

1. PREMESSA

Una serie di aspetti su cui il volume offerto a Eleonora Cavallini¹ permette di riflettere con attenzione riguarda alcune delle tematiche emergenti dal dibattito degli ultimi decenni sulla ricezione dell'antico nella sua connessione con i miti e la riformulazione degli aspetti mitico-rituali dei racconti tradizionali greco-romani (nelle loro molteplici rideclinazioni interne) in ambiti storico-culturali e letterari diversi². Si tratta di questioni che vanno molto al di là della riscrittura e della ricezione di episodi e vicende dei *mythoi* in contesti letterari variegati – aspetto già di per sé di enorme complessità –, ma che inevitabilmente toccano dinamiche culturali e storico-religiose di lunga e lunghissima durata, su cui il volume permette di fare il punto proprio alla luce di prospettive di ricerca aggiornate e, dunque, di estremo interesse. D'altronde, il contributo offerto dalla pluridecennale ricerca di Eleonora Cavallini su questi aspetti è stato di notevole impegno, sebbene la Studiosa si sia relazionata a tali tematiche sempre partendo da una serrata analisi di stampo filologico e letterario, volta proprio a definire il più delle volte *Nachleben* di racconti e figure soprattutto del mito greco in contesti letterari diversi, a ulteriore riprova di quanto valutazioni per compartimento stagno di simili questioni siano oramai del tutto impossibili da conservare se si vuole avere una visione ampia e multidimensionale del mondo antico e degli studi “classici”.

2. MITI GRECI E DINAMICHE STORICO-RELIGIOSE INTERNE ALLA CULTURA GRECA

L'approccio della Cavallini al tema è stato di grande rilevanza, come testimoniato dalle sue ricerche su aspetti legati ai racconti tradizionali soprattutto del mondo greco in una prospettiva realmente connessa e di respiro fortemente interculturale³. Non stupisce, dunque, che molti contributi presenti nel volume rispecchino tali interessi, mostrando quanto la riproposizione di racconti ed episodi mitici sia espressione, *all'interno* della stessa cultura greca nel suo ampio sviluppo diacronico, di continui riposizionamenti e rimodulazioni culturali strettamente funzionali a specifiche necessità comunicative.

¹ E. LIVERANI – A. F. CATERINO (a cura di), *Cantare glorie di eroi. Studi per Eleonora Cavallini*, Alessandria 2023.

² Si vedano, a titolo esemplificativo, molti dei contributi raccolti in *A Handbook to the Reception of Classical Mythology*, eds. V. ZAJKO, H. HOYLE, Malden MA 2017. Cf. anche *The Reception of Myth and Mythology*, ed. M. MOOG-GRÜNEWALD, Leiden 2010.

³ A titolo esemplificativo, cf. E. CAVALLINI, *Il fiore del desiderio. Afrodite e il suo corteggio fra mito e letteratura*, Roma 2000.

Il contributo di Andrea Debiasi affronta un tema, per così dire classico, di storia della fondazione di città, concentrandosi sui rapporti tra *epos* di età arcaica e racconti di fondazione, in particolare per quanto concerne il *background* storico-culturale e, dunque, *anche* mitico corinzio⁴. L'articolo analizza un aspetto fondamentale della ricerca storico-religiosa inerente i racconti di fondazione, quello del *mythos* come racconto fondante e legittimante e di quanto tale capacità di fondare e legittimare sia strettamente connessa alla malleabilità o anche alla capacità di tale racconto di essere reinventato e riadattato a mire ideologico-discorsive specifiche. Lo studio analizza, più nel dettaglio, due racconti di fondazione della città di Tenea, quello emergente dall'VIII libro della *Geografia* di Strabone (VII 6, 22) e quello presente nel II libro della *Periegesi* di Pausania (II 5, 4) in cui, nonostante elementi comuni, si fanno strada due diverse impostazioni. Se Strabone, recependo probabilmente una tradizione già aristotelica, mira scientemente ad omettere per Tenea qualsivoglia particolare che possa essere ricondotto a un'identità troiana (per cui la fondazione sarebbe da iscrivere in un orizzonte pienamente ellenico e, più precisamente, eolico), Pausania, dal canto suo, mira a evidenziare con forza il sostrato troiano della città e, dunque, la sua «alterità anellenica»; lo sfondo, per Pausania, è quello della saga dei *nostoi* e la relativa cronologia leggendaria coincidente con il periodo, all'indomani della presa di Ilio, in cui si collocano altre fondazioni legate ai vari reduci achei e troiani, una tradizione, questa, che diventerà cruciale soprattutto al momento della conquista romana dell'area corinzia e che tornerà utile proprio ai Teneati che, facendo leva sulle proprie origini troiane, la volgeranno a loro vantaggio quando, nel 146 a.C., in un regime di autonomia della città di Corinto, otterranno, proprio in quanto troiani di origine, la sopravvivenza del borgo, risparmiato dalla furia dell'esercito romano guidato da Lucio Mummio. Strabone e Pausania nella sostanza non confliggono, ma emergono come il frutto di due circuiti mitici distinti e che talvolta però si sono congiunti. Alla base di entrambe le versioni, comunque, secondo Debiasi ci sarebbe una formulazione arcaica di marca epica che inserisce la fondazione di Tenea all'interno del circuito mitico troiano, il cui *inventor* è quasi certamente Eumelo di Corinto, poeta epico a cui va ascritto un insieme di rapsodie tra loro complementari e interconnesse, incentrate sul metodo genealogico, costitutive di quello che giustamente è stato definito come il «ciclo epico corinzio». Tale memoria troiana, forgiata da Eumelo e conservata con cura nella città di Corinto, sembra ancora attiva e ben presente nel II sec. d.C., se l'oratore Favorino di Arelate, recatosi a Corinto per perorare la propria causa mediante il discorso *korinthiakos*, intessuto di lodi e richiami alla preistoria mitica della *polis* istmica, può citare alcuni versi

⁴ A. DEBIASI, *Da Tenea a Siracusa. Storie di ktiseis nell'epos corinzio di Eumelo*, in A.F. CATERINO, E. LIVERANI, *op. cit.*, pp. 9-53.

desunti dai *Korinthiaká* dello stesso Eumelo⁵. Anche Pausania, e non a caso, cita una *korinthia syggrafe*, una sorta di versione prosastica dei *Korinthiaká* e che funge da base e fondamento per la quasi totalità della trattazione del periegeta incentrata sulla città istmica (cf. II 1,1 = Eum. *Test.* 1 BERNABÉ = fr. 15 WEST). Lo studio di Debiasi conferma inoltre come alcuni elementi emergenti dalle fonti su Eumelo trovino conferma nei dati archeologici portati alla luce soprattutto dal Tenea Project coordinato da Elena Korka a partire dal 2013 in poi⁶: si pensi, ad esempio, alla centralità che il culto dionisiaco assume in un componimento di Eumelo dedicato a Europa e connesso con i *Korinthiaká* (se non direttamente parte dell'opera) e a quanto gli stessi scavi documentino una culturalità dionisiaca di notevole effervescenza che rappresenta il *Sitz im Leben* alla cui luce leggere la sua stessa opera letteraria.

Il contributo di Marisa Tortorelli Ghidini⁷ intende riflettere su un tema di grande portata storico-religiosa e su cui la stessa Cavallini ha offerto contributi di notevole interesse, sebbene per lo più dedicati a specifiche figure legate a ben determinati contesti letterari e corredati di un ampio sviluppo diacronico, quello incentrato sul mondo, dai confini piuttosto incerti, degli eroi nell'ambito della religione o della cultura greca e alle molteplici rideclinazioni con cui queste figure appaiono all'interno della documentazione non soltanto letteraria. Tortorelli, sulla scia di importanti studi⁸, sottolinea anzitutto come le funzioni e le tipologie degli eroi, all'interno dell'ampio sviluppo della cultura greca, siano estremamente variegata e diversificate (da esseri non totalmente umani, che possono assurgere al rango dell'immortalità, a figure di mediazione tra il mondo degli dèi e quello dei mortali). Lo studio sottolinea anche come, a livello terminologico, la parola *heros* sia espressione di notevoli riposizionamenti e rifunzionalizzazioni: se in Omero essa indica spesso il guerriero propriamente detto, nella lamina orfica di Petelia (IV sec. a.C.) il termine designa i defunti «tra» (o «sui» o «con») i quali la destinataria dell'oggetto rituale governerà nell'aldilà⁹. Dal confronto con l'uso di *heros* in vari ambiti della letteratura greca, Tortorelli individua un nucleo di novità all'interno della lamina nella sua connessione con coloro che hanno rispettato le

⁵ Cf. FAVORINO DI ARELATE, *Opere*, a cura di A. BARIGAZZI, Firenze 1966, spec. pp. 321-325.

⁶ Bibliografia e riferimenti alle principali scoperte in DEBIASI, *art. cit.*, spec. pp. 9-12.

⁷ M. TORTORELLI GHIDINI, *Dagli eroi 'memorabili' dell'epica all'eroe 'memore' dell'escatologia orfica*, in A.F. CATERINO, E. LIVERANI, *op. cit.*, pp. 55-67.

⁸ *In primis* quello di A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958 (nuova edizione Milano 2010). Cf. però anche L.R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921; E. ROHDE, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, I-II, trad. it. Bari-Roma 1970.

⁹ Per le differenti letture del testo, cf. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001, spec. p. 71.

regole che impone l'appartenenza a uno specifico gruppo religioso: non più gli *heroes* esiodei del mito delle razze che dopo la morte dimorano felici nelle isole dei beati (ma si vedano anche i vv. riportati da Platone nel *Menone*, 81b, e attribuiti a Pindaro, il fr. 133 SNELL-MAEHLER), ma anime che aspirano a una vita beata *post mortem* in virtù del recupero di una memoria originaria che conferisce all'anima la coscienza della discendenza dalla Terra e dal Cielo stellato e l'appartenenza al *genos ouranion*.

La presenza del termine *heros* nella lamina del timpone grande di Thurii (IV-III sec. a.C.), ricorrenza variamente spiegata e interpretata con non poche difficoltà dagli studiosi, può essere letta, secondo Tortorelli, alla luce di altri testi provenienti dall'universo variamente definibile come "orfico", associando *heros* a *daimon*, presente alla l. 3 della stessa laminetta, entrambi riferibili alle anime e, di fatto, equivalenti nella sostanza dal punto di vista funzionale e storico-religioso. Per questo anche la destinataria della lamina di Petelia, ubbidiente al divieto di bere alla prima fonte incontrata sul suo cammino nell'aldilà e ammessa a bere l'acqua della memoria, diventa anche una sorta di *daimon* che governa, come *heros* nell'aldilà tra gli altri eroi. Se dunque nell'epopea l'eroe rimanda all'esistenza del defunto nella memoria dei vivi, conferendogli lo statuto di figura memorabile, nell'escatologia orfica il gioco della memoria e dell'oblio si inverte, trasformando la vita in morte e la morte in vita e assegnando all'eroe "orfico", memore dell'origine divina dell'anima, la rinascita definitiva. Tortorelli conclude che nell'ambito orfico gli *heroes*, sostituendo all'*aristeia* guerriera l'essere parte di un vero e proprio *genos* religioso, sono coloro che godono di un destino privilegiato *post mortem* in virtù di una condotta di vita che li ha resi partecipi di un gruppo che si riconosce come tale e che agisce in virtù di tale appartenenza.

3. USI E ABUSI DEL PASSATO E DINAMICHE DI AUTODEFINIZIONE CULTURALE IN PARTICOLARI *HIC ET NUNC*

Il volume, prendendo le mosse dagli interessi della stessa Cavallini¹⁰, si occupa anche dell'ambito convenzionalmente definito della "fortuna" dell'antico, tema al centro di un vivace dibattito da almeno alcuni decenni¹¹. L'articolo di Giusto

¹⁰ A titolo esemplificativo, cf. E. CAVALLINI, *A proposito di Troy*, «Quaderni di scienza della conservazione» 4 (2005), pp. 301-334; EAD., *Phryne: Cnidian Venus to Movie Star*, «Conservation Science in Cultural Heritage» Jan. 1 (2006), pp. 215-236; EAD., *Achilles in the Age of Steel: Greek Myth in Modern Popular Music*, «Conservation Science in Cultural Heritage» 9, Jan. 1 (2009), pp. 113-141.

¹¹ Basti qui richiamare i vari volumi derivanti dai convegni di Sestri Levante: cf. *Aspetti della fortuna dell'antico nella cultura europea*, a cura di S. AUDANO, L. FEZZI, E. NARDUCCI.

Traina¹² riprende in parte alcune delle prospettive già ampiamente approfondite in due volumi che lo stesso Studioso ha dedicato a questo ambito¹³, focalizzando l'attenzione su quattro esempi di "sfortuna" dell'antico, esempi che testimoniano una conoscenza mal digerita, o realmente distorta, di elementi riconducibili a una tradizione classica sottoposta a ogni tipo di abuso spesso per ragioni politiche o ideologiche. Traina concentra la sua attenzione sul caso dei Greci e la cosiddetta *big conversation* (la capacità di gestire informazioni su larga scala), per cui sarebbero stati proprio gli antichi Greci gli antesignani della comunicazione "in rete" in virtù della teorizzazione della *parrhesia*; sulla "rivisitata", e completamente distorta, ricostruzione delle origini della *Collection Budé* nel film *La grande illusione* del 1937; sul singolare caso della cosiddetta Artemide "serial killer", entrato a fare parte dello stuolo di interpreti della s-fortuna dell'antico grazie alla classicista Helen Morales, che ha dedicato all'assassina messicana di conducenti di autobus che si definiva «Diana cacciatrice di conducenti» un capitolo del suo *Antigone Rising* del 2020¹⁴; sui legionari e gladiatori dell'Otkritya Arena, i giocatori del club di calcio Spartaco di Mosca, definiti anche "gladiatori", che prima di una partita di campionato del 2015, sono stati accompagnati in campo dai membri della *Legio Tertia Cyrenaica*, una società di "rievoazione" storica.

Rientra in questo specifico ambito anche l'ampio articolo di F. Lucrezi¹⁵, sebbene in questo caso l'oggetto dell'abuso non sia un autore antico, ma uno dei padri della letteratura italiana e il particolare caso di re-invenzione della sua poesia nel contesto dell'Italia fascista e nel clima antisemita di quel periodo, continuamente alla ricerca di miti fondativi per avallare e fondare l'odio antiebraico e i relativi provvedimenti in tale direzione portati avanti dallo stato fascista. Lucrezi ricostruisce le vicende a cui vengono sottoposti i versi della *Commedia* e la loro presenza sulla copertina della rivista quindicinale «La difesa della razza», un periodico apparso tra il 5 agosto 1938 e il 20 giugno 1943. Se sulla copertina del primo numero i versi posti a esergo sono quelli di *Paradiso* XVI 67-68 («Sempre la confusione delle persone / principio fu del mal della cittade»), dal secondo numero in poi troviamo *Paradiso* V 80-81, «Uomini siate, e non pecore matte, / sì che il giudeo di voi tra voi non rida». I vv., in entrambi i casi, nell'ottica dei curatori-redattori del periodico, avrebbero dovuto essere illustrativi o quanto meno rappresentativi del volto, deforme e stereotipato, dell'ebreo rappresentato sulla copertina; l'operazione,

¹² G. TRAINA, *Le molteplici vie della fortuna dell'antico. Quattro esempi*, in A.F. CATERINO, E. LIVERANI, *op. cit.*, pp. 163-168.

¹³ Cf. G. TRAINA, *La storia speciale. Perché non possiamo fare a meno degli antichi Romani*, Roma-Bari 2021; ID., *I Greci e i Romani ci salveranno dalla barbarie*, Roma-Bari 2023.

¹⁴ Cf. H. MORALES, *Antigone Rising: The Subversive Power of the Ancient Myths*, London 2020, spec. pp. 83-98.

¹⁵ F. LUCREZI, *Dante e la difesa della razza*, in A.F. CATERINO, E. LIVERANI, *op. cit.*, pp. 107-124.

nell'accurata disamina di Lucrezi, emerge come chiaramente manipolatoria e fuorviante, se non altro perché non tiene conto del reale significato che quei vv. danteschi assumono nel contesto in cui li troviamo inseriti. Il tema offre il fianco a Lucrezi per ritornare sulla dibattuta questione del rapporto tra Dante e l'ebraismo, innanzitutto quello biblico, ma anche quello tardo-antico e medievale, mostrando quanto il periodico fascista non abbia fatto altro che stravolgere completamente e piegare in chiave ideologica il senso delle affermazioni presenti nel *Paradiso* in chiara funzione razzista, antisemita e suprematista, dimenticando, da un lato, la prospettiva teologica di Dante e la sua tendenza, per così dire, "noachica" (un aspetto già richiamato dal rabbino livornese Elia Benamozegh nel XIX secolo)¹⁶, e, dall'altro, la potente e fortemente oppositiva tensione in funzione anti-romana insita in questa stessa prospettiva teologica.

4. L'ECO DI UN DIBATTITO DI STORIA DELLE RELIGIONI NELLA LETTERATURA DEL NOVECENTO

Tra gli autori prediletti di Eleonora Cavallini rientra certamente Cesare Pavese, a cui la *Studiosa* ha dedicato contributi di notevole impegno e innovatività¹⁷. L'articolo di Giovanni Barberi Squarotti è dedicato proprio a Cesare Pavese e a due componimenti riconducibili al 1933¹⁸, quando Pavese ha terminato la lettura de *Il Ramo d'oro* di James G. Frazer¹⁹. Se *Paesaggio I* entra già nella I edizione di *Lavorare stanca* (1933), *Gente che c'è stata* si trova invece nella II, e ciò dopo una serie di modifiche e laboriose riscritture di cui lo studio di Barberi Squarotti offre una esaustiva quanto realmente interessante disamina. Si tratta di componimenti che contengono ampi riferimenti al mito classico e alla mitologia, tutti filtrati, però, dalla visione etnografica e antropologica messa a punto da Frazer. Il mito, in tal senso, emerge come una costruzione dalla potente funzione simbolica,

¹⁶ Cf. E. BENAMOZEGH, *Israele e l'umanità. Studio sul problema della religione universale*, trad. it. e a cura di M. CASSUTO MORSELLI, Genova 1990, nuova ed. 2016.

¹⁷ A titolo esemplificativo, cf. E. CAVALLINI, *La "musa nascosta". Mito e letteratura greca nell'opera di Cesare Pavese*, Bologna 2014.

¹⁸ Cf. G. BARBERI SQUAROTTI, *Due poesie di Cesare Pavese: Paesaggio I e Gente che c'è stata*, in A.F. CATERINO, E. LIVERANI, *op. cit.*, pp. 149-161.

¹⁹ Come è noto, si tratta di un'opera monumentale inizialmente pubblicata nel 1890 e poi via via ulteriormente ampliata fino al 1915 e di cui esiste una versione abbreviata tradotta in italiano da Lauro De Bosis nel 1950 per la *Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici* di Einaudi: cf. J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, trad. it. a cura di L. DE BOSIS, I-II voll., Torino 1950. Sulla figura di Frazer, cf. recentemente F. DEI, *James G. Frazer e la cultura del Novecento. Antropologia, psicoanalisi, letteratura*, Roma 2021.

come racconto che riflette e drammatizza archetipi e riti ancestrali, collegati per lo più al ciclo della vegetazione, è vero, eppure tali in generale da costituire la matrice in cui si è depositato il senso di molteplici esperienze umane nell'ordine antropologico, morale o psicologico²⁰.

Barberi Squarotti ricorda giustamente l'importanza e l'impronta lasciata da Frazer nel modo di Pavese di relazionarsi e ripensare il mito, in quanto rappresentazione, quasi drammatica, del rapporto degli antichi con la natura, e rispetto alla quale Frazer fornisce a Pavese gli schemi concettuali per interpretare temi poetici sulla base di sovrastrutture di carattere mitico-archetipico (termine, quest'ultimo, maggiormente debitore della prospettiva di analisi di Carl G. Jung)²¹. Se già nella I edizione de *Il mestiere di vivere* il debito di Pavese nei confronti di Frazer appare esplicito ed enfatizzato con forza, non va messo da parte un ulteriore dato che conferma ulteriormente quanto la ricezione dei miti e delle religioni antiche nell'opera di Pavese vada ricondotta a tutto un clima di ripensamento e riproposizione del mondo antico sulla scorta dell'antropologia e della ricerca storico-religiosa di matrice etnografica che proprio in Italia, e grazie all'opera dello stesso Pavese insieme a quella di Ernesto de Martino, da lì a pochi anni avrebbe preso piede grazie alla fondazione della cosiddetta *Collana viola* di Einaudi (la *Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici* in cui vede la luce la traduzione dell'opera di Frazer), diretta proprio da Pavese e de Martino, che metterà in campo un ambizioso progetto di traduzione e diffusione in Italia delle ricerche storico-religiose di ambito non solo fenomenologico, ma anche psicanalitico e più strettamente filosofico²². Si tratta di fare i conti, in sostanza, con una ricezione che se non pregiudica la resa poetica messa in campo da Pavese, forse ne amplifica la forza propulsiva per la capacità di tradurre in poesia, e in una visuale fortemente legata al contesto culturale italiano, tutta una serie di studi inscindibilmente legata a una stagione della ricerca antropologica di stampo eminentemente evoluzionistico e, come tale, non priva di istanze primordialiste, una stagione che seppure è stata in parte al centro di vivaci critiche da parte dell'approccio storico-religioso prettamente storicistico di matrice italiana risalente alla figura di Raffaele Pettazoni²³, ha senza dubbio segnato il modo in cui gli intellettuali italiani, spesso an-

²⁰ G. BARBERI SQUAROTTI, *art. cit.*, p. 148.

²¹ Si pensi al lavoro, scritto a quattro mani, di C.G. JUNG, K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. Torino 2012⁴.

²² Cf. C. PAVESE, E. DE MARTINO, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, Nuova edizione rivista e aggiornata a cura di P. ANGELINI, Torino 2022. Cf. anche G. PIZZA, *Pavese e De Martino. Lettere sulla Collana viola*, «Doppiozero» 19 giugno 2022, <https://www.doppiozero.com/pavese-e-de-martino-lettere-sulla-collana-viola> (u.a. 01/07/2024).

²³ A titolo esemplificativo, cf. N. SPINETO, *La storia (comparata) delle religioni: Raffaele Pet-*

che di sinistra (i casi dello stesso Pavese e di de Martino, sebbene quest'ultimo da una prospettiva eminentemente "tecnica" di studioso di storia delle religioni di chiara e "comprovata" provenienza storicista), hanno recepito e riformulato il modo di fare ricerca storico-religiosa e di relazionarsi alle religioni antiche intese come oggetti culturali "altri" e, come tali, da maneggiare e riproporre in e per un particolare *hic et nunc*.

5. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Proprio l'eco del dibattito novecentesco sulla storia delle religioni e sul modo di recepire e anche riscrivere l'antico in una particolare stagione della letteratura italiana novecentesca permette di tirare alcune delle fila del discorso fin qui condotto. La ricezione del mondo antico in nuovi contesti è, sempre e comunque, una ricezione che si fonda su una particolare visione del passato, che non è semplicemente quella estraibile da quegli oggetti culturali che definiamo "fonti" (come se queste potessero essere lette in maniera del tutto "neutra" o priva di alcuna interferenza contestuale o congiunturale), ma appare sempre inevitabilmente (se non inesorabilmente) legata a una prospettiva di analisi e riformulazione che è quella offerta da una determinata matrice storiografica. E proprio gli studi della Cavallini legati, ad esempio, alla presenza dell'antico nel cinema e nella musica contemporanei, mettono mirabilmente in luce tale fondamentale aspetto della ricezione del passato in particolari contesti e in relazione a specifiche funzioni culturali e comunicative. E credo che il volume a lei offerto, in quanto ritratto e ripensamento del profilo di una Studiosa poliedrica e profondamente inter- e trans-disciplinare, sia soprattutto utile per mettere l'accento sugli aspetti, problematici e al tempo stesso affascinanti, del tema del *Nachleben* o dell'uso e/o abuso del passato, proprio in quanto strumenti di comunicazione e dicibilità del presente in connessione a un orizzonte legittimante come quello del "prima" di cui un particolare "dopo" è ritenuto derivazione se non diretta filiazione.

LUCA ARCARI

Università degli Studi di Napoli Federico II

luca.arcari@unina.it

tazzoni e la comparazione, fra storicismo e fenomenologia, «Storiografia» 6 (2002), pp. 1-22. Si veda già lo studio di E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «Studi e materiali di Storia delle religioni» 24-25 (1953), pp. 1-25.