) e EAD., *The Language of History: Sanskrit Narratives of Indo-Muslim Rule* (New York: Columbia University Press, 2021).

2 Il non aver affrontato la questione del tantrismo è a nostro avviso un aspetto che trascende la mera questione filosofica, rituale e mitologica. Studi recenti hanno dimostrato come la cultura tantrica abbia di fatto permeato e plasmato il mondo culturale ma anche politico indiano. Si veda, ad esempio: Mark GESLANI, *Rites of the God-King: Śānti, Orthopraxy, and Ritual Change in Early Hinduism*. Oxford Ritual Studies (Oxford: Oxford University Press, 2018); la terza parte (“Religion, the State, and Social History”) in Dominic GOODALL, Shaman HATLEY, Harunaga ISAACSON, e Srilata RAMAN, a c. di. *Śaivism and the Tantric Traditions: Essays in Honour of Alexis G.J.S. Sanderson*. Gonda Indological Studies, Volume 22 (Leiden: Brill, 2020), pp. 217-345.

3 Incluso l'irredentismo sikh, l'Operazione Bluestar e i moti che causarono i bagni di sangue di cui i Sikh furono vittime nel 1984 (p. 476).

4 Parsi, ebrei, cristiani, ecc.

cultura dravidica). Al proposito, riteniamo che Truschke abbia saputo valorizzare le proprie scelte producendo una monografia a tratti provocatoria che irrompe nel panorama dei manuali sulla storia dell'India come qualcosa di indubbiamente stimolante. Inoltre, come suggerito dall'autrice (p. 512), ci si aspetta che questo non sia l'unico libro di storia dell'India che uno studente andrà a leggere.

India è un prodotto scritto e pensato per neofiti, e perché docenti come lo scrivente possano usarlo come testo di riferimento in corsi *undergraduate*. La suddivisione in capitoli tematici ci pare convincente e apprezziamo particolarmente come questa sia pensata in modo da riflettere una periodizzazione interna che evidenzia fattori importanti quali la storia politica e linguistica del subcontinente. Proprio per il suo livello di generalismo, è estremamente difficile che un *postgraduate student* o un ricercatore ricorra al volume in questione se non per trovare rapide conferme relative ai maggiori fatti storici. Se questo approccio porta a necessarie quanto ragionevoli semplificazioni, in altri casi ci pare che la proverbiale asticella sia stata abbassata in un modo che riteniamo non dovrebbe trovar spazio in un volume scritto e pensato per la didattica universitaria.

In primo luogo, si nota l'ormai consueta abdicazione all'uso dei segni diacritici. Prendiamo atto che lo studio delle lingue è sempre meno popolare in contesti accademici ma rinunciare ad una traslitterazione scientifica impoverisce l'opera e depriva gli studenti di un mezzo ma anche di uno stimolo. Nel Glossario (pp. 515-533), l'autrice identifica una serie di parole e concetti chiave la cui elucidazione può essere utile a quanti manchino di una preparazione specifica nell'ambito della storia del Sud Asia. Vi sono tuttavia alcuni esempi che non rendono giustizia a quello che riteniamo dovrebbe essere un livello accettabile di cultura media. Si veda, ad esempio, la definizione di termini che sono semplici parole inglesi senza nessun caratterizzazione "indiana": asceticism, baptism, colonialism, Indian Ocean, inscription. In alcuni casi, la definizione è ambigua, e confonde più che chiarire (e.g. "Occident": The West", "Orient: The East"). In altri, la spiegazione non rende giustizia alla magnitudine del termine (e.g. ayurveda: "pseudoscientific medical tradition that often cites Sanskrit texts") o vi è una non necessaria caratterizzazione di genere (e.g. theris ma non theras). Cogliamo inoltre l'occasione per segnalare come il non rispettare la pratica consolidata di ricorre al corsivo per i nomi comuni in lingue straniere generi ambiguità, soprattutto quando a sostantivi in sanscrito, pali, persiano, hindi, ecc. è aggiunta la "(-e)s" del

plurale in inglese. In breve, scrivere “the four *varṇas*” piuttosto che “the four *varnas*” ha un suo vantaggio didattico.

Al di là di questi appunti di natura tecnica, il libro è estremamente ben scritto e riteniamo che possa essere uno strumento di grande utilità anche presso coorti di studenti non anglofoni. Il bisogno di includere non solo la storia dell’India ma le ragioni e le ripercussioni di tale storia (e storie) in Asia e nel resto del mondo attraverso i millenni non è un esercizio retorico. La necessità di operare in un contesto di storia globale è affrontata da Truschke con acume e senso pratico. Se il titolo del volume rimanda a una storia geolocalizzata (*History on the Subcontinent*), il dipanarsi degli eventi e l’analisi ad essi associata trascende i limiti geografici delle regioni dell’Asia meridionale. Nel testo l’India – intesa come regione storica – è posta in relazione al Medio Oriente antico e al mondo classico, alla Persia e alla Cina, al sud-est asiatico e all’Africa, all’Europa, agli Stati Uniti e al Canada.

Diversamente, riteniamo talvolta problematica la scelta di escludere fonti secondarie di grande rilievo nella nota comprensiva di “Further Reading” alla fine di ogni capitolo, peraltro un’ottima idea da un punto di vista pedagogico. È il caso dei lavori di Famer-Sproat-Witzel e Parpola nel capitolo 1 (*Indus Valley Civilization, 2600–1900 BCE*) che, pur menzionati in diverse note, scompaiono nella sezione degli approfondimenti bibliografici. Un altro esempio che salta agli occhi è la trattazione degli Ājīvika, che si ferma al pur meritevole ma ormai datato lavoro di Artur Basham (1951), che l’autrice ritiene l’unico ad aver trattato l’argomento in modo esaustivo ignorando così la pregevole e innovativa monografia di Piotr Balcerowicz.⁵ Ugualmente rimarchevole è l’assenza nel Capitolo 17 della recente opera sulla Compagnia delle Indie Orientali di William Dalrymple, che forse paga lo scotto di essere uno storico non accademico.⁶ Più in generale, le note sono insoddisfacenti perché rimandano quasi sempre ad una sola fonte, spesso ripetuta in sequenza, dunque limitando la possibilità di maggiori approfondimenti, e perché la scelta editoriale di raccoglierle a fine volume ne rende la navigazione semplicemente frustrante. A ciò si aggiunga il fatto che il rimando alle

5 PIOTR BALCEROWICZ, *Early Asceticism in India: Ājīvikism and Jainism*. Routledge advances in Jaina studies (London: Routledge, 2016).

6 WILLIAM DALRYMPLE, *Anarchia: l’inarrestabile ascesa della Compagnia delle Indie Orientali* (Milano: Adelphi, 2022).

pagine di riferimento non è sempre corretto, un vizio che non ci si aspetterebbe da una University Press come quella che ha curato il volume in questione⁷ al cui disattento operato si attribuisce anche l'erronea stampa di una mappa (p. 158).

Nel corso di un'opera così ampia è inevitabile che si riscontrino inesattezze o criticità. Di seguito andremo a segnalare solo quanto ha destato in noi maggior disappunto.

Il primo capitolo, dedicato alla Civiltà dell'Indo, parrebbe propendere per un'interpretazione dei glifi incisi su sigilli e cilindri rinvenuti in città quali Mohejo Daro, Harappa, Dholavira, Lakhanjo Daro, ecc. come un sistema di scrittura che l'autrice chiama con una certa leggerezza "the Indus script" (pp. 8, 10-13, 15). Tale tesi in realtà non è affatto conclusiva e, stando uno studio⁸ cui Truschke non pare dare il giusto peso, tali segni tutto sarebbero fuorché un sistema di scrittura.

Nel secondo, decisamente troppo breve, capitolo sulla cultura vedica, i clan *dāsa* e *dasyu* sono definiti, senza alcuna spiegazione, "autoctoni" (p. 22). Il dibattito sulla questione è ancora aperto e manca di sufficiente problematizzazione. Diversamente, è a dir poco semplicistico lo schema che illustra le quattro caste (p. 26) in cui peraltro compaiono, al di fuori della società vedica, i dalit. Non solo è bene ricordare che RV x.90, la prima fonte a menzionare una suddivisione in stati sociali (c. 1000 a.C.), non fa alcun riferimento agli "intoccabili", ma bisognerebbe tener presente che al di fuori del x *maṇḍala* la partizione sociale non compare, o non sembra essere una preoccupazione dei *ṛṣi* vedici.⁹ Il capitolo successivo, che inserisce la questione della rinuncia e della nascita del monachesimo nell'ambito della seconda urbanizzazione, trascura un aspetto estremamente significativo, ovvero la nascita della filosofia sistematica in India. Se da un lato apprezziamo l'operazione di Truschke, che sceglie di schierarsi contro una prassi che ha relegato l'India ad un susseguirsi di epoche "religiose" (p. 509), dall'altro si ritiene che una maggiore attenzione alle ragioni storiche e ai contesti in cui sono nate e si sono svi-

7 Ad esempio, le "note dalle pp. 122-130" partono dalla nota 30 mentre nel testo la prima nota di p. 122 è la 25.

8 Steve FARMER, Richard SPROAT, e Michael WITZEL, «The Collapse of the Indus-Script Thesis: The Myth of a Literate Harappan Civilization», *Electronic Journal of Vedic Studies* 11, no. 2 (2004): 19–57. <https://doi.org/10.11588/EJVS.2004.2.620>.

9 Un possibile antecedente potrebbe trovarsi in RV VIII.35.16-18.

luppate le prime correnti filosofiche (e.g. il buddismo sarvāstivāda ma anche i *śaḍdarśana* di derivazione brahmanica) avrebbe potuto restituire al discorso una maggiore apertura.¹⁰ Sempre nello stesso capitolo, ci pare inesatto da un punto di vista storico riferirsi a Mahāvīra e Gautama come “the founders of Jainism and Buddhism” (p. 44), soprattutto nel primo caso. Apprezziamo molto l’inserimento di aspetti delle tradizioni śramaniche delle origini come i canti delle *theri* (monache), un luminoso esempio di letteratura devozionale e religiosa femminile composti all’indomani della morte del Buddha.

Tra il terzo e il quarto capitolo, vi sono alcune inesattezze circa il *Mahābhārata*. Innanzitutto, il testo epico non è stato scritto (“written down”, p. 58) nei secoli successivi alla morte di Aśoka. Sappiamo infatti che dopo secoli di composizione e recitazione orale a partire dal 400 a.C. circa, il testo è stato messo per iscritto solo tra il 300 e il 450 d.C. in diverse varianti regionali. Inoltre, si tratta di un’opera che – volendo riassumerne il nocciolo – disquisisce su ciò che è giusto (*dharma*) e ciò che è ingiusto (*adharma*), e le scelte dei protagonisti. La lettura dell’autrice che interpreta il testo come una disamina del perché i buoni facciano cose cattive (p. 75)¹¹ ci pare fuorviante. Altrettanto ingannevole è il riferimento al *Mahābhārata* come mito piuttosto che epos (p. 79).

Come anticipato, la trattazione estremamente limitata del *Rāmāyaṇa* è anch’essa problematica (pp. 110-112). Da un lato non si comprende perché questo sia discusso dopo il *Mahābhārata*, considerando che il testo è con tutta probabilità precedente e, anche da un punto di vista cronologico interno, si colloca in un’epoca cosmica anteriore. Inoltre, non siamo del tutto convinti dell’*intentio auctoris* attribuita a Vālmīki il quale, secondo Thruschke, avrebbe operato un’operazione di alterizzazione o demonizzazione dell’Altro nel rappresentare comunità straniere, diverse e nemiche come animali o mostri (p. 111).

Arriviamo a questo punto al XIX secolo. Qui l’autrice si riferisce ai moti del 1857 come “Sepoy Rebellion” (p. 315 e capitolo 8). La lettura più in voga al momento è quella di una “Prima guerra di indipendenza indiana”. Talmente popolare è diventata questa interpretazione che per-

10 Si veda, ad esempio: Richard SEAFORD, *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India: A Historical Comparison* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

11 Si veda anche p. 121, dove però l’autrice cita Olivelle.

sino le voci in hindi (१८५७ का प्रथम भारतीय स्वतंत्रता संग्राम) e in sanscrito (भारतस्य प्रथमस्वातन्त्र्यसङ्ग्राम) su Wikipedia la confermano. Sebbene la fonte in questione non sia uno strumento professionale per la ricerca storica, riflette ciononostante una tendenza dalle forti implicazioni politiche che, a nostro avviso, non può essere ignorata. Concordiamo pertanto con l'autrice che parlare di "Prima guerra di indipendenza indiana" è in un certo senso storico (p. 590, n. 46). Tuttavia, lo è nella stessa misura in cui è storico chiamare "Prima Guerra Mondiale" il conflitto del 1914-1918. Talvolta bisogna venire a patti con la vulgata, o per lo meno considerarla.

Il volume, di cui apprezziamo anche un sapiente uso di fonti primarie come strumento didattico per introdurre e, vogliamo sperarlo, incoraggiare giovani lettrici e lettori a familiarizzare con le lingue dell'India, termina con alcune pregevoli note metodologiche che, forse, sarebbe stato più utile spostare nell'introduzione. In particolare, Truschke riflette in modo critico sul concetto di storia nel mondo indiano, una realtà cosmopolita, multireligiosa, multiculturale e multilinguistica in perenne trasformazione. Nel fare ciò evidenzia seri problemi che accomunano manuali simili nelle intenzioni: la tendenza a esprimere la storia attraverso la religione, una prospettiva marcatamente settentrionalista dominata da materiali estrapolati da testi in sanscrito composti da un'élite maschile e, più in generale, l'assunto che gli indiani mancano del concetto di "storia". In tal senso, il volume rappresenta un significativo passo avanti per l'insegnamento e la divulgazione della storia del subcontinente indiano.

Fabrizio FERRARI
Università degli Studi di Padova
fabrizio.ferrari.1@unipd.it

Jonathan Z. Smith, *Una questione di classe. Saggi di introduzione alla storia delle religioni*, a cura di Luigi Walt, Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 32 (Brescia: Morcelliana, 2024), 480 pp., broccura, ISBN 978-88-372-3874-2, € 35, 00.

«There is no data for religion...»: pochi studiosi sono così platealmente legati a un loro *statement* come Jonathan Z. Smith. Che questo abbia anche a che fare con la musicalità di una sequenza che gira in *loop* come un *refrain*, può certo essere. Come tutti i *refrain*, «There is no data for religion...» ha percorso le sue strade, sganciandosi dalle parole che lo precedevano e lo seguivano. Bene così, naturalmente: capita alle formulazioni meglio congegnate. Ma bene anche che Luigi Walt lo ricollochi all'interno della mappa teorico-metodologica dello studioso statunitense: lo fa brillantemente in *Il signor Smith e l'ornitorinco*, l'introduzione ad alcuni dei saggi più rilevanti dell'autore americano raccolti, e per la prima volta tradotti in italiano, nel volume della collana «Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni» di Morcelliana.

Se l'iterazione accademico-rituale dello *statement* in questione ha contribuito a costruire «il culto di Smith», veicolandone l'icona a una *dimensione* di «implacabile 'decostruttore'» e campione della «dissoluzione 'postmoderna' degli studi accademici sulla religione» (p. 11), Walt ha il merito non soltanto di contestualizzare l'affermazione, ma di ricordarne l'esplicita postura *costruttiva*. Egli mette in risonanza

Non ci sono 'dati' per la religione. La religione è soltanto un prodotto dell'immaginazione degli studiosi. Sono gli studiosi a crearla per i loro scopi analitici, attraverso i loro atti immaginativi di comparazione e di generalizzazione. La religione non esiste all'infuori dell'accademia (p. 12)¹

con il modo in cui Smith stesso aveva scelto di autodefinirsi: «l'eticetta di storico» era quella con cui egli si sentiva maggiormente a proprio agio.² Il fatto che al centro dei suoi interessi vi fosse «la storia

1 Jonathan Z. SMITH, «Introduction», in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), p. xi.

2 ID., «Manna, Mana Everywhere and / ∩ /», in *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 2004), p. 117. Il contributo è stato tradotto in italiano nel volume da Sergio Botta con il titolo *Manna, ovunque*

delle rappresentazioni religiose» da una parte e «la storia delle concettualizzazioni accademiche sulla religione» dall'altra non alterava la sua «autodefinizione di base» (p. 11). Walt esorta, infatti, a non incorrere nell'errore – diffusissimo nella ricezione di Smith – di intendere il suo *statement* come una definizione di religione. Si tratta, al contrario, di una «meta-definizione»:

ciò che Smith intende definire non è la cosa-chiamata-religione, bensì l'operazione che facciamo ogni volta che definiamo qualcosa come "religione": utilizziamo cioè una categoria "di secondo grado", che ci aiuta a circoscrivere al suo interno – e perciò a *classificare* – un insieme eterogeneo di "dati, fenomeni, esperienze ed espressioni umane" (p. 30).

L'indagine storico-religiosa si iscrive all'interno di una pratica umanistica che si dà all'altezza del tentativo inesausto di «estendere i nostri orizzonti di intelligibilità» (p. 16)³: attraverso l'incessante sforzo di rendere familiare ciò che si presenta come estraneo, e di rendere estraneo ciò che è familiare, essa rende pensabile e analizzabile criticamente *l'impen-sato a partire dal quale pensiamo*, con l'effetto – là dove essa si realizza pienamente – di liberare dagli automatismi percettivi.

Qualcosa di accostabile a ciò cui – nella tradizione storico-religiosa italiana – richiama con accenti e posture naturalmente differenti sia Angelo Brelich – penso in particolare a *Perché storicismo e quale storicismo (nei nostri studi)?* – sia, soprattutto, Ernesto De Martino: la storia non soltanto come *res gestae* ma come *res gerendae*, come gesto di resistenza alla violenza epistemologica e politica del "già dato" e del "è sempre stato"; ma anche alla visione ingenuamente progressista e consolatoria della storia di fronte alla quale ha messo in guardia, in frangenti drammatici, con accenti di straordinaria attualità, Walter Benjamin in *Über den Begriff der Geschichte*.

Nell'impervio compito di presentare il pensiero «rapsodico» di Smith (p. 23), Walt fornisce del resto uno strumento indispensabile individuando nella traiettoria archeologica – in senso foucaultiano – la cifra

mana e / ∪ ∪, pp. 369-393.

3 ID., «The Introductory Course: Less Is Better», in *On Teaching Religion: Essays by Jonathan Z. Smith*, ed. Christopher I. LEHRICH (Oxford-New York: Oxford University Press, 2013), pp. 13-14.

peculiare dell'articolazione teorico-metodologica dell'intellettuale americano. Perché si possa dare ricerca storico-religiosa, ci sono due gesti che si implicano vicendevolmente, l'indagine del problema storico e quella delle condizioni che hanno permesso di individuarlo come tale:

Chiunque si occupi di religione, e in special modo lo storico delle religioni – affermava Smith –, è chiamato a riflettere in maniera instancabile su di sé: questo processo di autoriflessione costituisce la sua prima area di specializzazione, il suo più importante campo di studio (p. 189).

All'immagine latouriana del laboratorio, come spazio in cui si conducono esperimenti e si «costruiscono» risultati scientifici, allude del resto Walt nel descrivere le procedure analitiche di Smith. Si tratta di una metafora di straordinaria efficacia per poter ripensare oggi il ruolo della “storia” nella storia delle religioni: per evitare il rischio che l'invito all'autoriflessività di Smith si risolva in autocontemplazione ombelicale e per guadagnare, al contrario, una rinnovata consapevolezza politica delle condizioni di possibilità – o meno – di un determinato campo disciplinare, compreso il proprio.

Il testo di Walt è più di un'introduzione: rappresenta di fatto un primo saggio monografico su Smith pubblicato in Italia. Gli itinerari intellettuali dello studioso – basti pensare al rapporto complesso con Mircea Eliade – vengono messi in risonanza con quelli di altre figure chiave del pensiero storico, antropologico e storico-religioso, da Carlo Ginzburg a Ernesto De Martino, tanto da configurare una costellazione utile a riorientare la mappa storico-religiosa.

Questo è reso possibile – a mio parere – da un rapporto con la parola che è “scosso” di continuo, rendendo la scrittura elegante senza autocompiacimento, densa e chiara nello stesso tempo perché in conflitto con la lingua accademica del quotidiano.

Ed è reso possibile naturalmente dal lavoro corale che sostanzia tutto il volume, ricco dell'apporto delle diverse studiose e dei diversi studiosi che hanno tradotto, a partire dalle proprie sensibilità specialistiche e traiettorie intellettuali, i saggi smithiani: la squadra di “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” – Marianna Ferrara, Alessandro Saggioro e Sergio Botta, che al confronto tra la prospettiva di Smith e quella storico-religiosa italiana, in particolare di Dario Sabbatucci,

ha dedicato un saggio di grande interesse nel 2021⁴ –, Roberto Alciati, Luca Arcari, Marinella Ceravolo, Alfredo Damanti, Maria Dell'Isola, Emiliano Rubens Urciuoli.

I saggi sono stati selezionati, raccolti e tradotti in sezioni pensando alle tre operazioni qualificanti il lavoro di Smith, analizzate nell'introduzione – 1) rettificare; 2) ridescrivere; 3) tradurre –; arricchiti da preziosi apparati critici, essi complessivamente coprono un arco cronologico che va dal 1972 al 2004.

- a. Il primo blocco comprende contributi provenienti dal primo volume antologico *Map is not Territory* (1978) in cui Smith *rettifica* le teorie di James G. Frazer, di Mircea Eliade, di Lucien Lévy Bruhl e di Adolf A. Jensen: *When the Bough Breaks*, tradotto da M. Ferrara; *The Wobbling Pivot*, tradotto da R. Alciati e L. Walt (citazioni fuori testo e nota finale); *I Am a Parrot (Red)*, tradotto da S. Botta e L. Walt (citazioni fuori testo e nota finale); il celeberrimo *Map is not Territory* tradotto da E. R. Urciuoli.
- b. Il secondo raccoglie saggi provenienti dalla seconda antologica *Imagining Religion* (1982): l'*Introduzione* alla raccolta, intitolata nel volume italiano *Non ci sono 'dati' per la religione*, tradotta da L. Walt; *In Comparison a Magic Dwells*, tradotto da A. Damanti; *Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon* tradotto da M. Ferrara e L. Walt; *The Devil in Mr Jones*, tradotto da M. Ceravolo.
- c. Il terzo e ultimo blocco presenta scritti della fase più matura del pensiero dell'autore, tratti dalla raccolta maggiore *Relating Religion* del 2004. Si tratta di *What a Difference a Difference Makes?*, tradotto da M. Dell'Isola e L. Walt (citazioni fuori testo); *On Comparison*, tradotto da L. Walt; *A Matter of Class: Taxonomies of Religion*, che dà il titolo al volume italiano, tradotto da L. Walt; *Religion, Religions, Religious*, tradotto da S. Botta; *The Topography of the Sacred*, tradotto da S. Botta; *Manna, Mana Everywhere and / \ /*, tradotto da A. Saggioro; *Here, There, and Anywhere*, tradotto da L. Arcari e L. Walt. In chiusura un piccolo gioiello, una storia yiddish che Smith raccontava a lezione ai suoi studenti, pubblicata con il titolo redazionale *Abe e il Faraone*.

4 Sergio BOTTA, «Tassonomie, pappagalli ed eroine mitiche: appunti per una comparazione critica intorno all'uso delle religioni indigene in Dario Sabbatucci e Jonathan Z. Smith», *Annali di Storia dell'Esegesi* 38, no. 2 (2021): 437-466.

Il volume è infine arricchito dall'*Appendice bibliografica Smithiana* curata da Walt e da un indice dei nomi che restituisce a colpo d'occhio la ricchezza dell'opera di Smith e il lavoro di grandissimo valore che le studiose e gli studiosi coinvolti hanno realizzato per consegnare al dibattito storico-religioso – come ricordano Sergio Botta e Alessandro Saggioro nella presentazione dell'opera – «un vero e proprio linguaggio smithiano in lingua italiana che potrà dare nuova linfa al dibattito storico-religioso» (p. 8).

A chi leggerà il volume, il compito di scoprire cosa ci stia a fare, nel titolo dell'introduzione e tra le pagine, l'ornitorinco...

Chiara CREMONESI
Università degli Studi di Padova
chiara.cremonesi@unipd.it

Carmine PISANO, *La religione dei Greci. Tra storia e antropologia* (Roma: Carocci editore – Studi Superiori, 2025), 163 pp., broccura, ISBN 9788829030538, € 17,00.

Il recente libro di Carmine Pisano va ad aggiungersi a un piccolo gruppo di testi in tutto o in parte dedicati alla religione greca antica, che dominano attualmente i programmi d'esame delle università italiane, come è risultato anche da una recente indagine promossa dalla Consulta Universitaria di Storia delle Religioni (CUSR).¹ Si tratta del *Manuale di storia delle religioni*,² pubblicato per le cure di Filoramo, Massenzio, Raveri e Scarpi (quest'ultimo autore della sezione dedicata a *Le religioni del mondo antico: i politeismi*) e oggetto di numerose riedizioni, e del libro *La religione in Grecia* di Ileana Chirassi Colombo.³ A questi due volumi, dovuti a studiosi italiani, si aggiungono due opere straniere, tradotte in italiano: *La religione greca* di Bruit Zaidman e Schmitt Pantel⁴ e *Religioni antiche*, opera collettanea curata da Borgeaud e Prescendi,⁵ di impostazione comparativa e quindi non centrata esclusivamente sul mondo greco.

Proponendo un nuovo modo di concepire il manuale come strumento di studio, il libro di Pisano intende arricchire il panorama degli studi già in essere, delineato sopra: risulta così di interesse non solo per specialisti, studiosi o semplici curiosi, ma anche in vista di un suo eventuale utilizzo nelle aule universitarie.

L'originalità dell'esperimento è ben espressa dal sottotitolo, che esplicita un obiettivo ambizioso: condurre uno studio sulla religione dei Greci "tra storia e antropologia", collocandosi al crocevia tra le due discipline. Se da una parte il pensiero corre a Vittorio Lanternari, che del connubio tra storia e antropologia fu un pioniere, al lettore curioso sorge spontaneo

1 Gruppo di lavoro composto da Angela Bernardo, Mariachiara Giorda, Emiliano R. Urciuoli, Luigi Walt, Michela Zago; risultati presentati in occasione del Convegno CUSR tenutosi a Firenze il 27.09.2024.

2 Giovanni FILORAMO, Marcello MASSENZIO, Massimo RAVERI, Paolo SCARPI, *Manuale di storia delle religioni* (Roma-Bari: Laterza, 1998).

3 Ileana CHIRASSI COLOMBO, *La religione in Grecia* (Roma-Bari: Laterza, 1983).

4 Louise BRUIT ZAIDMAN, Pauline SCHMITT PANTEL, *La religione greca* (Roma-Bari: Laterza, 1992; ed. orig. Paris: Colin, 1989).

5 Philippe BORGEAUD, Francesca PRESCENDI, a c. di, *Religioni antiche* (Roma: Carocci, 2011; ed. orig. Genève: Labor et Fides, 2008).

chiedersi come l'Autore gestirà tale connubio e in particolare con quale modo di fare storia l'indagine antropologica andrà a combinarsi: l'indagine storica *tout court*, la storia delle religioni oppure le “storie della tribù”, a cui si fa riferimento nelle pagine del libro, rilette dal di fuori tramite una comprensione exotopica, per dirla con Michail Bachtin? O altro ancora? Sarà utile ripercorrere la struttura e i contenuti del volume per cercare di fare chiarezza su questa, come su altre questioni.

L'intero libro è innervato da una tensione antropologica, dichiarata fin dall'*Introduzione*, il cui titolo recita “Come pensano i nativi” (pp. 9-12). Prende infatti le mosse da un curioso episodio occorso al capitano James Cook, che tra il 1778 e il 1779, durante la sua circumnavigazione dell'isola di Hawaii, fu identificato con Lono (*Orono*): nome di dio? Semplice appellativo di status? Da qui un breve *excursus* sulla nozione occidentale di dio, non esportabile e sovrapponibile altrove, come già aveva segnalato a suo tempo Raffaele Pettazzoni, e un confronto tra la lettura di Obeyesekere,⁶ ispirata alla *pidgin anthropology*, e quella proposta da Sahlins.⁷ E' proprio quest'ultima, per il suo “mettere al centro il discorso indigeno”, ad essere scelta dall'Autore come chiave di lettura anche della religione greca, con l'intenzione di costruire un manuale non tradizionale, in cui cronologia e topografia non dettino l'ordine degli argomenti, ma li percorrano trasversalmente: in questo modo i quattro grandi assi tematici, che costituiscono i quattro capitoli del libro, possono far trasparire la costante oscillazione tra realtà locale e dimensione panellenica. Quanto all'inclinazione per Sahlins, ci chiediamo se Pisano non voglia con ciò aderire, senza esplicitarlo, a una concezione della storia come cultura, strizzando l'occhio a un libro emblematico dell'antropologo statunitense.⁸

Il primo capitolo (*La religione secondo i Greci*, pp. 13-37) prende giustamente le mosse da una questione lessicale: quali termini greci siamo autorizzati a tradurre con “religione” e perché. L'impostazione di Pisano è prettamente durkheimiana: partendo dalla precedenza accordata a rappresentazioni e pratiche collettive, individua nella Grecia antica una

6 Gananath OBEYESEKERE, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

7 Marshall SAHLINS, *How “Natives” Think: About Captain Cook, For example* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1995).

8 Id., *Apologies to Thucydides* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004).

religione del fare, ispirata ad un'*ortoprassia* piuttosto che ad un'*ortodossia*. Di qui la peculiare nozione di *polis-religion*, applicabile al reticolare mondo delle città greche: un mondo in cui il pubblico non eclissa totalmente l'individuale e in cui si privilegia la componente umana nella gestione dei rapporti con il divino, sia in termini di iniziativa, sia in termini di mediazione e dinamiche di autorità. L'accento posto sul carattere performativo della religione greca non impedisce all'Autore di attuare una digressione sulla *mythología*, ossia le storie collettivamente condivise, attraverso le quali un gruppo si pensa: le "storie della tribù", per l'appunto, a cui si accennava prima. Si configura così un sapere condiviso da tutti i Greci, ma localmente declinato, così come oggetto di differenze topiche sono le normative che regolano la prassi rituale nei suoi più vari aspetti. Queste preziose considerazioni sembrano suggerire che Pisano, più che la "religione dei Greci", evocata nel titolo del volume, a ragione intenda trattare le "religioni dei Greci".

Il secondo capitolo (*Il divino al plurale*, pp. 39-74) consiste in un ampio affresco del pantheon greco, dalle prime attestazioni nella scrittura lineare B in contesto miceneo alla sua riformulazione successiva, in cui campeggia la *Teogonia* esiodea. In questo capitolo, come d'altronde in tutto il libro, è costante in filigrana l'eredità di autori come Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne: più che il *campo d'azione* delle divinità, vengono privilegiati il *modo d'intervento* nonché la *logica relazionale* messa in campo a seconda del contesto. Il tentativo di distinguere qualitativamente dèi, demoni ed eroi in ambito greco non può non terminare con uno sguardo sull'umano e sulle scarne antropogonie greche, ivi compresa l'autoctonia intesa come antropogonia civica.

Il terzo capitolo (*Il rito e la festa*, pp. 75-120) si apre sulla ritualità della parola parlata nelle forme della preghiera, della supplica e del giuramento in Grecia: tutte queste modalità comunicative presuppongono innanzitutto un'abile costruzione retorica per essere efficaci. Sul fronte invece della gestualità rituale, il sacrificio diventa luogo privilegiato di indagine; ne viene analizzata la grammatica rituale, così come subito dopo per la divinazione, con evidenti debiti nei confronti della già citata scuola francese. I cambiamenti o le conferme di status, ratificati e gestiti dalle *poleis*, sono discussi nei paragrafi conclusivi, relativi ai riti di passaggio e alle celebrazioni dei culti misterici e di altre feste, in particolare quelle riservate alle donne.

Il quarto e ultimo capitolo (*Ai margini della religione civica*, pp. 121-138) sposta il baricentro verso prodotti della religione greca marginali,

quando non antitetici, rispetto alla prospettiva istituzionale delle città: superstizione e *deisidaimonía*, ateismo e critica filosofica, processi per empietà, arti magiche e misteri orfico-dionisiaci. L'affermazione dell'Autore per cui «in Grecia, il concetto di “magia” nasce solo nel V secolo» (p. 131), pare però troppo perentoria e andrebbe ripensata, per esempio, alla luce di un noto frammento di Eraclito (fr. 22 B 14 D.-K.). Pur sollevando questioni di grande fascino, in questo capitolo sembra di percepire un taglio diverso rispetto ai precedenti: l'impronta è più spiccatamente letteraria e quasi antologica, anche nella scelta della bibliografia di riferimento (tra cui Guidorizzi, Collins, Graf). La lettura antropologica, altrove familiare all'Autore, è meno marcata, così come la discussione critica del concetto stesso di “magia” e del relativo lessico: entrambe dipendono principalmente dal pur ottimo lavoro di Cléo M. Carastro,⁹ a differenza dell'accurata analisi riservata invece nel primo capitolo al concetto di “religione”. In un'ottica storico-religiosa squisitamente italiana, avrebbe forse meritato un accenno il bell'articolo di Chirassi Colombo dedicato alle figure del *mágos* e della *pharmakís*, pur contenuto in un volume collettaneo presente in bibliografia,¹⁰ come anche qualcuno dei tanti lavori sulla magia antica e tardoantica pubblicati nelle ultime decadi (Crippa, Monaca, Scarpi, Sfameni Gasparro, Zago) o meno recenti, ma comunque imprescindibili (si pensi al volume *Magia* curato da Xella nel 1976 o alla prospettiva di Ernesto de Martino sul magico).¹¹ Questo capitolo ha il pregio di dare voce a prodotti della cultura greca generalmente esclusi dalla manualistica (come ad esempio le placche ossee, che testimoniano la presenza di gruppi orfici ad Olbia Pontica nel V sec. a.C.), come già avevano fatto a suo tempo Ileana Chirassi e Dario Sabbatucci.¹² L'ideazione dell'architettura generale del libro presenta quindi un tratto di

9 Marcello CARASTRO, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne* (Grenoble: Jérôme Millon, 2006).

10 Ileana CHIRASSI COLOMBO, «Il Magos e la Pharmakis. Excursus attraverso il lessico storico in ottica di genere», in *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, hrg. von C. BONNET, J. RUPKE, P. SCARPI (Stuttgart: Steiner, 2006), pp. 163-179.

11 Paolo XELLA, a c. di, *Magia. Studi di storia delle religioni in onore di Raffaella Garosi* (Roma: Bulzoni, 1976).

12 Ileana CHIRASSI COLOMBO, *La religione in Grecia*, cit., in particolare il cap. IV: “L'integrazione del diverso”; Dario SABBATUCCI, *Il misticismo greco*, postfazione di P. SCARPI (Torino: Bollati Boringhieri, 2006; l'Autore cita l'edizione del 1965).

originalità e riflette il tentativo di innovare, pur stabilendo un legame di continuità con alcuni lavori precedenti.

Il libro di Carmine Pisano è nel complesso ben strutturato e oggetto di una riflessione profonda e attenta sul mondo greco antico. L'organizzazione dei contenuti per aree tematiche, ben rappresentate dagli argomenti dei quattro capitoli, è a mio avviso un modo innovativo e promettente di riconsiderare il manuale, e nello specifico un manuale sui sistemi religiosi dei Greci antichi, che ben si presta ad essere utilizzato in sede universitaria e non solo. Sono ben riconoscibili due linee di pensiero, che guidano la costruzione del volume e attirano le simpatie dell'Autore: una di ispirazione franco-belga, erede della scuola francese di studi sul mondo antico di J.-P. Vernant, M. Detienne, N. Loraux, P. Vidal-Naquet, per citarne alcuni, di cui sono testimoni attualmente studiose variamente citate dall'Autore come V. Pirenne-Delforge, C. Bonnet, G. Pironti, e una italiana, riconducibile alla scuola senese di antropologia del mondo antico, che trova il suo maggior rappresentante in M. Bettini. È prevalentemente dai loro lavori che Pisano prende le mosse per mettere a fuoco la questione del politeismo greco.¹³

Il libro di Carmine Pisano presenta numerosi punti di forza e gli va riconosciuto l'indubbio merito di aver tentato di dare un importante contributo al rinnovamento della manualistica. Tale contributo non è da intendersi limitato allo studio della religione – o delle religioni – dei Greci, ma andrebbe a nostro parere collocato nel contesto più ampio della storia delle religioni. È quindi auspicabile che questa suo coraggioso e consapevole esperimento sia preso a modello da altri studiosi, anche al di là della specificità del mondo greco e oltre i confini dei politeismi antichi.

Michela ZAGO

Università degli Studi di Padova

michela.zago@unipd.it

13 Sulla questione, a nostro parere sarebbe stato utile integrare la prospettiva storico-religiosa di Angelo BRELICH, *Il politeismo*, a c. di M. MASSENZIO e A. ALESSANDRI, prefazione di MARC AUGÉ (Roma: Editori Riuniti, 2007) e di Dario SABBATUCCI, *Politeismo*, vol. 1, *Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto* (Roma: Bulzoni, 1998), in particolare quando l'Autore tratta la *Teogonia* di Esiodo (pp. 44-48) o quando introduce il mito di successione dinastica nel poema cosmogonico babilonese dell'*Enuma Elish* (p. 47).

Libri ricevuti

- Ernesto DE MARTINO, *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza*, a cura di Marcello Massenzio, Piccola Biblioteca Einaudi Nuova serie, Scienze religiose e antropologiche, 850 (Torino: Einaudi, 2025).
- Federico CASELLA, a c. di, *La saggezza dei "barbari". Esercizi spirituali tra filosofia greca e tradizioni orientali nel pensiero antico*, Mnemosyne, 12 (Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2025).
- R. Andrew CHESNUT, *Devoted to Death: Santa Muerte, the Skeleton Saint* (New York: Oxford University Press, 2025).
- Ryan G. DUNS, *Theology of Horror: The Hidden Depths of Popular Films* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2024).
- Massimo DI GIOACCHINO, *The Ruin of Souls: A Religious History of Italian Catholic Immigrants in the United States (1853-1921)* (Dallas: Bridwell Press, 2025).
- Rachel Z. FELDMAN, *Messianic Zionism in the Digital Age: Jews, Noahides, and the Third Temple Imaginary* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2024).
- Carlo FERRARI, *La renna di Ercole. Filologia e antropologia nell'opera di Karl Meuli*, Storie, 15 (Roma: Officina Libraria, 2025).
- Giuseppe FERRARO, *Il buddhismo indiano: storia di una tradizione filosofica*, Studi superiori, Filosofia 1437 (Roma: Carocci, 2024).
- Gavin D. FLOOD, *The Concept of Mind in Hindu Tantra*, Routledge Hindu Studies Series (London: Routledge, 2025).
- Marcello GHILARDI, *L'apparizione del senso. Estetica ed esperienza religiosa*, Rendere visibile, 3 (Napoli: Orthotes, 2025).
- Marcello GHILARDI, *Le lezioni invisibili. Per un pensiero critico dell'insegnamento universitario*, Eterotopie, 1050 (Milano-Udine: Mimesis, 2025).
- Patrick OLIVELLE. *Ashoka: Portrait of a Philosopher King* (New Haven: Yale University Press, 2024).
- Brandon R. GRAFIUS, John W. MOREHEAD. *The Oxford Handbook of Biblical Monsters* (New York: Oxford University Press, 2025).

- Rajbir Singh JUDGE, *Prophetic Maharaja: Loss, Sovereignty, and the Sikh Tradition in Colonial South Asia*, Religion, Culture, and Public Life (New York: Columbia University Press, 2024).
- Samantha KELLY, *Translating Faith: Ethiopian Pilgrims in Renaissance Rome*, I Tatti Studies in Italian Renaissance History (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2024).
- Nārāyaṇa, *Hitopadeśa*. Tradotto da Maria Luisa Gnoato (Torino: Einaudi, 2025).
- Sara LUCREZI, *Quirinus. Dalle origini a dopo la crisi* (Roma: Lithos, 2024).
- James P. MALLORY, *The Indo-Europeans Rediscovered. How a Scientific Revolution is Rewriting Their Story* (London: Thames & Hudson, 2025).
- Francesco MASSA, Maureen ATTALI, Caroline BRIDEL, Dario CELLAMARE, Gaetano SPAMPINATO, éd., avec la collaboration de Manté Lenkaityté OSTERMANN, *Religions et interactions religieuses dans l'empire romain tardo-antique. Outils et documents*, ReLAB (Basel: Schwabe Verlag, 2025).
- Claudio MORESCHINI, *Ermete Trismegisto. Dal tardoantico alla modernità*, Letteratura cristiana antica (Roma: Morcelliana, 2025).
- Jishnu SHANKAR (ed), अघोराचाःर्य कीनाराम? और उनका वविकसार | Aghor Master Kinaram and His Viveksār. अनुवाद एवं व्याख्या | Translation and Commentary. Maestri, testi e fonti d'Oriente (Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2025).
- Rafal K. STEPIEN, *Buddhism between Religion and Philosophy: Nāgārjuna and the Ethics of Emptiness* (New York: Oxford University Press, 2024).
- Arcangela TARABOTTI, *Inferno monacale*. A cura di Meredith K. Ray, Elissa Weaver, e Lynn Lara Westwater. Temi e testi 251 (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2025).
- Paola ROSSI, *Incantesimi d'amore. Il desiderio nell'India dell'Atharvaveda-Saṃhitā*, Biblioteca di studi sull'India 7 (Trezzano sul Naviglio: Unicopli, 2025).
- John T. SCOTT, *Rousseau's God: Theology, Religion, and the Natural Goodness of Man* (Chicago: The University of Chicago Press, 2023).
- Rachel M. WHEELER, *Radical Kinship. A Christian Ecospirituality* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 2024).
- Daniel RYNHOLD, Tyron Goldschmidt (eds), *The Routledge Companion to Jewish Philosophy*, Routledge Philosophy Companions (London: Routledge, 2025).

Simon YOUNG, Davide Ermacora (eds), *The Exeter Companion to Fairies, Nereids, Trolls and Other Social Supernatural Beings: European Traditions*, Exeter New Approaches to Legend, Folklore and Popular Belief (Exeter: University of Exeter Press, 2024).

