

## *Evoluzione diacronica della religione greca*

FABIO MORA  
Università di Messina

### RÉSUMÉ

L'analyse des structures religieuses grecques permet d'y repérer quatre phases: un polythéisme fondé sur la *via eminentiae*, comme absolutisation d'une perspective anthropocentrique, d'un homme aperçu dans son intégration sociale diversifiée; une anthropologie, qui reconnaît dans l'homme un élément transcendant la réalité concrète (env. 550-350 av. J.C.); la crise hellénistique de la pensée univoque (pluralisme philosophique-religieux); la convergence de l'élément grec dans une synthèse plus vaste, marquée par la redécouverte grecque et juive de la transcendance (medioplatonisme).

Negli studi di storia delle religioni tendono a predominare rappresentazioni prevalentemente sincroniche dei singoli sistemi religiosi: una tendenza parzialmente giustificata dalla logica di lungo periodo che sorregge la lenta evoluzione dei rituali e delle figure divine e dalla distanza che sembra separare le rappresentazioni teologiche, l'elemento più vivace e dinamico, quale riflessione colta dalle credenze effettivamente esperite dalle masse. La storia di un sistema religioso prende allora la forma di una descrizione statica, sincronica di un complesso di istituzioni religiose e dei loro (teologicamente immutabili) destinatari divini, completata da un'esposizione dei movimenti superficiali di diffusione di culti e credenze. È questa la forma classica dei manuali di storia delle religioni classiche, da Nilsson e Wissowa a Burkert, Vian, Bloch, Chirassi Colombo, Scarpi: in particolare la religione greca d'epoca arcaica e classica è trattata, in una prospettiva puramente sincronica, come un fenomeno unitario, statico

accanto all'altro momento ben distinto della religione minoico-micenea ed a quello, dallo statuto assai più sfumato, rappresentato dalla religione ellenistica; questa non viene generalmente tematizzata<sup>1</sup> e quando viene trattata lo è piuttosto per presentare sinteticamente la diffusione di nuovi culti stranieri, in appendice diacronica all'esposizione sincronica della religione greca (un'esposizione che generalmente appare anche troppo appiattare in un unico sistema religioso l'articolazione di momenti panellenici, regionali e locali, trascurando con la diacronia anche l'interna geografia della religione greca).

Significative correzioni a questa tendenza di fondo sono venute dalle storie della religione greca di E. Des Places e U. Bianchi e dall'analisi delle religioni ellenistiche dello stesso Bianchi e di G. Sfameni Gasparro: Des Places<sup>2</sup> e Bianchi<sup>3</sup> verso il 1970 hanno dato spazio prevalentemente alla percezione della religione attestata dalle fonti letterarie; anziché appiattare una ricostruzione, sostanzialmente basata sulle fonti letterarie, con un'esposizione strutturata secondo i *Realien*, quindi secondo un criterio moderno di rappresentazione delle istituzioni religiose, sia Bianchi<sup>4</sup> sia Des Places<sup>5</sup> hanno dedicato una buona metà della loro esposizione del periodo arcaico e classico all'analisi diacronica delle testimonianze religiose, con una forte attenzione alla cronologia delle singole credenze e dottrine. L'attenzione allo stretto rapporto tra momento religioso e riflessione filosofica sorregge l'attenta disamina data da Bianchi dell'evoluzione della riflessione religiosa greca in epoca ellenistica, che consapevolmente rinuncia a trattare i fenomeni di diffusione religiosa nel mondo ellenistico, affidati

---

<sup>1</sup> Manca infatti sia dalla Storia delle Religioni del Puech sia dalla serie *Die Religionen der Menschheit*.

<sup>2</sup> E. Des Places, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce ancienne*, Paris 1969.

<sup>3</sup> U. Bianchi, *La religione greca*, in G. Castellani, *Storia delle religioni*, III, Torino 1970, 81-394.

<sup>4</sup> La voce *Religione greca* occupa le pp. 81-394 del III volume della VI edizione della *Storia delle religioni* fondata da p. Tacchi Venturi: le pp. 118-238 sono dedicate all'analisi della religiosità omerica, esiodea, dei poeti lirici, dei tragici, di storici e filosofi; le pp. 239-320 svolgono la tradizionale analisi sincronica (Dèi e culti), mentre lo studio della religione ellenistica, alle pp. 321-377, continua l'analisi diacronica della religiosità dopo l'epoca classica.

<sup>5</sup> L'analisi diacronica del sentimento religioso da Omero ai Neoplatonici occupa le pp. 171-326, segue cioè la tradizionale analisi sincronica.

opportunamente all'ottima voce autonoma di G. Sfameni Gasparro<sup>6</sup>. La recente sintesi della stessa autrice<sup>7</sup> dimostra, specie se confrontata con trattazioni delle religioni ellenistiche rimaste legate all'impianto tradizionale, diffusionistico, la fecondità di un metodo che sappia combinare, nella prospettiva delineata da U. Bianchi, lo studio della diffusione di istituzioni religiose con l'attenzione all'evoluzione del sentimento religioso, fino ad arrivare a dare -pur nei limiti brevi della voce- una più matura percezione dell'interna dinamica religiosa del mondo ellenistico.

Nel presente studio vorremmo però tentare di innovare rispetto a questa stessa tradizione particolarmente avanzata di studi, cui del resto per formazione scientifica apparteniamo, cercando di tematizzare non più l'evoluzione del sentimento religioso o delle credenze religiose, bensì del sistema religioso in quanto tale: la sua staticità ci sembra infatti più apparente che reale, e riguardare piuttosto i singoli elementi dell'edificio religioso che non la sua ben più dinamica e flessibile organizzazione. Caratteristico delle religioni etniche, in contrasto con quelle fondate<sup>8</sup>, è il profondo radicamento della religione nella complessiva cultura del popolo, quindi l'intensità dei rapporti tra religione e cultura: ed uno dei vantaggi intrinseci del politeismo, che ha finito per legarlo profondamente alle alte culture del mondo antico (caratterizzate da un uso limitato della scrittura, prevalentemente non alfabetica), è proprio la flessibilità con cui il politeismo sa adattarsi all'evoluzione culturale. Per l'ampiezza della sua area di diffusione la cultura greca, marcatamente alfabetica<sup>9</sup>, si dimostra

---

<sup>6</sup> G. Sfameni Gasparro, *Le religioni orientali nel mondo ellenistico-romano*, in G. Castellani, *Storia delle religioni*, III, Torino 1970, 423-564.

<sup>7</sup> G. Sfameni Gasparro, *Le religioni del mondo ellenistico*, in G. Filoramo, *Storia delle religioni*, Roma-Bari 1994, 409-452.

<sup>8</sup> Per la distinzione cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, Roma 1958, 33-44; per un radicale approfondimento della questione il nostro *Religioni fondate*, in corso di pubblicazione.

<sup>9</sup> L'uso dell'alfabeto al posto di un sistema più complesso di struttura garantisce una più ampia circolazione sociale del testo scritto, od almeno delle potenzialità di controllo rappresentate dall'alfabetizzazione: questa dinamica è esaltata dalla struttura policentrica della cultura greca e dalle sue tendenze democratiche, anche per quanto riguarda la forte delimitazione dei sacerdozi specialistici, quindi l'adozione di un modello di cultura basato sull'ampia circolazione del sapere e la sua qualificazione in termini d'efficienza carismatica anziché d'autorità tradizionale (per un'analisi contrastiva con quella romana cf. il nostro *Storiografia greca e romana*, DHA 25, 1999, 7-33, partic. 23-33).

particolarmente flessibile e capace di adeguare costantemente la rappresentazione efficace del vissuto sociale<sup>10</sup>, sul doppio piano delle variazioni regionali e locali di un modello panellenico e dell'evoluzione diacronica dello stesso modello: ci sembra quindi imporsi l'analisi del rapporto tra evoluzione della cultura e stabilità degli elementi del sistema religioso, ma non necessariamente (se non ad un'analisi superficiale) dello stesso sistema religioso.

In questa analisi distingueremo, all'interno del fenomeno complessivo rappresentato dalla civiltà greca, due dimensioni distinte ed autonome, la cultura, come organizzazione mentale della realtà concretamente esperibile e delle reazioni umane a tale realtà e la religione, come rottura di livello, operata introducendo nella cultura, immanentemente intesa, un elemento altro dall'esperienza mondanamente considerata<sup>11</sup>. Uno dei parametri fondamentali per un'analisi diacronica della religione greca in quanto sistema religioso è infatti lo studio dell'evoluzione del rapporto tra religione e cultura, tema significativamente più ampio del solo rapporto religione e filosofia, che pur ingloba.

## 1. COMPENETRAZIONE DI RELIGIONE E CULTURA NEL POLITEISMO ANTROPOMORFICO D'EPOCA OMERICA

Dalla composizione dei poemi omerici ai primordi della filosofia ionica<sup>12</sup>, il sapere religioso è il sapere per eccellenza e domina comunque unico ed incontrastato nelle aree di propria competenza: antropologia,

---

<sup>10</sup> In contrasto con la tendenza marcatamente conservatrice romana, che dà luogo ad una cultura piuttosto rigida, che recupera con successivi salti di paradigma lo scollamento tra istituzioni culturali-religiose e vissuto sociale, o talvolta neppure lo recupera, adottando forme straniere, senza radicarle in profondità nel vissuto sociale, quali forme di organizzazione dall'alto e non di autoespressione culturale. Cf. anche le riflessioni di G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano 1975-1980, I, 13-39 sul salto qualitativo rappresentato dalla rielaborazione greca di materiali ricevuti da altre culture e sul forte radicamento della filosofia nella particolare cultura politica dei Greci (compresa la dinamica tendenza all'espansione coloniale).

<sup>11</sup> Su questa distinzione contiamo di tornare più ampiamente altrove.

<sup>12</sup> Evidentemente la durata temporale di questa fase è diversa nelle varie regioni della Grecia, che in tempi anche molto diversi si aprono all'influsso della filosofia: per il ruolo specifico delle colonie, che precedettero sistematicamente la madrepatria, nella nascita della filosofia cf. Reale, *op. cit.*, I 30.

cosmologia e cosmogonia, percezione culturale, appunto «religiosa», della vita naturale e sociale, e —per certi aspetti— l'organizzazione sociale, nelle sue linee di fondo sottratta alla mutevolezza delle decisioni contingenti; il politeismo si afferma come antropomorfizzazione dei rapporti con la realtà mediante entità totalmente esterne alla realtà, la cui unica consistenza è negli schemi di rapporto antropomorfici con i fedeli, mediati da un processo simbolico con una base materiale. Diversamente dalle figure sovrumane non politeistiche, gli dèi politeistici non sono espressione di una sacralità naturale di luoghi cose animali e prescindono quindi da ogni limitazione spaziale, appartenendo —ed in maniera particolarmente marcata nel mondo greco— ad uno spazio culturale così interiorizzato da poter essere portato ovunque e sovrapposto ad ogni realtà naturale: gli dèi politeistici fondano, mediante un'interazione profondamente antropomorfizzata, la comunità umana *a prescindere da ogni contesto ambientale*; l'interna articolazione delle singole interazioni degli dèi politeistici con la comunità umana fonda l'articolata differenziazione socioreligiosa delle comunità politeistiche. Questo fenomeno di profonda interiorizzazione del modello religioso, che garantisce la sua indefinita replicabilità —non senza margini di adattabilità— in qualunque contesto, si compie, almeno per l'élite di governo greca, in epoca omerica ed è probabilmente in rapporto con l'espansione greca nell'Egeo durante la prima colonizzazione (anteriore alla diffusione della scrittura ed all'era olimpica): ci si può quindi chiedere in quale misura la religione omerica, che è la forma più antica e profondamente caratterizzante della religione greca, possa essere nata come strumento di integrazione sociale da parte di un'élite dominante relativamente sottile; un'ipotesi che può contribuire a spiegare il primo passo del cosiddetto miracolo greco, cioè la profonda capacità greca di riplasmare in funzione del vissuto sociale le influenze delle ben più alte culture orientali. Queste però sono caratterizzate da una circolazione ristretta del sapere e della riflessione teologica all'interno del gruppo degli specialisti religiosi, in quanto padroni di una scrittura difficile come quella geroglifica o cuneiforme, per cui non si dà distinzione tra pratica costante del processo di scrittura/lettura e possesso dell'abilità potenziale di decodificare il testo scritto<sup>13</sup>: il mondo greco appare invece contraddistinto dal prevalere della comunicazione *face to face* di tutti i

---

<sup>13</sup> Quest'alfabetizzazione passiva o prevalentemente passiva caratterizza il mondo greco e lunghi periodi dell'alfabetizzazione occidentale: H. J. Graff, *The Legacies of*

cittadini nella piazza del mercato, quindi dal giudizio del pubblico come criterio di un'elaborazione culturale che tende ad attenuare la distanza tra specialisti e dilettanti.

## 2. FILOSOFIA IONICA E CRISI DEL POLITEISMO

Il sorgere della filosofia ionica ripropone in altri termini il problema cosmogonico, non più come tradizionale discorso teogonico, ma come razionale, e quindi libera riflessione, soggetta solo all'interno valore degli argomenti ed al consenso del pubblico, e non ai vincoli della tradizione, su impersonali principi cosmogonici: l'origine del mondo è così gradualmente sottratta a quegli interlocutori antropomorfizzati che la governano nel presente; la riflessione si sposta su entità oggetto di riflessione razionale anziché destinatarie di un dialogo condotto da posizioni di inferiorità. Gli dèi del politeismo, su un certo piano del sapere complessivo, continuano a governare il mondo, ma un mondo alla cui costituzione non hanno contribuito.

Accanto alla riflessione cosmogonica areligiosa si ha però anche l'introduzione di nuovi elementi di riflessione religiosa, in particolare con Senofane<sup>14</sup>, che inizia ad opporre alla *via eminentiae* propria del politeismo una *via negationis*, che contrappone radicalmente la divinità nella sua unicità, perfezione e trascendenza rispetto alla stessa caratterizzazione antropomorfa al mondo, di cui le divinità politeistiche erano ad un tempo il fondamento trascendente e la forma più distillata, quintessenziale,

---

*Literacy. Continuities and Contradictions in Western Culture and Society*, Bloomington 1987, tr. it. *Storia dell'alfabetizzazione occidentale*, Bologna 1989, I, 45-56 che riconduce, nonostante i limiti dell'alfabetismo e l'oralità della comunicazione, ad Atene il sorgere de «la tradizione occidentale di un elettorato istruito, dell'istruzione alfabetica come preparazione all'esercizio dei diritti di cittadinanza, e l'equazione alfabetizzazione-democrazia» (*ibid.* 51); per le diverse prospettive circa il ruolo dell'alfabetizzazione e dell'oralità nel mondo greco cf. E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma-Bari 1973 e J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962, tr. it. *Le origini del pensiero greco*, Roma-Bari 1976.

<sup>14</sup> Sulla rivalutazione senofanea della *doxa* come via autonoma, carismatica alla riflessione filosofica e quindi anche teologica cf. F. Decleva Caizzi, *Senofane e il problema della conoscenza*, RFIC 102, 1974, 145-164.

internamente articolata. Quanto Senofane si sia realmente inoltrato su questa strada è invece questione più complessa: la critica della religione tradizionale<sup>15</sup> e l'alternativa proposta<sup>16</sup> ci sembrano abbastanza nette da parlare di rottura del discorso teologico, senza negare gli elementi di continuità, sul piano dei valori tradizionali<sup>17</sup>, adottati per circoscrivere la portata rivoluzionaria del pensiero di Senofane<sup>18</sup>; se non è forse opportuno riconoscere un'esplicita apertura alla trascendenza<sup>19</sup>, ancor meno appare il caso di fare di Senofane un cosciente monista o panteista, contraddicendo il suo pensiero più specifico<sup>20</sup>. L'introduzione di una prospettiva teologica alternativa al politeismo è momento decisivo dell'evoluzione diacronica della religione greca, su cui dovremo tornare più ampiamente oltre, affrontando il cambiamento di *locus theologicus* che nella religione greca si compie con Platone. Il rifiuto della *via eminentiae* che caratterizza la particolare trascendenza ed universalità delle figure politeistiche, quali forme antropomorfizzate e quindi interpellabili della realtà, ma ad essa esterne e preposte, si inserisce in una più ampia contrapposizione, potenzialmente dualista<sup>21</sup>, della realtà materiale e sensibile ad un'altra postulata come superiore per *via negationis* rispetto alla realtà tangibile, ma anche per *via eminentiae* rispetto alle facoltà intellettuali dell'uomo: essere e apparire (Parmenide), forma e movimento (Eraclito) diventano espressione filosofica (all'interno di una riflessione, che appella al consenso del pubblico, prescindendo dall'autorità della tradizione codificata) di una profonda alterità tra realtà esperibile e realtà postulabile, che sul piano più

---

<sup>15</sup> VS<sup>6</sup> 21 B 11-12. 14-16.

<sup>16</sup> VS<sup>6</sup> 21 B 23-26.

<sup>17</sup> Ma la critica alla celebrazione dei vincitori sportivi (su cui cf. P. Giannini, *Senofane fr. 2 Gentili-Prato e la funzione dell'intellettuale nella Grecia arcaica*, QUCC 1982, 39, 57-69), cioè all'autocelebrazione agonistica dell'aristocrazia greca ci sembra un momento di rottura piuttosto radicale.

<sup>18</sup> D. Babut, *Xénophane critique des poètes*, AC 43, 1974, 83-117; M. Eisenstadt, *Xenophanes' proposed reform of Greek religion*, Hermes 102, 1974, 142-150. Il carattere radicale della rottura senofanea è comunque mantenuto da W. Burkert, *Griechische Religion, der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, tr. it. *I Greci*, Milano 1984, 444.

<sup>19</sup> Reale, *op. cit.*, 113-116.

<sup>20</sup> Bianchi, *La religione greca*, cit. 224.

<sup>21</sup> Sul dualismo di Parmenide cf. Bianchi, *Religione greca*, cit. 226 con le precisazioni e limitazioni, *ibid.* 227 n. 1 e 228 n. 1.

propriamente religioso caratterizza la *via negationis*, la cui dinamica è tendenzialmente incompatibile con l'antropomorfizzazione necessaria ad ogni culto, volto a garantire religiosamente l'esperienza mondana, e non solo (ma particolarmente) a quello politeistico.

Questa nuova riflessione si accompagna ed è in parte profondamente intrecciata con una ridefinizione degli ideali culturali e degli stili di vita e di autoaffermazione propri della società omerica: il saggio, cioè l'individuo che si afferma in virtù del proprio carisma culturale quale interprete efficace di un pubblico, sfida<sup>22</sup> sul piano della funzionalità sociale l'atleta, espressione di un privilegio socioeconomico che si traduce in superiorità fisica<sup>23</sup> e sportivo-militare a sua volta fondamento di un aristocratico monopolio od accesso privilegiato al potere.

Un altro aspetto rilevante della crisi del modello politeistico è poi la crisi di credibilità della mediazione oracolare del santuario panellenico di Delfi, con l'espansione persiana e le due guerre greco-persiane<sup>24</sup>: Delfi, che coniugando sapientemente autorità religiosa ed accumulo di conoscenze razionali mediante la propria centralità panellenica<sup>25</sup> aveva potuto guidare il processo di colonizzazione<sup>26</sup>, fallisce nel gestire la crisi geopolitica prodotta

<sup>22</sup> Cf. Senofane *VS*<sup>6</sup> 21 B 2 e sopra, n. 17.

<sup>23</sup> Καλός και ἀγαθός l'ideale di una superiorità quasi razziale rafforzata, difesa da un regime alimentare costantemente buono (in questo senso, la ricchezza dà salute) e confermata dall'accesso (economicamente costoso) ai cavalli, quali fonti di mobilità e di superiorità politico-militare: dietro lo slittamento di accento dall'atletica all'ippica si nasconde una riformulazione del fatto sportivo come legittimazione di una aristocratica superiorità di classe.

<sup>24</sup> Cf. Burkert, *I Greci*, cit. 173.

<sup>25</sup> Il presupposto di questa interpretazione è che rilevante nell'attività oracolare non sia la previsione del futuro ma la legittimazione religiosa di una decisione *operata in un contesto di incertezza*: la funzione dell'oracolo sarebbe quindi prevalentemente quella di esprimere una profezia autoavverantesi, e comunque di sottrarre al continuo riesame razionale la decisione, razionalmente adottata (anche sulla base del sapere delfico), dall'autorità per conto della collettività governata: un'impresa coloniale come una battaglia richiede la fusione delle individualità pensanti in un unico strumento a disposizione di un comandante sacralmente legittimato.

<sup>26</sup> Il ruolo di Delfi nella colonizzazione negato da J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954 è stato ribadito da G. Forrest, *Colonization and the rise of Delphi*, *Historia* 6, 1957, 160-175 e più recentemente da I. Malkin, *Delphoi and the Founding of Social Order in Archaic Greece*, *Métis* 4, 1989, 129-153; id., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, *SGRR* 3, Leiden 1987, 17-91.

dall'espansione persiana. Ragionevolmente sostiene, come tutti gli altri oracoli greci, Creso nel suo tentativo di sbarrare la strada al sovrano persiano con una predizione clamorosamente smentita dai fatti successivi, ma indispensabile per dare al sovrano lidio una *chance* di difendere lo *status quo*, e quindi la presenza greca sulle due sponde dell'Esgeo. Ben più grave fu l'incapacità di Delfi di abbandonare la linea di prudenza nei rapporti con la Persia (che già l'aveva portata a condannare la rivolta di Mileto) dopo la prima guerra persiana e di prevedere l'improbabile vittoria dei Greci nella seconda guerra persiana: se la storiografia greca nasce con Erodoto come *Schuldfrage dopo una vittoria*<sup>27</sup>, polemica rivolta contro i disfattisti medizzanti che a tale vittoria non avevano contribuito, la spinta alla riflessione è la crisi della capacità delfica di previsione geopolitica ed orientamento dell'attività politica panellenica; al posto della legittimazione sacrale delfica di un progetto, di cui sia stata verificata l'affidabilità geopolitica, si afferma la capacità di coalizione dei maggiori centri cittadini (Atene, Sparta, Siracusa), in una politica sempre più intesa come processo puramente umano e razionale. Lo sviluppo della storiografia<sup>28</sup>, che distribuisce capillarmente il sapere geopolitico prima concentrato nelle menti dei sacerdoti delfici, è funzionale a questa profonda laicizzazione dell'azione politica, che porta, neanche un secolo dopo l'Artemisio, a condannare come eccesso superstizioso la ricerca di legittimazione divinatoria al proprio agire politico, individuata come causa del fallimento della spedizione siciliana di Nicia<sup>29</sup>.

### 3. SPOSTAMENTO DEL LOCUS THEOLOGICUS IN EPOCA CLASSICA

Gli elementi dualistici in qualche modo presenti anche nella riflessione filosofica, almeno a partire da Eraclito e Parmenide, si ritrovano in forma ben

---

<sup>27</sup> Paradosso messo in luce dal Nenci, *Introduzione alle guerre persiane ed altri studi di storia antica*, Pisa 1953.

<sup>28</sup> Su cui vedi il nostro *Storiografia*, *cit.* partic. 19-23.

<sup>29</sup> La cui carriera politica si era peraltro programmaticamente basata sulla propaganda della sua *eutuchia* ed *eusebeia*, cf. L. Prandi, *Fortuna e opinione pubblica nella vicenda di Nicia*, in M. Sordi (a cura di), *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico* (CISA 5), Milano 1978, 48-58.

più specificamente religiosa nella contrapposizione orfica di anima e corpo, inteso —con radicale anticosmismo— come il suo carcere nell'orfismo<sup>30</sup>; in esso la cosmogonia torna a muoversi in una dimensione specificamente religiosa (anche se la teogonia orfica concerne piuttosto principi e figure mitologiche che figure divine culturalmente onorate e rappresenta piuttosto una sorte di nuova cornice in cui inserire, riscrivendole e deformandole, talune figure del politeismo greco), come parte di un nuovo sistema simbolico dominato da un'antropologia dualistica ed incentrato quindi su un nuovo *locus theologicus*, la trascendenza dell'anima umana rispetto alla realtà esperibile. La trascendenza è intesa prevalentemente come un superiore livello ontologico non solo accessibile all'uomo (o a gruppi privilegiati), ma a lui così connaturato da rappresentare la meta del processo religioso, quale superamento della condizione umana concretamente esperita. La trascendenza è quindi ora il punto di fuga escatologico in cui il singolo ritroverà la propria identità, non un punto od una zona esterna all'esperienza sociale in grado di fondare adeguatamente sul piano trascendente l'esperienza umana. L'anticosmismo dell'evasione religiosa si contrappone al procosmismo della cultura aristocratica omerica e poi cittadina, l'ascesi astensionistica alla cultura del banchetto: in cambio della svalutazione della vita terrena e soprattutto corporea (l'arricchimento non sembra invece escluso né da questo né da altri sistemi dualistici) si può aspettare dopo la morte un'esistenza più piena, divina, in luogo del destino umbratile, che faceva invidiare all'eroe omerico morto la sorte del più umile dei viventi. Ma non meno significativo è il passaggio da un orizzonte complesso, quale è la vita umana socializzata e declinata nei vari aspetti e ruoli dell'esistenza concreta, alla costruzione unitaria del soggetto umano, del singolo soggetto umano come centro dell'esperienza religiosa, suo nuovo *locus theologicus*, che

---

<sup>30</sup> Della vastissima letteratura critica sull'orfismo si devono ricordare almeno U. Bianchi, *L'orphisme a existé*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 129-137; id., *Misteri di Eleusi. Dionisismo. Orfismo*, in J. Ries (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, III, Milano 1992, 259-281, partic. 274-279; F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung. Athens in vorhellenistischer Zeit*, RGVI 33, Berlin 1974; W. Burkert, *Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*, in B. F. Meyer-E. P. Sanders (a cura di), *Jewish and Christian self-definition. III. Self-definition in the Greco-Roman world*, London-Philadelphia 1983, 1-22; 182-189; M. L. West, *The Orphic poems*, London 1983 (con le osservazioni di G. Casadio, *Adversaria orphica et orientalia*, SMSR 10, 1986, 291-322).

rappresenta la vera, decisiva crisi del modello politeistico. La costruzione unitaria del soggetto umano tende ad attenuare l'importanza dell'interazione rituale con una pluralità articolata di figure divine, quindi di un politeismo dipartimentale, caratterizzato da una pluralità di interazioni distinte ed indipendenti tra elementi divini ed umani: ben diverso è il permanere, ad es. nell'Orfismo<sup>31</sup>, di una più ridotta pluralità di figure interagenti fra di loro, sul piano mitico, ed *in forma unitaria* coi fedeli. All'accentuazione di un'antropologia centripeta anziché centrifuga, individuale anziché collettiva, potenzialmente universale piuttosto che legata alle contingenze specifiche di un determinato gruppo umano<sup>32</sup> si accompagna il prevalere della costante osservazione della norma rispetto alla puntuale forte interazione col divino nei singoli gesti di culto: lo schema temporale è radicalmente diverso, in quanto una continuità lunga di bassa intensità, se non addirittura di un atteggiamento in sé negativo (l'astensione da), si sostituisce alla discontinua ripetizione di momenti intrinsecamente forti, pieni di significato. Il rispetto della norma negativa acquisisce infatti il suo valore solo dalla sua durata, dalla continuità che stabilisce nel soggetto in grado di rispettarla stabilmente, diversamente dall'atto di culto, che è immediatamente ed autonomamente efficace, a prescindere cioè dalle capacità del soggetto, in quanto intrinsecamente capace di provocare l'usuale risposta dell'interlocutore sovrumano antropomorfizzato, del dio politeistico. L'importanza di determinati rituali quale pegno del destino privilegiato dell'orfico, in virtù dell'efficacia del rapporto stabilito già in questa vita sul piano religioso con determinate figure divine, ancora personalmente concepite, attenua in parte la distinzione appena delineata tra tempo ascetico unitariamente concepito e tempo culturale politeisticamente centrifugo: se il momento rituale-culturale rimane in qualche misura, in ogni credenza che non recida completamente le proprie radici religiose, come il tempo speciale di un intervento sicuramente efficace dell'elemento trascendente-sovrumano sul soggetto umano, ben diverso è l'equilibrio tra *continuum* ascetico-morale e tempi forti culturali nei sistemi religiosi incentrati sulla soteriologia individuale quale realizzazione della persona

---

<sup>31</sup> Analogo sarà anche il politeismo centripeto delle divinità isiache: cf. F. Mora, *Prosopografia isiaca. II. Prosopografia storica e statistica del culto isiaco* (EPRO 113), Leiden 1990, 120 s.

<sup>32</sup> Per primi gli orfici nel mondo greco si pongono il problema dell'origine dell'uomo in quanto tale e non di una singola stirpe.

umana (anche in contesti non dualistici, con diverso equilibrio tra precetti positivi e negativi) e l'orizzonte prevalentemente culturale della religione politeistica.

La radicalità tipologica di questa svolta per spostamento del *locus theologicus* pone in maniera acuta il problema della datazione del fenomeno orfico in rapporto ad altri ambiti in cui si può osservare un analogo spostamento del *locus theologicus*: il pensiero socratico-platonico, con cui il cambio di paradigma si compie definitivamente nell'élite colta (ponendo le basi di una religione a due livelli, diversamente orientati, il politeismo come sistema di orientamento intramondano delle masse e l'eudamonia/soteriologia della religione filosofica dell'élite) e prima ancora la grande riflessione dei tragici, che pongono sempre più l'eroe a paradigma di un universale destino umano. Anch'essi sostituiscono quindi all'interna complessa articolazione del mondo eroico un modello ben diverso, che rintraccia nel singolo eroe e nella sua peripezia un ulteriore esempio di uno stesso schema antropologico: la serialità della tragedia<sup>33</sup> che presuppone già sul piano istituzionale il riconoscimento di questa serialità della figura eroica permette di datare almeno a partire dalla riforma clistenica<sup>34</sup> del 507 (cui Erodoto appare ricondurre l'interpretazione dionisiaca della vicenda eroica<sup>35</sup>) l'espressione istituzionale di questa prospettiva teologica incentrata sul destino umano unitariamente inteso.

---

<sup>33</sup> Della amplissima bibliografia sulla tragedia greca cf. almeno M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie*, Göttingen<sup>2</sup> 1954 tr. it. Brescia 1961; A. W. Pickard-Cambridge, *The dramatic festivals of Athens*, Oxford<sup>2</sup> 1968; W. Burkert, *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, GRBS 7, 1966, 87-121; J. p. Guépin, *The Tragic Paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy*, Amsterdam 1968; J. P. Vernant - P. Vidal Naquet (a cura di), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, I, Paris 1972; II, Paris 1986; Ch. R. Beye (a cura di), *La tragedia greca. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1974; cf. inoltre S. Saïd, *Bibliographie tragique (1900-1988)*. *Quelques orientations*, Metis 3, 1988, 410-512.

<sup>34</sup> Più incerta è la questione della natura della tragedia in epoca pisistratica: contro la tesi della continuità ci sembra militare l'impossibilità che la tragedia assolve la stessa funzione, fortemente politica, in due sistemi politici caratterizzati in senso opposto, di cui il secondo, quello clistenico in cui si sviluppa la tragedia che noi conosciamo, è sorto come cosciente negazione istituzionale del primo, la tirannide; d'altra parte Aristotele (*poet.* 4, 6) riconduce espressamente ad Eschilo l'introduzione del secondo attore, la riduzione delle parti corali e la prevalenza del dialogo: cioè gli aspetti più caratteristici della tragedia, come noi la conosciamo, e a Sofocle quella del terzo attore e della scena.

<sup>35</sup> Di cui il primo esempio sarebbe stato la distribuzione dei cori anticamente impiegati in onore di Adrasto tra il dio Dioniso e l'eroe Melanippo operata da Clistene di Sicione (Hdt. 5, 67), nonno materno di Clistene l'Ateniese.

Ancor più rilevante, sul piano della ricostruzione cronologica dell'evoluzione diacronica, è il problema del rapporto tra Orfismo, incertamente databile, e Pitagorismo, da ricondurre invece alla figura storica di Pitagora, il cui *akmé* viene posto verso il 532, sicuramente attivo quindi nella seconda metà del VI sec., quanto meno nell'ultimo terzo<sup>36</sup>: il rapporto tra i due fenomeni nelle fonti più antiche sembra essere sorretto dalla contrapposizione di un movimento culto, il Pitagorismo, ad un altro più sregolato, l'Orfismo, ma la questione viene a cadere in definitiva sull'esatta lettura di un passo erodoteo (2, 81), che si presta purtroppo ad essere arbitrariamente corretto per adattarlo alle aspettative dei moderni<sup>37</sup>. Mentre nelle tradizioni orfiche l'origine dell'Orfismo sembra perdersi nella notte dei tempi o meglio nell'era primordiale della rivelazione operata da un mitico fondatore, le testimonianze su Orfeo non risalgono a prima della seconda metà del VI sec. e l'Orfismo appare ben documentato solo a partire dalla seconda metà del V sec., prima con la testimonianza erodotea (che caratterizza *Orphika* come un tecnico neologismo, con l'aggiunta di *kaloumena*), probabilmente raccolta nello stesso ambiente magnogreco, da cui provengono anche di lì a poco le laminette auree di Hipponion<sup>38</sup> e Turi, poi nel IV secolo con le testimonianze di Platone e varie testimonianze documentarie, tra cui il famoso papiro di Derveni<sup>39</sup>. A favore di una datazione alta dell'Orfismo sono solo le tavolette ossee di Olbia, datate genericamente al V secolo, e l'attribuzione al VI sec. o al 500

<sup>36</sup> Se si accetta la data del 532 quale inizio dell'esilio di Pitagora da Samo e quindi della sua attività in Magna Grecia.

<sup>37</sup> L'attribuzione a Erodoto della recensione più lunga, romana, anziché di quella breve, fiorentina, che ricorda solo precetti Orfici e Pitagorici, anziché parlare di «precetti Orfici e Dionisiaci, in realtà Egizi e Pitagorici» è stata definitivamente operata da W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagorism*, Cambridge Mass. 1972, 127 ss. La correzione del Legrand, cui si richiama F. Prontera, *Orfismo in Magna Grecia*, Taranto 1975, 223 richiede, con buona pace di D. Cosi, *Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione*, in J. Ries (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, IV, Milano 1995, 99-116, partic. 103, più che «il lieve spostamento di una virgola». Cf. più ampiamente sulla questione F. Mora, *Religione e religioni nelle storie di Erodoto*, Milano 1986, 114.

<sup>38</sup> G. Foti - G. Pugliese Carratelli, *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, PP 29, 1974, 91-126.

<sup>39</sup> *Der orphische Papyrus von Derveni*, ZPE 47, 1982, 1\*-12\*; W. Burkert, *Der Autor von Derveni: Stesimbrotos Περὶ τελετῶν?*, ZPE 62, 1986, 1-5 ha proposto Stesimbrotos come autore, ciò che alza la cronologia al quinto secolo.

ca. del testo commentato dal papiro di Derveni: troppo poco per confermare con sicurezza l'antiorità di Orfeo rispetto a Pitagora, generalmente accettata o quasi presupposta dai moderni, che se sanno seguire Erodoto nell'anteporre Omero ed Esiodo ad Orfeo, non lo seguono fino in fondo, fino a capovolgere anche il rapporto tra Orfeo e Pitagora; Erodoto può avere le sue ragioni teologiche nel preferire il fenomeno culto, e cioè la religione «politica» pitagorica, alle tendenze devianti dell'Orfismo, che contestava il pensiero teologico tradizionale. Pure nel non seguirlo i moderni sembrano lasciarsi ancora condizionare dalla retroproiezione mitologica del proprio fondatore religioso operata dagli Orfici, collocandolo accanto se non prima dei due grandi codificatori del pensiero religioso greco, Omero ed Esiodo, al punto da dover considerare più antico, tra Pitagora ed Orfeo, il personaggio storicamente meno definito, perché al fondo ancor più divino o comunque legato al mito dell'altro. Sul piano documentario il giudizio di Erodoto ci sembra piuttosto in concordanza che in contrasto con la documentazione in nostro possesso e rende problematico presupporre come scontata — come spesso avviene<sup>40</sup> — la diffusione dell'Orfismo prima del Pitagorismo o comunque già nel VI secolo. Per certi versi anzi il ritorno ad una cosmogonia religiosamente orientata, costruita come sistema simbolico antropologicamente rilevante, può essere considerato una risposta, parallela a quella pitagorica, all'autonomia della riflessione cosmogonica nella filosofia ionica: il carattere arcaico degli elementi simbolici presenti nell'Orfismo ci sembra appartenere piuttosto ad una reazione arcaizzante alla modernità che non dimostrare un'effettiva arcaicità del fenomeno, come vuole l'Eliade<sup>41</sup>.

L'Orfismo reagisce dunque alla secolarizzazione ed alla crisi del politeismo sul piano propriamente religioso, con un insieme di credenze ritualmente e mitologicamente fondate intorno ad un nuovo *locus theologicus*, l'anima come veicolo di trascendenza dell'uomo rispetto alle

---

<sup>40</sup> Un pregiudizio da noi stessi ancora accettato *ibid.* 113 n. 37 e ritenuto pacifico ad es. da Reale, *op. cit.*, I 99: «tutti gli studiosi, ormai, sono concordi che Pitagora l'abbia attinta (*scil.* la metempsychosi) dall'orfismo, che è sicuramente anteriore»: ma vedi al contrario l'ipotesi del Burkert, *Lore and science, cit.* 128-131; id., *I Greci, cit.* 432 che riconduce all'influsso pitagorico la presenza della metempsychosi in uno dei filoni dell'orfismo.

<sup>41</sup> M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1978, tr. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, II, Firenze 1980, 183-187.

circostanze materiali dell'esistenza<sup>42</sup>; più radicale per certi versi è però la reazione del Pitagorismo alla filosofia ionica, in quanto non solo viene riaffermato un ordine simbolico della realtà, ma la scienza viene sottratta alla libera discussione pubblica sulla piazza cittadina per diventare, come dottrina prevalentemente riservata e fondata sul rispetto dell'autorità della tradizione, parte di un cammino ascetico-soteriologico comunitario, basato su una rigida regolamentazione marcatamente simbolica di ogni aspetto della vita quotidiana<sup>43</sup> e finalizzato alla purificazione dell'anima ed al suo finale ricongiungimento con l'elemento divino, cui è connaturale nella sua trascendenza rispetto alla realtà esperibile. Centralità dell'anima e *bios*, forma di vita religiosamente, asceticamente regolata, appaiono quindi avvicinare Orfismo e Pitagorismo, come movimenti religiosi fondati sulla trascendenza non più degli dèi rispetto al mondo, ma dell'uomo, o almeno della sua anima, rispetto alla realtà esperibile.

La metempsirosi, inoltre, quale che sia la sua diffusione e provenienza<sup>44</sup>, rappresenta un altro significativo spostamento della percezione della realtà esperibile: l'orizzonte umano da spiegare non è più infatti la singola esistenza umana, né la vita umana contrapposta ad ogni altra forma di esistenza, ma l'esistenza di un'entità, di un'anima, il cui livello di esperienza intramondano supera la durata di una singola vita, ma anche il confine tra esistenza umana ed esistenza subumana. L'ambito di esistenza che viene giustificato, reso comprensibile non coincide più con l'esperienza effettiva, ma con un insieme molto più vasto, di cui l'esperienza concreta, storica è solo un sottoinsieme: un sottoinsieme strutturalmente squilibrato che può trovare il suo equilibrio e la possibilità di essere interpretato, reso comprensibile solo in un insieme più ampio, prevalentemente non osservabile, ma postulato; la successione di esistenze diverse e la compresenza di gradi diversi di esistenza, anche subumana, ha proprio la funzione di spostare il problema del senso, dell'equilibrio, della giustizia dal contesto di cui si dà effettiva esperienza ad un insieme molto

---

<sup>42</sup> Per l'assenza di unità dell'anima in Omero cf. J. Bremmer, s. v. *anima*, in M. Eliade (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, Chicago 1987, tr. it. Milano 1993 ss., 61-65 partic. 61.

<sup>43</sup> Burkert, *Love and science*, cit. 166-192.

<sup>44</sup> Corpo estraneo al quadro della religione greca per Burkert, *I Greci*, cit. 430; dottrina introdotta, non senza influenze indoiraniche, da Pitagora per Bremmer, *art. cit.* 62.

più vasto, tale da relativizzare l'insensatezza, lo squilibrio del mondo reale. La rottura del rigido confine tra esistenza umana e subumana, se permette di rompere l'orizzonte troppo corto, per un'adeguata teodicea o meglio «cosmodicea», della singola vita umana, ha però anche un'altra rilevante conseguenza, probabilmente intenzionale, e cioè di allentare i legami di solidarietà specificamente umana: la solidarietà graduata, che nel giro delle rinascite lungo un percorso ora ascensionale ora discensionale (sul piano assiomatico) lega uomini ed animali, permette di graduare il livello di umanità di gruppi umani diversi, giustificando le differenze di condizione nazionale, sociale e culturale come diverse posizioni nel percorso secolare delle rinascite<sup>45</sup>, con riguardo quindi sia alle aspettative degli uomini inferiori nelle successive esistenze sia alle loro colpe regresse, nelle precedenti esistenze, che giustificano la loro inferiorità come pena. La fortuna che queste credenze e dottrine settarie hanno avuto soprattutto nelle aree marginali della Grecità<sup>46</sup> può quindi anche spiegarsi con il particolare contesto demografico, in cui greco è solo lo strato dominante della società, sovrapposto ad una popolazione indigena, le cui prospettive culturali, religiose o linguistiche vengono, come usuale per i Greci, sistematicamente ignorate (o al più emergono solo indirettamente, per talune inevitabili interferenze col sistema greco): l'affermazione della trascendenza della propria anima può suonare in questi contesti anche affermazione «coloniale» della propria trascendenza rispetto a popolazioni inferiori colonizzate.

Il processo di spostamento del *locus theologicus* dalla fondazione trascendente dell'esistenza concreta, nella sua varietà di aspetti, all'insistenza soteriologicamente orientata sulla propria trascendenza rispetto alla realtà si completa, nell'*élite*, a cavallo tra V e IV sec. con la tematizzazione socratico-platonica dell'anima come individualità del soggetto, soteriologicamente ma anche eudemonisticamente orientato. L'intero processo qui delineato si compie quindi in definitiva grosso modo tra la metà del VI sec. e la metà del IV, senza che si possa ben delineare

---

<sup>45</sup> Del tutto analoga è la posizione induista, per cui i non indiani possono esclusivamente, se meritevoli, aspirare a rinascere indiani nelle prossime esistenze: cf. J. Varenne, *L'induismo contemporaneo*, in H. Ch. Puech (a cura di), *Storia delle religioni. XIII. Religione vedica ed induismo*, Roma-Bari 1978, 161-213, partic. 201 s.

<sup>46</sup> Per Pitagora quale riassunto di tutte le esperienze greche di frontiere cf. D. Musti, *Storia greca*, Roma-Bari 1997, 250.

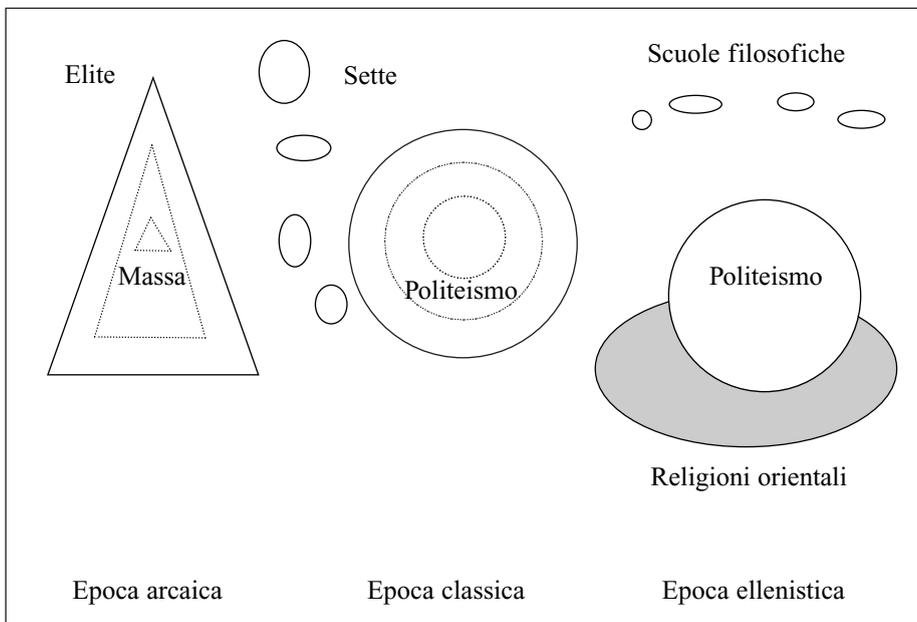
l'interna cronologia ed i rapporti reciproci tra i diversi fenomeni, già ricordati, in cui il nuovo orientamento emerge, forse in definitiva come espressione di un nuovo diffuso sistema di aspettative. Più complesso è invece verificare l'ampiezza sociale di queste trasformazioni: nella loro forma più piena non superarono probabilmente ristretti circoli colti, forse però maggioritari nella ristretta classe di governo; forme di rifiuto del tradizionale sistema religioso greco, come l'orfismo, sembrerebbero avere avuto una maggiore diffusione e rilevanza, sufficiente a far rilevare la rottura dell'omogeneità religiosa della popolazione nel suo complesso; altre ricadute più sfumate, come l'accentuato interesse per una sotierologia oltramondana nei culti misterici o la focalizzazione del destino individuale nella tragedia ateniese, ci sembrano invece intaccare significativamente l'interno equilibrio del sistema religioso greco, almeno in aree la cui dinamica socioculturale e religiosa è particolarmente dinamica: Atene non è tutta la Grecia, né forse in questa sua evoluzione risulta particolarmente rappresentativa. Soltanto indagini più articolate potrebbero forse permettere di raggiungere un quadro più preciso, nonostante i limiti strutturali della nostra documentazione.

#### 4. CULTURA TOTALIZZANTE E SUBCULTURA RELIGIOSA

Con Socrate e Platone viene a compimento però anche un'altra, ancor più significativa trasformazione della cultura greca, e cioè il prevalere, con la sofistica prima, la riflessione socratica e la sua sistemazione platonica poi, di un nuovo sapere totalizzante, radicalmente riformulato, sulle basi di determinate opzioni fondamentali, esplicitamente espresse. Il tradizionale sistema religioso politeistico rimane ben radicato nella concreta esperienza sociale, simbolica e religiosa delle masse e dell'uomo comune di cui sono costituite, non regola però più i comportamenti dei capi e dell'élite, filosoficamente istruita, da cui provengono e che peraltro continua a gestire il sistema religioso, quale strumento di integrazione politica delle masse. La cosmologia, la comprensione dell'agire umano e della realtà storica, la comprensione politico-costituzionale, l'antropologia eudaimonistica e più ancora il sistema decisionale dell'élite hanno sempre meno a che vedere con la tradizionale cultura politeistica, ma superano per molti versi anche la nuova prospettiva teologica, incentrata sull'anima, in direzione di una comprensione razionale, laicamente fondata della realtà umana, scientifica

nella sua adozione della capacità di efficiente previsione come proprio criterio fondamentale: una cultura quindi mondanamente orientata alla difesa ed espansione di una certa forma di dominio sulla realtà.

Il nuovo sapere filosofico, che diventa il luogo fondamentale della riflessione antropologica, politica e cosmologica, si costituisce quindi come un patrimonio mentale aristocratico-elitario ed intellettuale, cioè come un insieme di conoscenze, che circola solo all'interno di un ambito, socialmente delimitato ma strutturalmente aperto all'innovazione individuale, di specialisti: ad un insieme di conoscenze centrale nel processo decisionale dell'élite in quanto classe di potere e governo, paragonabile al moderno possesso di un complesso di nozioni scientifiche quale strumento di approccio ed interpretazione della realtà, si accompagna —con significativa differenza rispetto ai tempi moderni— un approccio prevalentemente filosofico alla questione antropologica fondamentale, dell'orientamento di vita, piuttosto eudaimonisticamente che soteriologicamente inteso.



Evoluzione diacronica dei sistemi religiosi greci.

Rispetto ad una problematica religiosa con cui concorre e con cui viene naturale paragonarlo questo approccio risulta limitato da una prospettiva radicalmente individualista ed elitaria: l'obiettivo di tutta l'antropologia filosofica è la ricerca di una saggezza in grado di rendere felice un individuo superiore alla media, almeno in quanto saggio, la ricerca cioè di una soluzione relativamente eccezionale al destino umano. L'élite è dunque impegnata in una ricerca filosofico-religiosa basata su un *locus theologicus* ben distinto da quello delle masse, percorre una via elitaria alla felicità intra— ed ultramondana, che non prevede ed in qualche misura implicitamente esclude una riformulazione della convivenza umana, civica, ma anche quindi un ripensamento più radicale degli atteggiamenti, dei comportamenti, in una parola dell'orientamento complessivo del saggio in quanto uomo, semplicemente uomo, uomo qualunque tra uomini qualunque, anzi uomo in quanto parte della massa o comunque di una struttura comunitaria, e non individuo singolarmente considerato. La via filosofico-religiosa della cultura ellenistica si rivela piuttosto filosofica che religiosa nell'appellare al singolo, attraverso il filtro della mediazione intellettuale, piuttosto che ad una comunità di uomini colti nei loro processi di reciproca interazione, in una prospettiva elitaria (o classista-elitaria), che sembra escludere un ripensamento davvero universale della condizione umana, realisticamente intesa (verso la quale si avvia soltanto il cinismo<sup>47</sup>, la cui riduzione dell'uomo alla sola animalità, della vita alla sola vita, in grado di bastare a se stessa, sembra porlo agli antipodi della ritualizzazione/stilizzazione della vita, operata da ogni religione: ma si tratta di ricerca intenzionale di spontaneità naturale, animale e di consapevole astensione dalle pulsioni perverse —ricerca del piacere, attaccamento alla ricchezza, brama di potenza— altrettanto empiricamente sperimentabili nell'animo umano, che richiede una profonda virtù ed energia spirituale<sup>48</sup>).

Nella nuova ricerca filosofica il mondo greco, accanto alla distinzione sociologica di due piani sovrapposti dell'autocomprensione antropologica,

---

<sup>47</sup> Altre tendenze universalistiche non mancano in realtà nel ripensamento filosofico della condizione privilegiata del saggio, ma sono prevalentemente orientate a riconoscere la possibilità di principio che la nuova élite spirituale attinga ad ogni strato della società, senza però recidere la forte correlazione tra ricerca filosofica della felicità ed una condizione di privilegio sociale, che permetta gli *otia* filosofici.

<sup>48</sup> Reale, *op. cit.*, III 53.

fa esperienza di un'altra, forse ancor più grave frammentazione, e cioè la distinzione dei sapienti in scuole diverse, ognuna legata ad uno o più postulati fondamentali, pregiudizi (nel senso filosoficamente positivo del termine, cioè giudizi apriori che condizionano la percezione stessa della realtà) non conciliabili (tali cioè che non sia possibile intesa, nella misura in cui due interlocutori rimangano radicalmente coerenti con i propri pregiudizi) e probabilmente neanche falsificabili (nella misura in cui la divergenza si pone ad un livello, quello dell'impostazione *del locus theologicus/philosophicus*, anteriore a quello della discussione o del confronto razionale): fa cioè esperienza, sul piano della frammentazione del sapere filosofico-religioso in scuole diverse e reciprocamente inconciliabili<sup>49</sup>, della strutturale divergenza del pensiero e più ancora della religiosità umana (cf. la figura a p. 18).

## 5. DIVERSIFICAZIONE INTERNA ED ESPANSIONE ESTERNA DELLA CULTURA ELLENISTICA

Questa frammentazione può essere fatta iniziare con la morte di Socrate, dalla cui antropologia eudaimonistica tutte le filosofie successive prendono origine, riflettendone la complessità come attraverso un prisma che seleziona singoli atteggiamenti aprioristici come pregiudizi caratterizzanti delle singole scuole ed orientamenti<sup>50</sup>: anzi la specificità delle scuole ellenistiche è di riagganciarsi a Socrate negando la «seconda

---

<sup>49</sup> Dalla conciliazione, logicamente fondata, andrà distinta la combinazione eclettico-sincretistica, per neutralizzazione di pregiudizi fondamentali per i fondatori delle scuole, ma non per una terza prospettiva: è un metodo potenzialmente pericoloso, come mostra la storia dei falliti tentativi di conciliazione delle eresie cristiane, in quanto se usato prematuramente (prima cioè che la soggettiva rilevanza del proprio pregiudizio si sia attenuata) porta normalmente solo all'aggiunta di una terza posizione alle due già in lotta. L'avvicinamento impossibile tra due prospettive diverse nella loro fase produttiva, quindi nell'orizzonte originario del loro pensiero, si realizza spesso spontaneamente in un contesto nuovo, perché entrambe reagiscono nello stesso modo ad una circostanza nuova, che evidentemente non interpella la loro specificità, ma l'elemento comune: tale ci sembra il caso sia nel forte riavvicinamento in ambito romano di stoicismo e platonismo non scettico sia in quello di calvinisti e luterani nel movimento pietistico o anche nelle risposte ecumeniche alla minaccia della secolarizzazione.

<sup>50</sup> Reale, *op. cit.*, III, 14 s.

navigazione» platonica, cioè il profondo radicamento operato da Platone della comprensione dell'esperienza dell'uomo e della realtà in una realtà trascendente quella materialmente esperibile. La scelta dell'immanenza, materialisticamente contrassegnata, caratterizza il socratismo epicureo, peraltro ben riconoscibile dal privilegio assegnato ad un'etica eudaimonistica, seppur strettamente intramondana e basata sull'individuo in quanto tale, in quanto non cittadino<sup>51</sup>; l'identificazione intellettualistica di virtù e dominio del *logos* nel contesto di un monismo panteistico, altrettanto precluso alla trascendenza di tipo platonico, ma anche di una più forte sottolineatura della costruzione dell'io individuale e della sua superiorità rispetto alle circostanze (quindi della trascendenza immanentemente esperita della irriducibilità dell'essere all'avere) il socratismo stoico<sup>52</sup>; l'insistenza sul dubbio metodico (e con Arcesilao sulla dialettica socratica), in una prospettiva però eudaimonistica volta a trovare la felicità nell'accettazione della fragilità, anche gnoseologica, dell'uomo eretta a criterio pratico di vita<sup>53</sup> quello scettico, mentre echi socratici si avvertono anche nelle scuole minori, compreso il cinismo, già ricordato. Ad accomunare tutte le scuole è la centralità dell'etica, che sporge rispetto alla fisica su cui dovrebbe poggiare, così come questa rispetto alla logica su cui dovrebbe basarsi, e risulta elemento fondante dell'intera dottrina, in quanto traduzione, organicamente svolta e razionalmente sviluppata, di un'intuizione originaria, emozionalmente colta del senso della vita, ciò che permette al Reale<sup>54</sup> di definire fedeli laiche le scuole filosofiche ellenistiche nel loro complesso.

Le diverse scuole si differenziano non solo per l'intuizione originaria, il pregiudizio fondamentale sviluppato, ma anche su altri parametri più metodologici ed organizzativi, come lo spirito di sistema (stoico ed epicureo), il ruolo del principio d'autorità (presso gli epicurei) vs. lo spazio per la discussione dei principi del fondatore (stoici e ovviamente scettici, privi di codificazione dogmatica), la caratterizzazione più o meno scientifica della dottrina: tutte però sono caratterizzate da una forte propensione alla coerenza tra filosofia e forma di vita, alla fondazione (coi

---

<sup>51</sup> Reale, *op. cit.*, III, 171-173.

<sup>52</sup> Reale, *op. cit.*, III, 306 ss., 315.

<sup>53</sup> Reale, *op. cit.*, III, 478 ss.

<sup>54</sup> Reale, *op. cit.*, III, xix.

limiti già ricordati) di un *bios*, individualisticamente inteso, al punto che solo l'autosufficienza del saggio, accanto forse alla forte propensione per l'immanenza, accomuna veramente tutti i sistemi filosofici ellenistici. Autarchia del singolo più o meno profondamente sottratto alla sua strutturale appartenenza civica e confronto con la fortuna (la buona non meno problematica della cattiva) e le ricchezze dominano l'orizzonte mentale delle filosofie ellenistiche, al punto da poter individuare uno spostamento di *locus theologicus* dal cittadino all'individuo *tout court* come conseguenza della dispersione ellenistica dell'elemento greco nei nuovi spazi aperti ad un'ellenizzazione dall'alto: non prevalentemente come colonizzazione per insediamento di comunità compatte, quanto piuttosto per sovrapposizione di un'élite dominante, tanto sul piano dei rapporti di potere quanto per superiorità di strutture intellettuali e comunicative, e quindi dotate di una profonda forza di attrazione assimilante. A questa paradossale forma di diaspora vincente (che contrasta profondamente con l'usuale concetto di diaspora, che prevede una condizione di inferiorità e non superiorità giuridico-culturale dell'elemento disperso) corrisponde l'attenuazione di un livello dell'esperienza nell'autopercezione del greco d'epoca ellenistica rispetto al greco d'epoca classica: questi era in primo luogo il membro di una comunità cittadina relativamente indifferenziata, che si riconosceva in primo luogo in una superiore realtà regionale, dialettale, e poi nell'unica comunità panellenica; il greco d'epoca ellenistica, almeno negli spazi nuovi — ma anche più dinamici e quindi in definitiva più rilevanti sul piano panellenico — appartiene solo ad una minoranza privilegiata<sup>55</sup>, i cui processi di rafforzamento dell'identità nella comunicazione *face-to-face* sono tendenzialmente deboli e discontinui. Il greco d'epoca classica è un essere profondamente socializzato, inserito in una rete di rapporti omogenei piuttosto totalizzante che può sovrapporre alla realtà totale del mondo, fino a confondere il proprio mondo col mondo *tout court*; il greco d'epoca ellenistica è il ricco dominatore culturale (con scissione quindi tra l'esercizio diretto del potere, lasciato ai sovrani d'origine macedone, ed un ruolo di guida *de facto* assunto dall'élite intellettuale e commerciale greca), relativamente isolato avamposto individuale della penetrazione civilizzatrice ellenica.

---

<sup>55</sup> Musti, *op. cit.*, 727.

Comunque vengano affrontate, solitudine e ricchezza<sup>56</sup> sono le due dimensioni chiave della problematica filosofico-religiosa ellenistica: rifiutate dal cinismo, come elemento di estraniamento dalla condizione naturale, piacevolmente accolte dall'epicureismo come fondamento dell'autorealizzazione umana in una vita dotata di quella pienezza, finora proiettata soltanto sugli dèi, quindi come strumento di quella particolare autoassimilazione alla natura divina che è l'imitazione della loro vita beata, banco di prova del raggiungimento della sapienza stoica, dell'effettiva capacità di possedere senza dipendere interiormente da quanto si possiede, le ricchezze sono il vero nuovo problema del mondo ellenistico; fino a che punto possono determinare l'autocomprensione individuale? Può il ricco comprendersi come privato, cioè a prescindere dalla partecipazione al potere, ma anche dalle responsabilità per la comunità (greca), o il prevalente ideale dell'autarchia va temperato con il permanere di una dimensione politica nella (nuova) aristocrazia ellenistica? Ricchezza e solitudine sono quindi per molti versi due facce dello stesso problema, l'adattamento del potenziale greco ai nuovi spazi aperti dalle conquiste di Alessandro, che implicano anche la sostituzione dei vecchi ideali di indipendenza local-repubblicana con un armonico inserimento in condizioni di larga autonomia giuridica e di privilegio socio-culturale in regni filelleni, prevalentemente anche nel senso più forte, di monarchie che si fanno veicolo della penetrazione culturale greca, la cui celebrazione e sacralizzazione fa quindi parte dell'acquisizione civilizzatrice di nuove terre e nuovi popoli.

L'interpretazione dell'ellenismo come appendice della civiltà greca, analizzata per differenza specifica, continua a veicolare il vecchio preconcetto dell'imbastardimento della cultura greca a contatto con la realtà orientale: una tesi che s'accompagna strutturalmente al giudizio sfavorevole sull'ellenismo, in quanto realtà non politicamente autonoma, in cui l'ossessione ottocentesca per lo stato nazionale (che porta a condannare, sulla misura imperiale romana, l'insufficienza politica dei Greci, inventori sì della democrazia *face-to-face*, ma incapaci di superare il particolarismo per arrivare allo stato nazionale) si sposa con l'idealizzazione che gli stessi Greci

---

<sup>56</sup> Una buona storia del tema della ricchezza in Grecia è data da J. C. Capriglione, *Plutarco e l'idea di ricchezza nel pensiero greco*, in Plutarco (a cura di J. C. Capriglione - L. Torraca), *La bramosia di ricchezza*, Napoli 1996, 9-112.

in epoca romana (Plutarco e Pausania in testa) operarono della realtà greca classica a spese dell'ellenismo. Un giudizio storicamente più equilibrato dovrebbe portare sia a riconoscere la maggiore profondità delle strutture politiche della Grecia classica (che permisero sulle aree di colonizzazione ellenica preellenistica una duratura continuità in epoca bizantina, cui pose fine solo la triplice pressione normanna, crociata e turca, 800-1000 anni dopo la fine della civiltà romana) sia l'enorme estensione della più fragile e superficiale acculturazione ellenistica del mondo orientale conquistato da Alessandro Magno, che riuscì comunque ancora ad influenzare significativamente i nuovi conquistatori arabi ancora per due secoli.

Più che l'imbastardimento della civiltà greca osserviamo nel periodo ellenistico un marcato processo di omogeneizzazione della grecità etnica in relazione alla massiccia espansione oltre i propri confini tradizionali; se si guardano le cose in questa prospettiva, le importazioni di figure religiose dall'Oriente colpiscono non per la loro rilevanza, *bensì per la loro relativa scarsità*: in un rinnovato processo di assimilazione marcatamente funzionale i Greci riescono a riformulare, con minime aggiunte e correzioni, il proprio politeismo per immettervi intere nuove culture, la cui alterità linguistico-religiosa, soprattutto nel caso della Siria, è magistralmente ridotta al grado zero<sup>57</sup> ed il cui apporto non modifica se non marginalmente il sistema religioso greco nel suo complesso<sup>58</sup>: per quanto intrinsecamente interessante, la diffusione dei culti orientali nel

---

<sup>57</sup> Sia pure in un processo di giustapposizione piuttosto che fusione culturale: H-J. Gehrke, *Geschichte des Hellenismus*, München 1995, 129 s.

<sup>58</sup> Un elemento utile a quantificare i diversi apporti al sistema politeistico è l'analisi dei nomi teofori: questi sono molto meno significativi, sul piano storico-religioso, delle dediche, perché la motivazione religiosa della scelta del nome non è puntualmente sicura (può trattarsi semplicemente di conservazione di una tradizione familiare); permettono però raffronti significativi, perché totalmente indipendenti dalla casualità dei ritrovamenti, mentre le dediche sono naturalmente in rapporto con la quantità di templi delle singole divinità ritrovati e scavati. Nel campione da noi studiato, *pars pro toto*, costituito dai nomi greci delle isole (cf. F. Mora, *Die Griechischen Theophoren Namen (im Bereich der griechischen Inseln)*, Pomoerium 1, 1994, 15-35, partic. 25 s.), i nomi ricavati da dèi stranieri salgono dal 2,2% d'epoca ellenistica al 5,8% d'epoca ellenistica ed al 10,6% d'epoca romana (rispettivamente 6,2%, 11,5% e 19,8% rispetto ai nomi derivati dai grandi dèi, i dodici più Eracle) e sono in epoca ellenistica (ma non romana) significativamente inferiori sia a quelli derivati dalle divinità minori, sia a quelli derivati da epiclesi locali (come Pizio, Olimpio, Delio, Oropio).

mondo ellenistico non costituisce nessuna orientalizzazione della religione greca, implica anzi una loro marcata preliminare ellenizzazione. Nella prassi il prezzo di questo processo d'espansione è probabilmente l'autonoma rilevanza della dimensione culturale di determinate forme religiose, finalizzata all'affermazione della grecità e delle sue forme di integrazione sociale (ad es. la palestra), specie nelle aree di frontiera: ma non bisogna troppo semplificare il quadro, perché la prassi religiosa presenta anche ulteriori sviluppi di tendenze già precedentemente attive, e marcatamente religiose, nel senso di una tensione soteriologica al superamento dei limiti propri alla condizione umana empiricamente esperita. Si dovrà pertanto essere prudenti nel distinguere l'elemento culturale, intramondanamente orientato, da quello più propriamente religioso, nell'istintiva e tenace propensione greca a pensare ovunque nelle proprie categorie mentali ed imporle come un linguaggio religioso universale: in realtà sotto la cultura ellenistica covano le subculture indigene, tradizionali, ma la superficialità del processo di *interpretatio graeca* è sufficiente per le finalità del ceto dominante di origine ellenica, prevalentemente preoccupato di riprodurre ovunque il proprio stile di vita ed il proprio universo simbolico, escludendo o filtrando rappresentazioni ed usi aberranti. Si avverte al tempo stesso un'attenuazione del senso della trascendenza nell'antropologia filosofica, che privilegia un'interna consistenza dell'orizzonte mondano, a scapito del tradizionale fondamento trascendente dell'esperienza umana. Questa tendenza si nota in modo particolare nell'interpretazione allegorica, che sposta il piano di comprensione di un mito greco dal suo originario contesto religioso a quello dell'impropria presentazione poetica di verità scientifiche, implicitamente sovraordinate, come realtà di grado superiore, alle credenze politeistiche. Se gli Epicurei, imitando negli dèi il proprio ideale di vita ipostatizzato, abolivano la distanza ed il rapporto asimmetrico, sproporzionato tra uomini e dèi, gli Stoici, pur salvando la dipendenza dell'uomo dalle divinità, che trovava espressione soprattutto nella dottrina della provvidenza e nella prassi della divinazione<sup>59</sup> (che orienta l'azione umana sull'espressione puntualmente sollecitata della volontà divina), con

---

<sup>59</sup> Su questi due punti centrali del pensiero religioso stoico cf. Reale, *op. cit.*, III, 372-377. La ferrea equivalenza tra affermazione degli dèi ed affermazione della divinazione è ribadita come centrale dottrina stoica in Cic., *divin.* 1, 6, 10.

la propria infelice difesa del mito<sup>60</sup> contribuivano alla vanificazione di quel politeismo, che pur concretamente sostenevano: una vanificazione operata in primo luogo dalla concentrazione sul destino del soggetto umano, unitariamente inteso, che è il lascito socratico (a sua volta erede dello spostamento di *locus theologicus* iniziato in epoca classica) a tutte le filosofie ellenistiche.

Contro l'immediato sentire moderno, che identifica in ogni rifiuto della trascendenza un rifiuto della religione, è proprio l'orientamento intramondano delle filosofie ellenistiche a riavvicinare la filosofia delle élites alla religione delle masse, un politeismo prevalentemente orientato in senso intramondano, come fondazione religiosa dell'esistenza terrena ed entro questo orizzonte complessivo delle stesse aspettative soteriologiche<sup>61</sup>. Tra una trascendenza che troppo prescinde dal politeismo (e che va presto persa sia nell'Accademia platonica sia nel Peripato) ed un'interpretazione troppo immanente del politeismo rimane ancora una terza strada, ed è quella dell'autolimitazione scettica del sapere filosofico (che caratterizzerà l'Accademia da Arcesilao in poi, fino al ritorno alla trascendenza col Medioplatonismo alessandrino), che permette un'accettazione larvamente irrazionalistica delle dottrine tradizionali, in quanto sapere tradizionale, non filosoficamente fondabile né confutabile: l'impossibilità di una teologia naturale filosofica riapre lo spazio per una teologia tradizionale poetica (o più avanti, nel particolare pensiero nazionalistico di Cicerone, per teologie nazionali e quindi *ipso facto* non universalistiche, come era invece implicitamente ogni teologia greca).

## 6. GRECIA E ROMA

Sulla problematica di fondo fin qui delineata per il periodo ellenistico si inserisce il problema del rapporto con la nuova potenza egemone del

---

<sup>60</sup> Sull'allegoria stoica che riduceva il mito ad espressione di una verità fisica cf. Diog. Laert. 7, 147 ed il *Compendio di teologia greca* del neostoico romano L. Anneo Cornuto.

<sup>61</sup> Le prospettive mistiche e misteriche rappresentano un polo antitetico alla sconsolata saggezza olimpica, ma tale da potersi affermare, senza rimettere in discussione la fondazione olimpica della realtà mondana, diversamente dalle dottrine orfiche, le cui aspettative di salvezza si fondano sulla svalutazione radicale della realtà mondana ed anche delle tradizionali forme di integrazione religiosa greca, *in primis* il sacrificio cruento.

Mediterraneo, che, se si risolve in una grandiosa opera di ellenizzazione della cultura romana, arriva però a toccare, soprattutto a partire dalla distruzione di Corinto<sup>62</sup> e dalla guerra mitridatica<sup>63</sup>, la stessa autocomprensione greca, già prima dell'età imperiale, in cui si ha un nuovo significativo cambiamento di paradigma, che ci sembra riflettere anche la messa in discussione, almeno fino a Traiano ed Adriano, del carattere fino ad allora ovviamente filelleno dei regni ellenistici<sup>64</sup>.

Se i Greci ellenistici avevano fatto dei Macedoni ellenizzati lo strumento della diffusione della propria superiorità culturale e commerciale, se non anche politica, ora si trovano a dover affrontare la nuova situazione di subordinazione politica ai Romani e quindi anche un nuovo tipo di lotta culturale; questa è volta a ridurre la propria dipendenza mediante l'affermazione di una superiorità culturale quale premessa ad una sempre maggiore compartecipazione al potere politico; opera nell'ambito però di un sistema politico multietnico e quindi tendenzialmente multiculturale, in cui la posizione dominante dello strato superiore ellenico deve essere costantemente riguadagnata attraverso l'esplicazione della propria capacità di assimilazione civilizzante degli strati inferiori e di laboratorio politico-filosofico in grado di rendere comprensibili al potere sovraordinato le sue stesse esigenze e le strategie adeguate ad affrontarle, fornendo cioè ai Romani un modo efficace di affrontare la transizione, pensato però in un contesto ovviamente compatibile con il sistema di valori e le aspettative elleniche.

In questa conquista culturale, che attua per certi versi la dinamica del servo-padrone, si rivela decisiva per il successo greco la capacità di ripensare la propria riflessione culturale adattandola a situazioni nuove,

---

<sup>62</sup> Per il cui effetto sulla riflessione di Polibio cf. Mora, *Storiografia, cit.*, 14 n. 48.

<sup>63</sup> In conseguenza della quale la dominazione romana divenne pesante ed ostile sulle aree greche già oggetto della sua influenza (cf. R. M. Kallet-Marx, *Hegemony to Empire. The Development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 d.C.*, Berkeley 1995, partic. 289 s.), prima di inglobare con Pompeo e Cesare i due maggiori stati ellenistici ancora indipendenti (Siria ed Egitto), accentuando ulteriormente la dipendenza del benessere romano dallo sfruttamento del mondo ellenistico (per la svolta epocale rappresentata dall'acquisizione della Bitinia cf. *ibid.* 333 s.).

<sup>64</sup> Di cui i due maggiori, Siria ed Egitto, passarono sotto il diretto controllo romano nel 64 e 48 a.C., al termine del processo per cui in poco più di una generazione la potenza dominante del Mediterraneo lo unificò nelle proprie mani.

anzi addirittura alle esigenze di un'altra società e cultura (quella romana) e di una nuova situazione politica, quale l'improbabile subordinazione di un'oligarchia estremamente potente come quella romana ad un nuovo potere monarchico: una trasformazione cui i pensatori d'epoca ellenistico-romana, Plutarco in testa, sanno adattare la precedente, assai diversa esperienza dell'incontro tra cultura greca delle poleis e sovrani ellenistici, ripensando le forme della regalità fino a renderle praticabili per una cultura ferocemente repubblicana come quella romana<sup>65</sup>.

Non meno rilevante è però la capacità greca di formulare un'interpretazione universale della cultura e della civiltà, già ampiamente abbozzatasi durante la conquista culturale dell'Oriente ellenistico, quale *medium* in cui esprimere e formulare la molteplicità di realtà etniche e culturali dell'impero, di fare cioè del linguaggio della cultura e della religione greca anche un metalinguaggio culturale di tipo universale; questa forma particolare di universalismo, che promuove, in particolare nell'etnografia stoica (che riprende peraltro tendenze precedenti, già visibili in Erodoto<sup>66</sup>), uno specifico politeismo, quello greco, colto nelle sue linee portanti, essenziali a forma universale della struttura religiosa umana contiene la presunzione di aver individuato non solo la religione *tout court* (in quanto fondazione trascendente della realtà mondana), ma un linguaggio tale da poter essere usato per descrivere, come dialetti più o meno marginali, varianti aberranti o eventualmente, per opposizione, ogni forma religiosa nota, nei limiti della propria volontà di percezione selettiva. Rilevante ci sembra essere stato, nel *certamen* interetnico teso a guadagnare una posizione privilegiata fornendo ai Romani la migliore spiegazione della loro identità, questo particolare vantaggio dell'*interpretatio graeca*, la possibilità offerta ai Romani di assimilare ogni cultura lasciandosi assimilare da quella greca, la possibilità dunque di ridurre l'eterogeneità

---

<sup>65</sup> Rilevante è in questa prospettiva il passaggio dalla rigida regolamentazione giuridica d'età repubblicana ad un ben diverso *modus vivendi*, basato su una scienza del comportamento e del rapporto coi superiori in cui Plutarco ci sembra per certi versi anticipare, in situazione analoga, il Castiglione: la distinzione tra adulatore e amico ha comunque valenze politiche fondamentali, in quanto permette al sovrano di crearsi una rete di collaboratori affidabili, ma rispecchia d'altronde la realtà grecissima degli amici del re (ellenistico).

<sup>66</sup> F. Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano 1986; id., *Religionswissenschaftliches Denken in der Antike*, ZRGG 51, 1999, 17-29.

etnico-culturale e religiosa dell'impero, mediante un'universale *interpretatio romana*, basata in realtà sulla comune assimilazione del centro e della periferia attraverso l'*interpretatio graeca*.

L'esito del processo non deve però nascondere, dietro la falsa impressione di una deterministica, «evoluzionistica» inevitabilità di questa soluzione strutturalmente più potente, le difficoltà storicamente concrete del compito, che impose un confronto serrato con la cultura etrusca e giudaica, se non anche con quella punica<sup>67</sup> e che fu reso più arduo dalla sfortuna politica con cui l'Oriente greco ripetutamente subì le conseguenze della dinamica delle guerre civili romane, costantemente concluse da una vittoria dell'Occidente latino sull'Oriente ellenistico (non senza la beffarda ironia per cui l'unica vittoria di un esercito «orientale», sostenuto dagli ambienti ellenistici, portò sul trono proprio la dinastia più marcatamente italica dei Flavi). Ciò nonostante, nella prospettiva storica di lungo periodo si può riconoscere come decisiva per il successo culturale greco<sup>68</sup> la migliore integrabilità culturale e politica dei Greci rispetto all'altra cultura letterariamente più agguerrita e del resto anch'essa profondamente contrassegnata da una diaspora, quella giudaica: un vantaggio culturale rappresentato dal prevalere di spinte universalistiche in un sistema religioso flessibile, come quello greco, in netto contrasto con le tendenze nazionalistiche ed alla autodelimitazione xenofoba in chiave religioso-rituale del mondo giudaico, cui s'accompagna l'altro vantaggio politico, della totale appartenenza del mondo greco-ellenistico allo spazio romano, in contrasto profondo con il giudaismo, che si trovava —con forti vocazioni indipendentistiche— a cavallo dei due mondi contrapposti, romano e partico.

---

<sup>67</sup> L'obbligo di leggere e commentare nel Museo di Alessandria i libri etruschi e punici di Claudio (Svet., *Claud.*, 42) aveva a nostro avviso una notevole valenza politica.

<sup>68</sup> Come data simbolica di questo successo ci sembra possa essere presa la decisione di Favorino di Arles di scrivere in lingua greca, per il prestigio del suo adorato Plutarco: una scelta che testimonia sia di una riapertura della Gallia all'influenza greca, sia della definitiva affermazione del greco come la lingua della grande cultura specialistica. Se l'apertura ai Greci di Adriano premia il loro profondo lealismo filoromano in funzione della minaccia rappresentata dall'indipendentismo giudaico, essa rappresenta però anche il meritato coronamento degli sforzi dei *maitres à penser* greci, ed in primo luogo Plutarco, per ellenizzare le strutture in cui sono costretti a vivere, per conquistarle dall'interno, combattendo un'accanita battaglia culturale contro ogni tesi che elevi il successo romano a prova di una presunta superiorità culturale, cui viene costantemente contrapposta la dimostrazione della superiore grandezza ellenica.

Il processo di convergenza con la religione romana, che probabilmente rimase prevalentemente teorico-teologico, è comunque facilitato dalla flessibilità particolarmente marcata del sistema religioso greco, che permette di riassorbire talune parziali, ma significative autocensure, con rinuncia o ridimensionamento di elementi importanti del proprio patrimonio religioso, mediante la distinzione tra una rappresentazione *ad extra* e la propria interna convinzione<sup>69</sup>. In particolare il mondo romano non è disposto ad accettare la centralità, nella religione greca, del simbolismo sessuale, sia nei culti mistico-misterici, sia nella connessione profonda di simbolismo agrario e simbolismo sessuale, sia nella stessa rappresentazione ed organizzazione genealogica del pantheon greco e neppure la sfrenatezza dionisiaca, quale particolare forma di interazione col divino, o più in generale le strutture calde, mistiche ma non misteriche di presenza del divino<sup>70</sup>; la particolare regolamentazione politica della pratica divinatoria d'altronde si pone in profondo conflitto con l'importanza dei santuari specializzati sovraregionali quale luogo di comunicazione col divino e consultazione della volontà degli dèi.

## 7. GRECI, GIUDEI E LA RISCOPERTA DELLA TRASCENDENZA

Ben più rilevante per lo sviluppo diacronico della religione greca è un altro contatto culturale, o più esattamente la situazione di concorrenza culturale che viene a crearsi tra Greci ed Ebrei, dopo la conquista romana dell'Egitto in ragione della politica filogiudaica inaugurata, specialmente ad Alessandria, da Cesare, che rimette in discussione la supremazia ellenica in Oriente garantita dai regni ellenistici.

Il fatto più rilevante del secondo ellenismo o periodo ellenistico-romano è l'improvvisa riscoperta, ad Alessandria d'Egitto, della seconda navigazione platonica, e con essa della trascendenza: del divino rispetto alla realtà mundana da esso fondata e da cui viene distinto *per viam negationis*

<sup>69</sup> Cf. F. Mora, *L'interpretazione delle collettività divine in Strabone (X, 3) e la fenomenologia religiosa di Posidonio*, SMSR 59, 1993, 7-19, partic. 19.

<sup>70</sup> Sui concetti di dèi in vicenda e culti mistici cf. U. Bianchi, *Initiation, mystères, gnose*, in C. J. Bleeker, *Initiation. Contributions to the Theme of the Study-Conference of the I. A. H. R., Strasbourg, September 17th to 22nd 1964*, Leiden 1965, 154-171.

piuttosto che congiunto *per viam eminentiae*, ma anche di una componente dell'animo umano rispetto alla realtà dell'uomo ed infine anche di una parte privilegiata dell'umanità rispetto alla generica massa umana. Se vogliamo è in qualche modo una terza navigazione od ulteriore, seconda trascendenza rispetto alla radicale contrapposizione di anima e corpo nell'orfismo: l'anima è ora elemento prevalentemente intramondano, o comunque religiosamente neutro, mentre a trascendere l'esperienza mondana, empirica è soltanto lo spirito, la cui introduzione come terza dimensione dell'uomo si deve all'ebreo alessandrino Filone<sup>71</sup>; all'universalità dell'anima, non solo umana, ma anche animale (secondo la dottrina della metempsicosi) corrisponde la sua svalutazione a principio di animazione e psicologico (nel senso moderno), rispetto alla nuova trascendenza dello spirito<sup>72</sup>. Questa, nello gnosticismo (in cui la componente ellenica è solo una delle componenti e probabilmente neppure la principale), assume ben presto la forma di una trascendenza anche rispetto agli schemi classici della dialettica soggetto-oggetto nella conoscenza<sup>73</sup>, con una dinamica che rimette in discussione la profonda tendenza obiettivante presente nel politeismo greco. La rinuncia ad una rappresentazione concettuale<sup>74</sup>, oggettiva della divinità da parte dell'uomo serve a nostro avviso a meglio rifiutare l'ipotesi di un rapporto creaturale che fa dell'uomo e del mondo oggetti prodotti dal creatore<sup>75</sup>; un'ipotesi inaccettabile, perché implica un'alterità metafisica tra creatura e creatore, antitetica all'insistenza sulla intrinseca, metafisica trascendenza di una parte di sé rispetto alla realtà mondana, che è la più greca delle vie all'immortalità. L'esito di queste

---

<sup>71</sup> Reale, *op. cit.*, III 296-306.

<sup>72</sup> Reale, *op. cit.*, III 299: «L'anima non è di per sé immortale, ma può diventarlo nella misura in cui sa vivere secondo lo Spirito».

<sup>73</sup> Ma la trascendenza rispetto al linguaggio umano è propria anche del dio medioplatonico in genere: cf. H. Dörrie, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, in *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève 1960, 191-223, partic. 201.

<sup>74</sup> Sul superamento della conoscenza obiettivante nella gnosi cf. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1958, tr. it. *Lo Gnosticismo*, Torino 1991, 304.

<sup>75</sup> Il creatore biblico è ridotto ad un Demiurgo negativamente rappresentato, capace di fare a propria immagine e somiglianza l'uomo ilico e psichico (nella dottrina valentiniana: Iren., *Adv haer.* 1, 5, 5; Clem. Alex., *exc. Theod.* 50 s.; 54), ma inferiore allo gnostico perché dimentico della dimensione trascendente, pneumatica dell'esistenza: G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari 1983, 117-158.

speculazioni sarà una nuova dottrina della conoscenza, quale autoconsapevolezza della propria trascendenza alla realtà mondana e dell'identità sostanziale tra gradi molto lontani della stessa sostanza divina, quindi anche della differenza ontologica tra il proprio sé divino e le componenti psichiche ed illiche di sé e del mondo. Questa nuova conoscenza, o gnosi<sup>76</sup>, libera anche dal circolo vizioso della reciproca obiettivazione (l'uomo ha immaginato a propria somiglianza un Dio che l'ha creato a propria immagine e somiglianza). La nuova trascendenza è anche trascendenza sugli archetipi<sup>77</sup>, fondanti per analogia la realtà mondana, e ricerca di un fondamento di tipo e grado ulteriore, ricerca di un informe (Prepadre, Dio prima di Dio<sup>78</sup>) capace di fondare, ma più ancora di svalutare<sup>79</sup> trascendendoli gli stessi archetipi, fondamento platonico della realtà in quanto ordinata, «cosmica» pur in presenza della materia: superamento degli archetipi che porta ad uno spostamento del *locus theologicus*, dalla fondazione religiosa della realtà alla giustificazione, fondazione religiosa della deficienza di essere<sup>80</sup>, dell'insufficienza quindi della realtà intramondana come ambito d'esistenza dello spirito. Consustanzialità con l'elemento pneumatico<sup>81</sup> ed irraggiungibilità sono i due poli dialettici del vero divino nell'esperienza gnostica, cioè in un'esperienza che vuole trascendere ogni altra esperienza religiosa e che passa attraverso una completa interiorizzazione del discorso religioso, che riguarda ormai —anche fuori dello gnosticismo— solo la trasformazione, divinizzante, del soggetto. Quest'ultima problematica accomuna però

---

<sup>76</sup> La «conoscenza ... ha essa stessa, in quanto rappresenta una modificazione della condizione umana, la funzione di attuare la salvezza»: Jonas, *op. cit.*, 55.

<sup>77</sup> Dörrie, *art. cit.*, 202.

<sup>78</sup> G. Filoramo, *Lo gnosticismo*, in *Storia delle Religioni*, Roma-Bari 1995, 5-26 partic. 18; G. Sfameni Gasparro, *Dio nello gnosticismo*, in S. Panimolle (a cura di), *Dizionario di Spiritualità Patristica XIV Dio nei Padri della Chiesa*, Roma 1996, 37-65.

<sup>79</sup> Sulla riduzione del mondo a questo mondo cf. Jonas, *op. cit.*, 71.

<sup>80</sup> È il problema dell'*unde malum*, che ha dominato la ricerca storico-religiosa di U. Bianchi, e che è il vero *locus theologicus* di ogni dualismo, e su cui da ultimo cf. U. Bianchi, *Considerazioni introduttive. Le strutture del male*, in M. V. Cerutti (a cura di), *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale (Roma 18-19. 6. 1993)*, Roma 1995, 11-24.

<sup>81</sup> Nella fondamentale connaturalità di pneuma e vita U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma 1976, 147, individuava gli aspetti a loro modo monistici dello gnosticismo, sicuramente dualista.

significativamente lo gnosticismo a tutto il medioplatonismo<sup>82</sup>, anche a quello più ellenicamente ancorato ad una visione positiva del mondo come cosmo ben regolato e ad una fondazione religiosa dell'esperienza intramondana; anche in questi contesti, ad es. in un Plutarco, la religione è intesa come educazione dell'animo umano, trasformazione del soggetto piuttosto che come parte di un controllo simbolico, analogo e strettamente legato a quello proprio della cultura (nel senso da noi più sopra, p. 14, definito), sulla realtà mondana. Sotto questo aspetto tutto l'ellenismo greco-romano sembra caratterizzato da questo ripiegamento sulla propria anima, sul proprio essere soggetto, sulla possibilità di educare/modificare la propria soggettività, che continua una delle grandi tematiche ellenistiche, e cioè l'educazione dell'individuo (isolato) a rapportarsi con l'incertezza degli eventi, con la varia, incerta Fortuna: se il saggio stoico nasce proprio come individuo staccato dalla rete di protezione di un'esistenza fondamentalmente comunitaria, come individuo che deve saper reggere all'isolamento connesso alla propria condizione privilegiata, il secondo ellenismo appare riprendere e potenziare, anche in una prospettiva concettualmente così diversa, come quella della riscoperta della trascendenza, questa particolare problematica del soggetto e del suo rapporto autoriflettente con la propria soggettività.

Consustanzialità ed irraggiungibilità portano alla scelta di dimensioni ampie, tendenzialmente infinite quale sfondo in cui cercare di conciliare gli opposti mediante una estenuazione ontologica così ampia<sup>83</sup> da essere (con ardito salto logico) trasformata in causa di una «positiva» deficienza ontologica. Il risultato è la percezione della distanza tra il proprio sé e l'assoluto pienamente trascendente, il *ganz Anderes* rispetto alla realtà materiale-mondana, come distanza molto lunga, ma congiunturale, tra due forme, l'una piena, l'altra gravemente degradata, della stessa sostanza divina; la differenza tra divinità e scintilla divina caduta del mondo è

---

<sup>82</sup> L'assimilazione a Dio, già culmine dell'etica platonica, diventa col medioplatonismo il motivo centrale dell'etica, capace di informare di sé tutte le scuole d'epoca imperiale (Reale, *op. cit.*, III 318; 355 sg.; V, 32); l'estasi mistica in cui l'intelletto, trascendendo sé stesso, arriva a congiungersi al principio stesso dell'Intelletto sarà invece propria del neoplatonismo: G. Sfamini Gasparro, *Le religioni del mondo ellenistico*, cit. 447.

<sup>83</sup> Questa caratterizza il dualismo mitigato, specie nella variante valentiniana, in contrasto con l'opposizione di due coeterni principi del Bene e del Male nei dualismi radicali: sulla distinzione cf. Bianchi, *Prometeo*, cit. 38-54.

quindi solo quella tra *salvator* e *salvandus*, secondaria rispetto all'identità di sostanza, che l'esperienza gnostica deve restaurare, e non quella ben più ontologicamente profonda tra creatore e creatura, che degrada l'uomo ad oggetto, sia pure dell'azione divina.

Nello gnosticismo ellenica è solo una delle componenti di un nuovo paradigma, alternativo a quello politeistico-olimpico, all'arco che va da Omero a Plutarco e poi si prolunga, ma interiorizzato, estenuato, intellettualizzato e minoritario nel neoplatonismo: un nuovo paradigma che ha un'incubazione nei primi due secoli dell'epoca cristiana ed il suo asse portante nella nuova problematica teologica introdotta dal Cristianesimo, nel nuovo paradigma incentrato su un salvatore apportatore di rivelazione e rispetto al quale la componente ellenica interviene come elemento di deformazione sulla base di una diversa precomprensione. Se, come pensiamo, una certa rilevanza nello gnosticismo ha il suo essere l'ellenizzazione, più o meno acuta, di un paradigma anellenico (finalmente anellenico, dopo il lunghissimo prevalere dei modelli ellenici nell'interculturalità mediterranea), questa componente ellenica andrà cercata in quello che noi abbiamo chiamato il paradigma secondario, di quell'esperienza del proprio sé privilegiato come trascendente la realtà esperibile, che è la via greca all'immortalità; a quell'insistenza su una condizione umana privilegiata, parzialmente confusa con la particolare dignità della civiltà ellenica, che è prossimità e consustanzialità alla divinità, ontologica se non razziale superiorità rispetto alla generica massa umana. Una prospettiva questa che contrappone dunque alla tendenza universalistica del messaggio giudaico-cristiano, che considera coestensivi i termini di anima ed uomo, quindi almeno in linea di principio intende portare la salvezza ad ogni essere umano, un'ontologia graduata che non distingue solo tre elementi (anteponendo con l'ebreo Filone all'anima — ridotta ad entità coestensiva con l'animazione e l'animalità, ma incapace di trascendenza religiosa — e al corpo lo spirito), ma tre categorie di uomini, separando quindi quelli dotati di un elemento divino (pneumatici) dagli altri (certamente gli ilici, in buona misura anche gli psichici) privi di esso, con una distinzione socioreligiosa che raddoppia l'ontologia graduata che taglia verticalmente ogni singola persona umana.

Ci sembra legittimo riportare questa ontologia graduata sullo sfondo costituito da un'altra analoga graduazione, propria delle dottrine legate alla metempsicosi, che, distribuendo il percorso salvifico dell'anima su più vicende terrene, permette di distinguere, in un determinato contesto di

esistenza terrera, anime privilegiate (quelle dei filosofi, se sono essi ad esporre la dottrina) prossime all'indiazione da altre sempre più lontane, in numero di esistenze da ripercorrere a ritroso, dalla propria realizzazione religiosa. Ben lungi dal fondare l'universale uguaglianza umana, l'anima, nelle dottrine della metempsicosi, fonda la discontinuità all'interno del genere umano su una più generica continuità all'interno della realtà animata (diversamente definibile), al punto che la distanza tra i peggiori degli uomini (i tiranni per Platone) ed i migliori animali appaia inferiore della distanza estrema all'interno del genere umano; questo genere di riflessioni possono assumere una particolare rilevanza in contesti di tipo coloniale, in quanto permettono riflessioni sulla strutturale distanza ontologica tra razze superiori ed inferiori<sup>84</sup>. Interessante sotto questo aspetto è quindi il recupero dell'animalità, piuttosto che umanità, dell'anima nel medioplatonico Plutarco<sup>85</sup>, a riprova che l'universalismo greco, quale fiducia nel carattere universale delle proprie strutture mentali, non esclude, anzi piuttosto incoraggia una graduazione della dignità ontologica umana, cui rimane al fondo sottesa l'antitesi greci-barbari. Ben diverso è comunque l'elitarismo gnostico da quello forse coloniale pitagorico e orfico: l'insistenza su un aspetto anche sociologico della propria trascendenza sulla realtà intramondana, su una sorta di trascendenza sociale (anch'essa retta piuttosto dal superamento per negazione che non dall'eminenza, propria delle aristocrazie elleniche d'epoca arcaica e classica) può a nostro avviso contenere anche una reazione, già sottolineata dallo Jonas<sup>86</sup>, alla perdita di quel potere

---

<sup>84</sup> Queste non sono del resto mancate, neppure in ambiti sostanzialmente cristiani, dove sono state però sempre attenuate dalla dottrina del carattere esclusivamente umano dell'anima, che può essere però stravolta, mettendo in dubbio il suo carattere universalmente umano.

<sup>85</sup> Cf. Plutarco (a cura di G. Indelli), *Le bestie sono esseri razionali*, Corpus Plutarci moralium 22, Napoli 1995.

<sup>86</sup> Come osserva Jonas, *op. cit.*, 270 l'ordine permane tale, ma diventa estraneo alle aspirazioni dell'uomo, e la legge cosmica non è più sentita come espressione di una ragione, di cui l'uomo sia partecipe, ma come costrizione che soffoca la libertà dell'uomo; è cambiato a nostro avviso il punto prospettico, che non è più quello di chi s'identifica col legislatore, ma di chi si sente espropriato del potere legiferante ed ordinatore. Cf. anche G. Sfameni Gasparro, *La nozione greca del Destino e la soteriologia gnostica*, in G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza 1998, 99-130.

legiferante, ordinatore di una realtà cosmico-politica che era rimasto alle élites greche nel mondo ellenistico, in cui avevano anzi trovato nuovi ambiti all'esplicazione della propria attività civilizzatrice ed assimilante.

Nella trascendenza per *via negationis* dello gnosticismo e trascendenza degli stessi modelli archetipici della realtà, in cui può aver confluato anche una certa esperienza ellenica della propria scintilla divina interiore, vi è però una radicale rottura col pensiero greco classico: l'uso sistematico della *via negationis* esclude radicalmente la percezione greca classica della realtà empiricamente esperibile come cosmo, realtà ben ordinata in sé ed antropicamente organizzata; non c'è più spazio per gli dèi, quali forme assolute del reale, attingibili *per viam eminentiae*, né per gli archetipi platonici che rendono intellegibile il reale: e questo risulta insopportabile a Plotino ed al neoplatonismo in genere, la cui identità ellenica si estrinseca in primo luogo nella difesa dell'intelligibilità del mondo<sup>87</sup>, della sua esistenza come «cosmo» ben ordinato, ed in secondo luogo come attaccamento ai grandi archetipi della percezione greca del cosmo, che sono il nucleo irrinunciabile delle divinità greche, come strumenti di pensiero strettamente correlati in un unico grande campo semantico; ma difesi appunto come strumenti di un pensiero antropico, non come interlocutori trascendenti.

## 8. CONCLUSIONI

All'inizio dello sviluppo diacronico della religione greca da noi qui analizzato troviamo un politeismo già eccezionalmente sviluppato, in cui l'interna articolazione del mondo divino è profondamente legata all'articolazione concettuale del mondo umano, piuttosto che della realtà naturale; alla fine del nostro percorso, quando l'espressione della trascendenza ha preso una via ben diversa dall'antropomorfica *via eminentiae* del politeismo olimpico ed omerico, il nocciolo duro a morire dello sguardo ellenico è proprio quest'articolata percezione dell'uomo in quanto animale politico e sociale e l'insieme dei campi semantici che questa

---

<sup>87</sup> Sulla polemica antignostica in Plotino cf. Bianchi, *L'uomo gnostico*, cit. 146 s.; G. Sfameni Gasparro, *Plotino e gli gnostici: un contributo al problema «gnosticismo ed ellenismo»*, Cassiodorus 1, 1995, 125-136.

antropologia sorreggono. Questa rete di archetipi è in grado di organizzare l'esperienza della realtà umana e non umana in maniera così radicale, da sopravvivere alla stessa fine del paganesimo o almeno rinascere periodicamente quale linguaggio atto ad esprimere le possibilità dell'uomo di assolutizzare la propria esperienza, nelle forme differenziate in cui esprime la propria azione e natura nelle varie fasi della propria vita e codifica la realtà naturale antropicamente interpretata. Il modo in cui il principio antropico permea ad un tempo il cosmo ed il mondo divino, il fatto che esso prende per suo soggetto l'uomo specializzato all'interno di una comunità organica ed il forte rilievo della *via eminentiae* per cui il dio politeistico è sì interlocutore antropomorfizzato, ma anche archetipo (e come archetipo può essere sempre più colto, man mano che il dialogo antropomorfizzato tende a passare in secondo piano nell'esperienza religiosa): questi sono a nostro avviso i fattori decisivi del miracolo greco e del fascino che esso ha esercitato sui popoli limitrofi e più ancora ha continuato ad esercitare sulle civiltà successive. Con ogni probabilità quindi il politeismo omerico non è propriamente parlando un punto d'inizio assoluto, ma l'esito di un altro sviluppo diacronico, che qui non ci è dato di seguire, ma che ha liberato le potenzialità del modello politeistico in una ricezione greca particolarmente creativa dei guadagni delle alte culture.

A questa prima prospettiva teologica, che stabilisce una qualche continuità tra l'eccellenza, eminenza intramondana, intraumana dell'élite e l'eminenza iperumana, «trascendente» della divinità, che costruisce e fonda religiosamente sia la normalità umana sia l'eccellenza dell'élite, se ne contrappone, a partire da un certo periodo, un'altra, basata invece sull'esperienza umana della trascendenza di una parte di sé rispetto alla realtà mundana ed al livello intramondano di esperienza. Questa nuova esperienza è centrata su un'antropologia dell'uomo in quanto tale, di un uomo colto non nella sua profonda e differenziata integrazione col mondo, bensì come portatore di un elemento indifferenziato, centripetamente orientato, di trascendenza, ed opera a nostro avviso un radicale cambiamento di *locus theologicus* nella religione greca. Questo cambiamento parte da alcuni ambienti doppiamente marginali, cioè marginali sia per collocazione sociologica (ma piuttosto nel senso di un'autoesclusione elitaria) sia per collocazione geografica (ambiti di frontiera coloniale col mondo barbarico), per completarsi però solo nel centro più vivace e dinamico della madrepatria, ad opera però del più radicale *outsider* della cultura greca: il cambio di paradigma si completa

infatti col trionfo dell'eudaimonismo individualistico nella filosofia socratica e nelle filosofie ellenistiche che ne sono il complesso, articolato prolungamento. Il processo sul piano religioso ci sembra collocarsi tra la seconda metà del VI sec. e la prima metà del IV, quindi nella scia lunga dell'epoca assiale<sup>88</sup>: fondamentale sotto questo aspetto è la questione della datazione dell'Orfismo che tendiamo a considerare fenomeno se non addirittura posteriore al Pitagorismo almeno ad esso coevo o di poco anteriore, liberandolo da quella patina di profonda antichità ancestrale, che è la moderna ingenua traduzione delle pretese degli Orfici di competere, sul piano dell'antichità e quindi dell'assoluta originalità ed indipendenza, con il sistema politeistico, contro cui in realtà reagiscono dall'interno.

Articolazione complementare dell'uomo (quale *Mensch*, essere umano) nelle sue varie forme (in primo luogo *gender-oriented*) all'interno della comunità sociale ed individualità assoluta, indifferenziata dell'elemento trascendente reggono quindi rispettivamente i due primi *loci theologici* greci, un politeismo particolarmente sviluppato estrinsecando le potenzialità della *via eminentiae* in rapporto ad una articolata semantica dell'azione differenziata in un ambito comunitario, e la costruzione del soggetto individuale in forma assoluta, a prescindere dalle forme della sua integrazione sociale, anzi quale portatore di una trascendenza rispetto alla realtà mondana ed all'esperienza sociale che detta le forme della sua antropizzazione. Con il mondo ellenistico viene meno però anche l'univocità del pensiero e dell'esperienza umana che sottende entrambe le prospettive appena ricordate: il pluralismo filosofico è anche pluralismo religioso, pluralismo se non di *loci theologici*, di principi accolti o respinti, di opzioni fondamentali, che pongono un'irrimediabile frattura all'interno della riflessione filosofico-religiosa greca; è l'esperienza di una frammentazione della realtà sociale, anche e soprattutto in quanto soggetto di pensiero, per cui non si può più dare una prospettiva sufficientemente ampia ed universale, da soddisfare tutte le diverse più specifiche esigenze. Se la flessibilità del politeismo, ed in particolare di un politeismo così maturo come quello greco, permette di creare un sistema sufficientemente centrifugo da rendere tra loro compatibili spinte di per sé antitetiche (come le due diverse verginità di

---

<sup>88</sup> Su cui cf. Bianchi, *La storia delle religioni*, in Castellani, *Storia delle religioni*, I, Torino 1970, 1-171 partic. 120.

Artemide ed Atena tra di loro e rispetto all'altra polarità che oppone l'integrazione matrimoniale espressa da Era e la libera sessualità rappresentata da Afrodite), le tensioni ora non sono più tra gli elementi, gli oggetti da inserire in una rappresentazione articolata della realtà, ma tra gli sguardi che queste rappresentazioni creano: la divergenza è concorrenza di soggettività antitetiche e non può essere quindi risolta con una maggiore flessibilità, come potrebbe esserlo un semplice aumento della complessità sociale, che si traducesse in maggiori spinte centrifughe. La diversificazione dei punti di vista introduce una complessità sociale di ordine diverso, un pluralismo teologico-filosofico quale impossibilità di trovare un consenso assoluto sui principi teologici fondamentali: è una crisi d'identità interna all'élite, la cui riflessione (orientata alla costruzione del sé trascendente) a sua volta si stacca per molti aspetti dalla prassi religiosa delle masse elleniche (ancora organizzate nel vecchio sistema politeistico) ed a loro volta distinte/sovrapposte a masse in via di (parziale) ellenizzazione; la prima crisi che non può trovare una soluzione assoluta, fondata *in re*, quindi dotata dell'universalità propria degli esiti del miracolo greco, ma solo uno sbocco pragmatico, il prevalere di fatto, ma in maniera non indiscussa, di un certo consenso filosofico-religioso, in equilibrio precario tra tendenze stoiche e tendenze scettiche (dell'Accademia postplatonica) fino alla svolta rappresentata dalla riscoperta medioplatonica della seconda navigazione platonica e della trascendenza. Allora siamo però già in una quarta fase, caratterizzata dalla perdita della posizione privilegiata dell'elemento ellenico nel mondo ormai romano, di un elemento ellenico che non può più intendersi pacificamente come l'elemento organizzatore degli spazi in cui si muove, ma solo come una tradizione religiosa costretta a convivere con altre,

---

<sup>89</sup> Anche le *poleis* greche d'Asia minore si trovavano in epoca classica soggette ad una dominazione straniera, ma si trattava di una signoria esterna, che pur influenzando negativamente (per i tributi imposti e più ancora per la politica economica: la parità oro-argento dei Persiani era particolarmente sgradita ai Greci) sulla loro attività commerciale, non interveniva nell'organizzazione simbolica del loro spazio politico. Non così nella Grecia e più ancora nel mondo ellenistico in epoca imperiale: l'interferenza romana nell'organizzazione politica di Alessandria è la causa di una crisi piuttosto profonda, perché i Greci sono privati del diritto di imporre a tutti i cittadini le proprie regole di convivenza politico-religiosa dalla sovraordinata autorità imperiale (favorevole in certi periodi agli Ebrei ed alla loro distinzione tra diritti politici ed integrazione culturale e religiosa).

all'interno di un sistema politico di cui gli è sfuggito il controllo<sup>89</sup>: costretto cioè a confrontarsi in una situazione esterna di pluralismo religioso-culturale, dopo aver fatto esperienza di un interno pluralismo filosofico-religioso come differenziazione non organica, cioè non distinzione di oggetti diversi, svolta con spirito unitario e ridondante (per cui la definizione di A prepara e rafforza quella di B, in quanto distinto da A), ma sovrapposizione di prospettive divergenti, ognuna delle quali tende ad entrare in conflitto con le altre in punti nodali della propria organizzazione, rendendo strutturalmente impossibile una piena circolazione delle idee, in quanto è difficile contenere nello stesso discorso A (che implicherebbe B, C, ecc.), B' (che implica una diversa definizione di A, C, ecc., e cioè A', C', ecc.), C» e così via. Lo Zeus stoico ha assunto un'eccessiva centralità monistica per essere ancora pienamente compatibile con gli dèi dipartimentali omerici, il dio epicureo quale modello di felicità, eminenza allo stato puro non è più l'interlocutore trascendente, cui l'uomo può e deve rivolgersi in condizione di dipendenza religiosa, quale rimane, in forma se mai ancor meglio tematizzata, il dio stoico. Lo scetticismo accademico d'altronde difende paradossalmente dalle unilaterali riformulazioni teologiche lo spazio di una ingenua percezione politeistica, tradizionale del divino, facendo fallire, con le sue eccessive pretese metodologiche, ogni riscrittura teologico-filosofica, impedendo quindi la piena traduzione filosofico-ellenistica del patrimonio religioso greco: con una significativa inversione di marcia però, data dalla scelta di un paradigma irrazionalistico al posto della tendenza intellettualistica propria di tutto il pensiero religioso greco. La scoperta della soggettività individuale e quindi l'inevitabile pluralismo di prospettive, tendenzialmente inconciliabili, ci sembra pertanto caratterizzare il periodo ellenistico, che, mentre continua a diffondere con l'ellenizzazione l'antropologia dipartimentale implicita nella cultura greca, inizia ad impostare (per ora all'interno delle sole élites) il problema religioso come appello all'individuo, che trova la sua identità attraverso l'esercizio di alcune opzioni filosofico-religiose fondamentali, che l'offerta concorrenziale delle varie scuole aiuta ad esplicitare.

L'incontro con una trascendenza ben diversamente strutturata come quella giudaica (che fonda una comunità religiosamente indifferenziata ed indifferenziabile sulla trascendenza di un dio, la cui alterità rispetto agli dèi del politeismo —cui l'avvicina invece l'agire fortemente antropomorfizzato— consiste nella sua indisponibilità all'uso teologico della *via eminentiae*, ed in

particolare in riferimento agli aspetti differenziali, dipartimentali dell'esperienza sociale o del rapporto con la natura<sup>90</sup>) porta agli sviluppi particolari della quarta fase. In essa il pensiero ellenico, che la trascendenza divina interpreta sempre solo a partire dalla trascendenza di un elemento umano (anima o pneuma) rispetto alla realtà mondana<sup>91</sup>, si trova ad oscillare tra il permanere di una fedeltà di fondo al principio antropico, tale da continuare ad intendere (nell'ermetismo e nel pensiero medio e neoplatonico) come cosmo, realtà ben ordinata, l'insieme delle realtà mondane ormai insufficienti al principio più profondo, trascendente dell'essere umano, e la tentazione di confluire, per interpretarlo / deformarlo secondo le proprie esigenze intellettuali, nel nuovo paradigma, incentrato su un Salvatore apportatore di rivelazione introdotto dal cristianesimo, o di muoversi su un piano ad esso concorrenziale. Con lo gnosticismo siamo in ogni caso già fuori dallo sviluppo diacronico della religione greca in quanto tale, ma è interessante ritrovare alcune concordanze, nel senso di un'elitistica ontologia graduata, tra lo gnosticismo, che saremmo portati ad intendere come forma ellenizzata di un paradigma fondamentalmente anellenico, ed il pensiero medioplatonico, ancora saldamente immerso —nonostante i contributi dell'ebreo Filone al suo sorgere— nel grande arco del pensiero greco. Ad una democratica concezione giudeocristiana della trascendenza, che su un marcato ripudio della *via eminentiae* fonda una trascendenza dell'anima, pienamente indifferenziata —indifferenziata cioè non solo all'interno della comunità, per la rinuncia agli elementi centrifughi propri della dipartimentale *via eminentiae*, ma universalmente aperta (in via di principio nel giudaismo, in via di principio e di fatto nel cristianesimo) ad una umanità totalmente indifferenziata, per quanto riguarda la sua capacità di trascendenza in atto nella sua concreta attuale esistenza— si contrappone

---

<sup>90</sup> In questo senso ci sembra di dover leggere la lunga lotta del monoteismo ebraico contro i culti cananei della fecondità e contro le immagini, antropomorfe o zoomorfe, della divinità.

<sup>91</sup> Mentre il pensiero giudeocristiano fonda la propria soteriologia sull'assoluta trascendenza di Dio (per cui si può dire, con la teologia francescana tardomedievale, che le anime esistono solo in quanto Dio ha voluto crearle), il pensiero greco accetta solo rappresentazioni della divinità compatibili con la propria percezione della trascendenza del proprio sé sulla realtà mondana, una percezione che tende a contenere anche un'aristocratica trascendenza differenziale, della propria anima istruita sulle anime di livello inferiore degli esponenti di altre culture.

infatti la distinzione sia gnostica sia medioplatonica di esperienze umane strutturalmente diverse.

Una soluzione analoga, ancorché più sfumata, alla distinzione gnostica di livelli diversi di umanità, dotati o privi di scintilla divina, che fonda religiosamente la distinzione di livelli culturali tra loro incomunicabili, offre infatti la dottrina della metempsicosi: diluendo in più esistenze successive il percorso di salvezza dell'anima si pone come ambito d'azione dell'anima umana una realtà più ampia di quella effettivamente esperibile, giustificando una distinzione sociologica di piani diversi di esperienza religiosa; il *telos* religioso degli individui caduti in un'esistenza di grado inferiore è di ottenere nella prossima esistenza una vita più capace di trascendenza. Alla massa dei non greci, non in grado di assimilarsi già in questa esistenza (quali eccezioni che ad un tempo confermano la regola e ne attenuano la brutalità), si proponeva quindi, implicitamente, di avviarsi a raggiungere in una prossima esistenza la superiore condizione ellenica con la sua capacità di stilizzare la vita mondana in maniera tale da fare in essa esperienza di una certa propria trascendenza sulla materia: l'anima un po' aristocratica, marcatamente eudaimonistica dei Greci richiede una certa condizione intramondana, una certa ellenizzazione, per iniziare il cammino della propria estrinsecazione.

D'altronde il pensiero greco, se è disposto ad accettare una soteriologia estrinseca, nei termini di una benevola protezione di una divinità misterica, pur propendendo sul piano filosofico per una graduale estrinsecazione delle potenzialità dell'elemento trascendente, rifiuta radicalmente un'escatologia, che offra nell'al di là un destino complementare, compensatorio di quello terreno. Una soluzione come quella della parabola del ricco epulone (Lc 16, 19-30), in cui il problema della giustizia è impostato nei termini compensatori di sofferenza e premio, è radicalmente inaccettabile per il pensiero greco, perché intende la stratificazione sociale non come espressione ed anticipazione di una superiorità ontologica, ma come responsabilità, che, se mal impiegata, si trasformerà in imputazione: il privilegio goduto in questa esistenza, se individualisticamente, egoisticamente vissuto senza responsabilità sociale, dovrà essere scontato, per ristabilire una giustizia universalmente giusta. Il pensiero greco invece, anche quando abbandona la *via eminentiae* sul piano teologico della rappresentazione del divino, non riesce a non pensare ad ogni estrinsecazione delle potenzialità umane come ad un anticipo di una successiva, maggiore estrinsecazione: la gloria, il successo intramondano

rimangono, sia pur con molte trasformazioni (come il successo del saggio sul destino e poi la capacità di trascendenza dello gnostico sul mondo), un anticipo sicuro di un ulteriore destino privilegiato. La logica greca appare escludere ogni processo compensatorio<sup>92</sup> ed impostare piuttosto, se del caso, la questione della teodicea nei termini di un'ontologia graduata (per cui tutti gli uomini non sono ugualmente dotati sul piano religioso) o di una realtà più ampia di quella esperibile (che esime dal dover far quadrare i conti, sul piano morale o della teodicea, della realtà storicamente esperibile).

---

<sup>92</sup> Significativa in questo senso è la radicale incomprensione che Celso dimostra della natura salvifica della passione di Cristo: solo l'estrinsecazione (ad es. erculea) di una particolare eminenza può arricchire l'umanità, non certo la *kenosis* della croce (cf. Orig., *contra Cels.* 7, 53).