

Economica

Mario Vegetti
**L'uomo
e gli dei
in Grecia**

tratto da
Jean-Pierre Vernant (a cura di)
L'uomo greco



Editori Laterza

eBook Laterza

Mario Vegetti

L'uomo e gli dei in Grecia

Tratto da *L'uomo greco* a cura di Jean-Pierre Vernant



© 1997, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione digitale novembre 2010

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858100240

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Mario Vegetti
L'uomo e gli dei in Grecia

Racconta Aristotele che il vecchio sapiente Eraclito, «rivolgendosi a quegli ospiti che desideravano rendergli visita, ma che, una volta entrati, ristavano vedendo che si scaldava presso la stufa di cucina, li invitò a entrare senza esitare: 'anche qui, disse, vi sono dei'» (*De partibus animalium*, 1, 5).

L'aneddoto aristotelico è per varie ragioni significativo e utile a comprendere l'atteggiamento religioso dell'uomo greco. Esso illumina, in primo luogo, il carattere diffuso dell'esperienza del «sacro», la sua prossimità ai tempi e ai luoghi della vita quotidiana. Il focolare domestico, attorno al quale la famiglia si riunisce per cucinare e consumare i pasti, è per esempio consacrato a una divinità, Estia, che protegge la prosperità e la continuità della vita familiare; ogni nuovo nato viene portato in giro attorno al focolare, per sancirne anche religiosamente l'immissione nello spazio domestico.

Nel motto di Eraclito, questa diffusione del sacro si prolunga in un rapporto di familiarità con gli dei che caratterizza largamente l'esperienza religiosa greca: la divinità non è lontana e inaccessibile, la sua frequentazione caratterizza, si può dire, ogni momento significativo dell'esistenza privata e sociale; accade così sovente di incontrarla, nelle sue immagini, nelle pratiche cultuali che le sono dedicate, nel raccontare familiare e pubblico in cui si disegnano le trame fitte di una simbolizzazione significativa dell'esistenza, che la domanda sul perché i Greci credessero ai loro dei appare mal posta. Ci si dovrebbe piuttosto chiedere come sarebbe stato possibile che essi non credessero agli dei, visto che questo avrebbe implicato la negazione di una larga parte dell'esperienza quotidiana di vita.

Al senso di diffusione del sacro e di familiarità con gli dei si aggiunge, nel contesto aristotelico dell'aneddoto, un terzo carattere, che riguarda

specificamente l'atteggiamento intellettuale dei filosofi verso la sfera del divino. Esso viene sempre più identificato come il principio e la garanzia di ordine, di regolarità, di senso del mondo naturale (Aristotele cita infatti il motto di Eraclito per legittimare lo studio teorico della natura vivente, un ambito certo meno nobile di quello dei cieli e degli astri, più vicino alla divinità, ma pur sempre governato da leggi di ordine e di valore, dunque anch'esso «pieno di dei»). Questo atteggiamento filosofico non contrasta, almeno nel senso di fondo, con i caratteri dell'esperienza religiosa comune, ma certo li prolunga in una nuova concezione che trasforma la prossimità e la familiarità del divino nella sua immanenza all'ordine del mondo.

Di tutti questi caratteri dell'esperienza religiosa greca si dirà analiticamente più avanti. Per comprenderne tuttavia l'aspetto fondamentale e apparentemente contraddittorio, quello cioè di essere un'esperienza diffusa e onnipervasiva dell'esistenza, ma al tempo stesso per così dire «leggera», non opprimente psicologicamente e socialmente, occorrerà in primo luogo procedere a qualche delimitazione in negativo. Occorrerà insomma chiarire quel che la religione greca non è stata.

Una religione senza dogmi e senza chiesa

In primo luogo, essa non si fonda su alcuna rivelazione «positiva» direttamente concessa dalla divinità agli uomini; non ha dunque alcun profeta fondatore, a differenza delle grandi religioni monoteistiche del Mediterraneo, e non possiede alcun libro sacro che enunci le verità rivelate e costituisca il principio di un sistema teologico. L'assenza del Libro comporta la parallela assenza di un gruppo di suoi interpreti specializzati; non c'è mai stata in Grecia una casta sacerdotale permanente e professionale (l'accesso alle funzioni sacerdotali essendo in linea di principio aperto a ogni cittadino, e di norma in via transitoria), e tanto meno una chiesa unificata, intesa come apparato gerarchico e separato, legittimato a interpretare le verità religiose e ad amministrare le pratiche del culto. Né ci sono mai stati dogmi di fede la cui osservanza andasse imposta e sorvegliata, e la cui trasgressione desse luogo alle figure dell'eresia e dell'empietà.

Questo sistema di assenze si prolunga in un silenzio particolare ma assai significativo. Nell'insieme delle credenze e dei racconti intorno alla divinità, non hanno alcun ruolo centrale – e di fatto non esistono, se non in correnti marginali e settarie, come vedremo – quelli relativi alla creazione del mondo e degli uomini; nell'esperienza comune c'è dunque sempre stata, nel mondo, una convivenza tra la schiatta degli dei e quella degli uomini. Non c'è parimenti (con le stesse eccezioni già accennate) alcuna idea di un «peccato originale» da cui gli uomini debbano in qualche modo venir purificati e salvati: a meno che si macchi di una colpa e di una contaminazione specifica, l'uomo greco è normalmente «puro», e come tale può liberamente accedere alle funzioni sacre. Altrettanto marginale è, almeno al livello della religione pubblica, la questione della sopravvivenza dell'anima e della sua salvezza oltretterrena, anche se essa tenderà a emergere, come pure si vedrà, nell'ambito dei culti misterici e iniziatici.

Questo insieme di considerazioni negative fa sì che sia difficile parlare positivamente di una «religione» greca, almeno nel senso in cui il termine viene usato nell'ambito delle tradizioni monoteistiche. Manca persino in greco una parola il cui campo semantico equivalga propriamente al termine «religione». Quella che più le si avvicina, *eusèbeia*, viene definita dal sacerdote Eutifrone, il protagonista dell'omonimo dialogo platonico, come «la cura (*therapeia*) che gli uomini hanno degli dei» (Platone, *Eutifrone*, 12e). Questa religiosità consiste dunque nella puntuale osservanza dei riti culturali in cui si esprime il rispetto degli uomini verso la divinità, in cui le si rendono i dovuti segni di ossequio e deferenza, consistenti in primo luogo nelle offerte sacrificali e votive. Un valore parallelamente debole ha l'equivalente greco del termine «fede». Nella lingua comune, l'espressione «credere agli dei» (*nomizein tous theòs*) non significa tanto (come accadrà nel posteriore e maturo linguaggio filosofico) una convinzione razionale relativa alla loro esistenza, quanto «rispettare», onorare nelle pratiche di culto la divinità: *nomizein* equivarrà dunque in sostanza a *therapeuein*, dedicare alla divinità le opportune cure rituali.

Il nucleo del rapporto fra uomini e divinità, della «religione» e della «fede» dei Greci appare dunque consistere nell'osservanza dei culti e dei riti prescritti dalla tradizione. Questo non deve tuttavia far pensare a una

ritualizzazione ossessiva e pervasiva dell'esistenza. Il sarcastico ritratto della superstizione (*deisidaimonia*) che il filosofo Teofrasto traccia nei suoi *Caratteri* (16) alla fine del IV secolo a.C., è probabilmente ispirato a un atteggiamento diffuso: il superstizioso è colui che vive nell'afflizione di un perpetuo timore verso la potenza divina e dedica ridicolmente gran parte della sua esistenza allo sforzo di ingraziarsela attraverso i riti, al tentativo maniacale di evitare l'empietà e di purificarsi da ogni possibile colpa. Ma si tratta, appunto, di un «carattere» da commedia: la satira teofrastea non lascia alcun dubbio sul fatto che l'ossessione ritualistica non fosse né diffusa né apprezzata nel contesto della religiosità greca. Questo non significa naturalmente che non esistesse un profondo e radicato timore della divinità e della sua capacità di punire le colpe degli uomini colpendoli nell'arco della loro esistenza e anche nella loro discendenza. Questo timore è ben attestato in tutta l'esperienza culturale greca del V secolo, e ancora in quello successivo Epicuro, un filosofo all'incirca contemporaneo di Teofrasto, pensava che uno dei compiti fondamentali della filosofia, se si voleva restituire serenità alla vita degli uomini, dovesse consistere appunto nel liberarli da questa paura della punizione divina.

L'insieme di questi atteggiamenti, nella sua complessità, può ben essere rappresentato da un ingenuo aneddoto narrato dallo storico Erodoto, che scrive nel V secolo ma si riferisce alla vicenda del tiranno ateniese Pisistrato (metà del VI secolo). Erodoto racconta di uno stratagemma di Pisistrato per riconquistare il perduto potere in Atene: travestita una ragazza nella foggia e nell'armatura della dea Atena, egli la inviò su un carro verso l'acropoli, facendola precedere da araldi che intimavano al popolo di riaccogliere il tiranno, ricondotto in città dalla stessa dea protettrice della *polis*. L'astuzia ha successo, ed Erodoto si sorprende dell'ingenuità degli Ateniesi, che pure, come e più degli altri Greci, «erano considerati più accorti e più alieni dalla credulità degli sciocchi propria dei barbari» (1, 60).

L'aneddoto può esser letto secondo due prospettive diverse. Da un lato, la familiarità dei Greci con i loro dei, l'abitudine al contatto quotidiano con le loro immagini, spiegano come gli Ateniesi possano aver «creduto», come evidenza immediata che non aveva senso mettere in dubbio, nella comparsa di Atena alla testa del corteo di Pisistrato, o almeno come essi abbiano potuto sensatamente mostrare gli uni agli altri di credere in

questa comparsa. Ma c'è un altro aspetto, che sottolinea il carattere «leggero» di questa credenza, e dunque non smentisce ma conferma l'abituale incredulità attribuita da Erodoto ai Greci. La stessa familiarità che induce a «credere» consente anche a Pisistrato e ai suoi di ordire l'imbroglio contraffacendo le sembianze della dea, senza eccessivi timori di commettere un sacrilegio e di esporsi in tal modo all'ira divina. La divinità è troppo vicina agli uomini, troppo disponibile al rapporto con essi, per non venire talvolta trasformata in strumento di gioco, di inganno, di trame astute. Credulità e incredulità, timore del divino e disinvoltura rispetto ad esso risultano dunque strettamente intrecciati nell'atteggiamento religioso dei Greci; ogni accentuazione eccessiva dell'uno o dell'altro aspetto condurrebbe a fraintenderlo radicalmente.

Questa peculiarità può essere spiegata solo risalendo alla genesi e all'articolazione delle figure del sacro e del divino nella tradizione culturale greca, che è per certi aspetti senza paralleli in altri universi religiosi.

Il sacro

Hieròs, «sacro», è una parola greca forse connessa a una radice indoeuropea che ha il valore di «forte». L'esperienza greca del sacro in generale (non dissimile, in questo, da molte altre culture) è nata probabilmente con il senso della presenza di potenze sovrannaturali in luoghi arcani (foreste, sorgenti, grotte, montagne), in fenomeni naturali misteriosi e temibili (il fulmine, la tempesta), in momenti cruciali dell'esistenza (la nascita, la morte). Questa esperienza primaria si è poi venuta articolando in due direzioni divergenti, anche se non contrastanti. Da un lato, il «sacro» si è territorializzato, legandosi ai luoghi «forti», segnati da confini precisi, della manifestazione del sovrannaturale: questi luoghi, da ora in poi dedicati a un culto delle potenze che vi risiedono, si trasformano progressivamente in santuari (*tèmenoi*), che possono ospitare templi consacrati alle divinità vere e proprie, oppure delimitare altri spazi di devozione (per esempio le ninfe delle sorgenti, oppure le tombe degli «eroi», spesso sepolture di origine micenea diventate talismani che garantiscono la prosperità di famiglie e comunità, come la leggendaria «tomba di Edipo» nel sobborgo ateniese di Colono). Questa delimitazione degli spazi sacri comporta una serie di divieti e di interdetti che garantiscono dalla profanazione e dall'abuso tutto quanto vi è compreso, in primo luogo il ricettacolo dell'eventuale immagine divina, ma anche le offerte votive che le sono dedicate e i suoi ministri. Per estensione, «sacro» verrà quindi considerato tutto ciò che è compreso nei recinti del culto o è ad esso dedicato, come le vittime sacrificali, le forme tradizionali del rito, i suoi officianti. Questa territorializzazione del sacro non assume tuttavia mai in Grecia la forma altrove nota del tabù: i divieti non escludono mai la relazione con gli uomini, la frequentazione, sia pure regolata, anzi la comportano strutturalmente, giacché non c'è sacralità senza culto collettivo. Il rispetto costitutivo del sacro non si trasforma dunque mai nel terrore senza parole e senza visione che gli si accompagna in altre culture.

Dall'altro lato, «sacro» – questa volta in senso diffusivo, non intensivo ma estensivo – è per i Greci tutto ciò che promana dalle potenze

sovrannaturali, e in modo specifico dalle volontà divine. Sacro è dunque anche l'ordine della natura, l'alternanza delle stagioni, dei raccolti, del giorno e della notte; e altrettanto lo è l'ordine immutabile della vita sociale, la successione regolare delle generazioni garantita dai matrimoni, dalle nascite, dai riti di sepoltura e di venerazione dei defunti, la permanenza delle comunità politiche e del sistema dei poteri.

In entrambe le accezioni, l'esperienza del sacro è dunque anzitutto quella di una potenza, o di un insieme di potenze, che intervengono nei processi della natura e della vita – e il cui intervento può essere, imperscrutabilmente, tanto benevolo, principio d'ordine e di armonia naturale e sociale, quanto perturbante, violento, distruttivo, nella tempesta come nella malattia e nella morte (la lingua greca continuerà a denominare «sacra» la più incomprensibile e sconvolgente delle malattie, l'epilessia). L'atteggiamento verso questa sfera di potenza sovrannaturale sarà dunque rivolto a propiziarne il carattere benevolo, e a scongiurarne la violenza negativa; esso andrà dunque pensato, secondo le parole del sacerdote Eutifrone in Platone, come la «cura dei servi verso i padroni» (*Eutifrone*, 13d). Il rito propiziatorio – un atto individuale e collettivo che può, e deve, risultare efficace se effettuato correttamente, secondo la procedura stabilita dalla tradizione che si suppone grata alla volontà cui si indirizza – consisterà soprattutto nell'offerta votiva, accompagnata dall'invocazione e dalla preghiera. Per i Greci, essa include il dono di ricchezze, di libagioni, di prestigiosi edifici di culto; ma al suo centro sta l'offerta alimentare, il sacrificio animale. A seconda delle divinità, e degli ambienti sociali, il sacrificio, come vedremo, può assumere forme diverse: in ogni caso esso esprime la rinuncia, da parte del gruppo umano, a una quota delle sue risorse alimentari più preziose, e il loro conferimento alle potenze divine, che da questa «cura» dovrebbero risultare placate e benevolmente disposte verso gli uomini.

Ha importanza decisiva ai fini dell'efficacia del rito, è il caso di ripetere, che esso sia svolto nei modi e nei tempi sanciti dall'uso tradizionale: il calendario greco è di conseguenza alle origini soprattutto l'insieme delle regole rituali, e i nomi dei mesi resteranno sempre connessi alle cerimonie di culto che devono venir svolte in quel periodo dell'anno. L'evento rituale, in cui si celebra e si assicura il buon rapporto tra uomini e potenze divine, è naturalmente anche un momento alto della

convivenza tra uomini, della autocelebrazione delle loro comunità: ad esso si accompagnano dunque sempre gli eventi più significativi della civiltà greca, dal banchetto in comune ai giochi sportivi, dalle danze alle processioni alle rappresentazioni teatrali.

Se il rito – e in primo luogo quello sacrificale – garantisce dunque il buon andamento del rapporto fra gli uomini e il sacro, questo rapporto può per contro venir alterato e turbato.

Può accadere che gli uomini invadano lo spazio del sacro, ne violino i privilegi o infrangano le norme divine che regolano l'ordine sociale. Questo accade ad esempio, nell'*Iliade*, quando i Greci riducono in schiavitù la figlia di un sacerdote di Apollo, Criseide, che è per nascita consacrata al dio e parte delle sue proprietà; questo accade quando Edipo compie il suo gesto parricida macchiandosi del sangue di Laio; questo accade ancora, in tempi storici, quando la famiglia degli Alcmeonidi mette a morte Cilone e i suoi seguaci che si erano rifugiati come supplici nel tempio di Atena (Erodoto, 5, 71). In tutti questi casi si ha «contaminazione» (*miasma*), e contaminazione si ha ogni volta che si infrangano giuramenti fatti in nome degli dei, che si sparga sangue umano, che non si rispettino le regole del rito. La contaminazione è una colpa che va oltre i limiti dell'ordine giuridico e morale: essa richiama la vendetta divina sul colpevole, e si diffonde sia nello spazio, coinvolgendo la comunità che lo ospita (sono l'esercito dei Greci e la città di Tebe a scontare, con la «pestilenza» inviata dagli dei, le colpe di Agamennone e di Edipo), sia nel tempo, raggiungendo implacabilmente la discendenza del contaminato, come nel caso delle famiglie tragiche dei Labdacidi e degli Atridi. L'idea del *miasma* ha probabilmente origini materiali, significando la sporcizia, la lordura, la macchia di chi vive sotto e al di fuori degli standard imposti dalla sua comunità sociale; in senso forte, esso si rende visibile nelle mani sporche di sangue dell'omicida, nelle piaghe di cui si copre colui che può essere immaginato come afflitto da una punizione divina. La sporcizia materiale delle origini tende poi naturalmente a moralizzarsi divenendo una metafora della «colpa» e della «maledizione» divina. Chi ne è affetto non può accostarsi al sacro nelle pratiche rituali, e dev'essere bandito dalla sua comunità che rischia altrimenti il contagio. Una eco di questa situazione si ha nel rituale antichissimo del *pharmakòs*, che presenta indubbe derivazioni orientali:

ogni anno la comunità sceglie uno dei suoi membri marginali, afflitto da deformazioni fisiche o psichiche, e lo mette al bando, accompagnandolo in processione alle porte della città, affinché con lui venga espulso l'insieme delle contaminazioni che possono esser presenti nel gruppo sociale (una eco letteraria di questo rituale è certo da vedere nella espulsione di Edipo, re parricida e incestuoso, dalla città di Tebe, con cui si conclude l'*Edipo re* sofocleo).

Così come è alle origini materiale l'idea di contaminazione, altrettanto materiale resta, nella sua forma rituale, la procedura di purificazione (*kàtharsis*). Si tratta essenzialmente di un'abluzione effettuata con acqua (più raramente di una fumigazione): essa mira a restituire l'individuo sporco, impuro, al livello di pulizia, dunque purezza, richiesto dalla sua civiltà. L'abluzione purificatrice andrà compiuta in tutti i casi in cui ci si incontri, anche senza colpa, con fenomeni potenzialmente contaminanti come la nascita, la morte, il sesso, la malattia. Platone, nel nono libro delle *Leggi*, prescrive questo rituale anche nei casi di omicidio involontario o legittimo; ci si dovrà purificare dopo un rapporto sessuale prima di accostarsi agli atti di culto; parimenti andrà purificata la casa in cui è avvenuta una nascita o una morte. Nei casi di *miasma* più gravi, il rito andrà compiuto secondo i dettami di un responso richiesto ai sacerdoti di Apollo, per eccellenza il dio purificatore (*kathartès*).

Nella coscienza religiosa e morale delle sette, poi prolungata nel pensiero filosofico, di cui diremo più sotto, l'idea della purificazione viene sviluppata in parallelo alla concezione della colpa contaminante come coestesa alla condizione umana: la vita intera andrà allora intesa come esercizio di purificazione dalla corporeità e dai vizi ad essa legati, fino a preparare lo scioglimento salvifico dell'elemento spirituale, l'anima, dai suoi legami terreni. Ma questo sviluppo estremo della concezione del *miasma* e della *kàtharsis* riguarderà sempre minoranze religiose e intellettuali marginali, anche se influenti, rispetto alla vita religiosa della società greca.

Gli dei, i poeti e la città

Gli elementi fin qui tracciati non sono specifici della cultura greca, giacché in forme assai simili essi sono reperibili nell'esperienza religiosa di altri popoli di cultura tradizionale; e neppure possono costituire il profilo e il quadro unitario di un vero e proprio universo religioso. Questa specificità e questa unificazione del religioso sono piuttosto il prodotto di due fattori culturali peculiarmente greci: la poesia epica in primo luogo (in cui giocano un ruolo decisivo l'*Iliade* di Omero e la *Teogonia* di Esiodo) e, in secondo luogo, la figurazione artistica, che da questo punto di vista costituisce il supplemento iconografico della poesia.

L'epica nasce certamente sullo sfondo dei racconti mitici tradizionali sulle divinità e le potenze sovranaturali che abitano il mondo e lo dominano. Anonimi, diffusi, ripetuti e appresi di generazione in generazione, questi racconti – una sorta di vasto catalogo dell'immaginario religioso – formano l'insieme del sapere sociale sugli dei, immediatamente credibile e persuasivo, non questionabile, proprio per la sua anonimata, la sua diffusione nel tempo e nello spazio, l'antichità immemorabile delle sue origini. Ma per questi stessi caratteri, il politeismo che emerge dalla massa aggrovigliata dei racconti mitici è caotico, confuso, privo di una forma comprensibile e controllabile «a vista d'occhio». L'intervento della poesia epica – l'*Iliade* in primo luogo, anche se non mancano probabilmente precedenti micenei – su questo materiale è innanzitutto un'operazione di selezione e di ordinamento; è l'impressione di una forma organica e visibile alla sfera del divino, che da ora in poi ne resta segnata in modo indelebile. C'è dunque qui – nel politeismo antropomorfo e ordinato secondo precisi rapporti funzionali e di potere dell'*Iliade* – il segno di una straordinaria rivoluzione intellettuale, che forgia la religione greca in quella che sarebbe restata la sua forma storica. La poesia epica tuttavia mantiene, e anzi rafforza con l'efficacia della grande letteratura, il carattere fondamentale dei racconti mitici. Essa resta cioè un racconto che narra i fatti e le gesta degli dei, nominando i luoghi in cui sono accaduti, definendo i loro protagonisti come individui dotati di nome, personalità, carattere specifici: personaggi

narrativi, dunque, e non astrazioni concettuali o metafisiche e neppure figure totemiche. Quando Esiodo tenterà di mettere ulteriore ordine nell'universo religioso omerico, componendo con la *Teogonia* quello che è stato il primo e in fondo l'unico «manuale» religioso greco, non potrà che muovere da questa esperienza di base: i rapporti tra gli dei-personaggi non saranno dunque ordinati secondo la trama dei concetti e delle costruzioni teologiche, bensì secondo l'ordine genealogico delle generazioni e dell'avvicinarsi dei poteri, l'ordine che è proprio dei nessi tra individualità singolari, viventi e agenti.

Il gesto fondatore dell'epica, il suo sguardo configurante l'universo della divinità nella forma del racconto antropomorfo, va messo in connessione con la cultura dell'aristocrazia greca impegnata nell'impresa della colonizzazione dell'Asia minore. Questa aristocrazia celebra nell'epica se stessa, le proprie origini e i propri eroi, e insieme dà forma, proiettivamente, alle proprie divinità: i suoi dei non derivano tanto, come scrive Snell, dal culto o dall'insegnamento dei sacerdoti, quanto «vengono creati col canto, insieme agli eroi».

La dimensione proiettiva della formazione di un universo divino nella poesia epica, contestualmente a quello degli eroi aristocratici, definisce durevolmente i suoi caratteri figurali. Gli dei ne risultano rappresentati come eroi portati al limite massimo della loro eccellenza (*aretè*), per la bellezza, l'intelligenza, la forza, per il perpetuo fiore di queste doti, l'immortalità: questa comporta anche immediatamente, com'è naturale, un trascendimento della condizione umana, una soglia insuperabile che separa gli dei dagli eroi ancor più di quanto costoro siano separati nella loro eccellenza dal resto degli uomini.

Questa soglia è imposta dal carattere proiettivo che governa l'immaginario poetico produttivo delle divinità omeriche; essa tende tuttavia continuamente a venir attraversata in virtù dello stesso gesto intellettuale che l'ha determinata. L'atto che configura l'universo divino resta «artistico», dunque in qualche misura «artificiale»; la sua origine estetizzante e rassicurante stabilisce un rapporto di specularità tra la natura mortale dell'eroe aristocratico e quella immortale dei suoi dei. La soglia è attraversata in primo luogo nella genealogia, che garantisce agli eroi una discendenza e una parentela divina grazie all'unione ricorrente degli dei e delle dee con i mortali, onde si generano le famiglie

dell'aristocrazia greca. Ci sono poi i vincoli costanti tra gli dei e gli uomini, che i primi frequentano assiduamente, legati loro come sono da vincoli di parentela, di affetto oppure di avversione, e se non altro dalla stessa necessità di esigere continuamente gli onori che sono loro dovuti in quanto signori dalla potenza esorbitante. Ne vengono quell'intreccio e quell'imbricazione continua tra mondo degli dei e mondo degli uomini che sono una caratteristica saliente dell'*Iliade* e dopo di essa dell'immaginario religioso dei Greci. Di qui anche una consuetudine al commercio con gli dei, una familiarità con la loro presenza, un'attribuzione ad essi di rapporti peculiarmente umani: gli dei possono ferire gli eroi ed esserne colpiti sul campo di battaglia, conoscono l'amore, la gelosia, l'invidia e ogni altra passione propria degli uomini. Tutto questo fa sì che gli dei, se vengono temuti per la loro eccedente potenza, possono anche esser visti con l'ironia e talvolta il sarcasmo che si attribuiscono alle debolezze degli uomini; sicché l'*Iliade*, che è il poema fondatore di un universo religioso, ha anche potuto essere definito, paradossalmente ma non senza ragione, come «il più irreligioso di tutti i poemi» (P. Mazon).

Ne era ben consapevole Platone, quando deplorava nel terzo libro della *Repubblica* che gli dei dell'*Iliade* fossero rappresentati in preda al riso e al pianto o al desiderio erotico: «occorre smetterla con simili favole: c'è pericolo che facciano sorgere nei nostri giovani grande facilità a commettere il male» (391 e sg.). L'educatore Platone proponeva dunque di emendare le pagine religiose dell'epica, o ancor meglio di bandire Omero e i suoi seguaci dalla nuova *polis*, con tutti i loro pericolosi poemi (*Repubblica*, libro 10). Ma il programma di Platone non avrebbe avuto successo, e l'esperienza religiosa dei Greci avrebbe continuato a venir modellata dai testi della poesia epica inaugurali della loro cultura.

Il politeismo antropomorfo, dove la divinità è vista anzitutto come il personaggio concreto di un racconto, e poi resa visibile mediante la figurazione che lo illustra, comporta una serie di conseguenze importanti. Da un lato, esso esclude l'onnipotenza e in un certo senso anche l'onniscienza tanto delle singole divinità quanto del loro re, Zeus. Dove c'è onnipotenza non c'è ovviamente racconto, giacché esso esige una pluralità di soggetti agenti, la cui forza e le cui intenzioni si limitano e si condizionano a vicenda, producendo l'intreccio narrativo: Zeus non

poteva decidere immediatamente e da solo l'esito della guerra di Troia, senza sormontare opposizioni, venire a compromessi, escogitare piani complessi, benché egli fosse il più forte degli dei.

Dall'altro lato, ciò che separa gli dei dagli uomini è certo anzitutto la loro forza: essi sono, di gran lunga, «i più forti». Questo deriva sia dall'esperienza primaria dell'esistenza di potenze soprannaturali all'opera nel mondo, sia dall'atto poetico di raffigurazione della divinità attraverso una proiezione al limite delle qualità eroiche. Gli dei sono distinti sulla base del dominio specifico sul quale si esercita la loro potenza, anche se, non trattandosi di astrazioni concettuali ma di personaggi concreti, essi sono di norma figure plurifunzionali, i cui poteri si estendono spesso a una molteplicità di settori, intrecciandosi e sovrapponendosi tra loro. Nell'insieme, in questo immaginario religioso, come ha scritto Dumézil, «concetti, immagini e azioni si articolano e formano con i loro nessi una sorta di rete nella quale, in linea di principio, ogni materia dell'esperienza umana dev'essere presa e distribuita».

Questa pluralità di funzioni si esprime nella molteplicità di appellativi specifici con i quali si accompagna il nome di ciascuna divinità allorché essa viene invocata in rapporto ai diversi campi su cui si esercitano il suo potere e la sua tutela. C'è così uno Zeus dei giuramenti, uno Zeus dei confini, uno Zeus protettore dei supplici e degli ospiti, uno Zeus della pioggia e del fulmine. Ma, dietro questa pluralità di funzioni, la figura del dio mantiene una sua unità focale, una sua individualità, che non le deriva dalla collocazione in un sistema teologico bensì dalla trama narrativa che la identifica come personaggio (ci sono tuttavia delle eccezioni, quando il nome di uno degli dei dell'Olimpo omerico si sovrappone a figure culturali preesistenti che oppongono resistenza all'identificazione: è il caso di Artemide, vergine e cacciatrice nell'universo poetico ma legata, per esempio a Efeso, a un culto della dea madre di origine orientale).

Questa unità focale può essere sommariamente indicata per le dodici grandi divinità dell'Olimpo. Zeus è il principio della sovranità legale, che unisce in sé forza e giustizia e agisce come garante universale dell'ordine del mondo e della società grazie alla sua sovrastante potenza. Questa è del resto la ragione del potere di Zeus, che non è primigenio ma conquistato grazie a una serie di gesta eroiche. Secondo la genealogia di Esiodo (VIII-VII secolo a.C.), Zeus avrebbe posto fine a una dinastia divina dalle

origini notturne e caotiche, culminata in suo padre, Crono, che usava divorare i propri figli. Sottratto alla furia paterna grazie all'astuzia della madre Rea, Zeus avrebbe depresso Crono diventando il re degli dei; la nuova dinastia, celeste e olimpica, avrebbe definitivamente affermato il proprio potere grazie alla guerra vittoriosa sostenuta da Zeus contro divinità ctonie e primitive come i Titani, legati al caotico mondo di Crono. Con l'avvento della regalità di Zeus si ottiene dunque finalmente un'ordinata separazione fra il cielo e la terra, la luce e la tenebra, e si garantisce l'armoniosa successione delle generazioni. La sua sposa, Era, in quanto garante del matrimonio regolare, dell'unione capace di generare una discendenza legittima nell'ambito della famiglia, è legata all'esistenza stessa della società umana e della civiltà, cui essa impedisce di ricadere nella ferinità sregolata dello stato di natura.

Il fratello di Zeus, Posidone, è un'antica e potente divinità di chiara origine micenea. Nel mondo omerico egli risulta in un certo senso marginalizzato: se a Zeus tocca la signoria sul cielo e sulla terra, a Posidone resta il potere sugli abissi marini e sul sottosuolo, che ne fa il signore della tempesta e del terremoto. Divinità temibile, Posidone, come protettore dei naviganti, resterà sempre molto vicino a questa dimensione fondamentale dell'esperienza greca.

Tra i figli di Zeus, la prediletta è Atena, la fanciulla che egli ha generato direttamente senza intervento femminile, e che dunque rappresenta nell'ambito del suo sesso il principio patriarcale, il valore maschile in quanto esso può venir condiviso dalla donna. In questo senso, Atena è depositaria dell'intelligenza pratica che presiede tanto al lavoro degli artigiani quanto a quello tipicamente femminile della tessitura. Rappresentata di norma in armatura oplitica, Atena è inoltre *pròmachos*, guida e protettrice armata. In questa doppia veste, Atena viene assunta al ruolo di divinità poliade della *polis* ateniese, cioè di dea specificamente legata alle sorti della città, e fatta dunque oggetto in essa di una venerazione particolare (molte sono del resto le divinità poliadi femminili, come Era a Samo e Artemide a Efeso: questo può venir spiegato con il loro valore di nutrici, garanti della fecondità e della prosperità della popolazione, cui si può aggiungere l'altro di protettrici in armi).

Tra gli altri figli di Zeus un ruolo straordinario sarebbe stato svolto da Apollo. Grande divinità solare, all'origine anche guerriera, Apollo

avrebbe assunto sempre più il carattere di dio della luce, purificatore e guaritore. Dotato del dono principale della sapienza, Apollo conosce il futuro e pertanto presiede ai grandi santuari oracolari come quello di Delfi; legato alla musica e alla poesia, dunque alla dimensione culturale essenziale della civiltà greca, e garante dell'armonia, della bellezza, dell'ordine esteticamente definito del mondo, Apollo sarebbe restato la divinità «filosofica» per eccellenza. Per tutte queste ragioni, in epoca storica il suo prestigio avrebbe talvolta oscurato quello dello stesso Zeus.

Forma coppia polare con Apollo un'altra grande e antica divinità greca (ma alla quale i Greci stessi attribuivano origini orientali), Dioniso. Dio del vino, Dioniso è legato all'esperienza dell'ebbrezza, del delirio, della follia; esso domina la zona oscura che precede l'ordine dell'esistenza civilizzata, dove si stabiliscono vincoli immediati tra uomini, animali e natura. Il suo culto, che predilige la montagna e la foresta e chiama a sé le donne e i barbari, è spesso avvertito come eversivo rispetto all'ordine costituito della *polis*; marginale nella poesia epica, dove prevale l'immagine eroica della divinità, Dioniso diventa per contro la divinità protettrice della poesia tragica. Esso è visto spesso in opposizione all'ordine e all'armonia propri di Apollo, come la figura dell'Altro – l'altro aspetto del sacro, non stabile e regolare ma sconvolgente e inafferrabile. Tuttavia, l'esperienza religiosa greca lavorò assiduamente all'integrazione non conflittuale di questi due aspetti. Nello stesso santuario di Delfi, Dioniso fu venerato accanto ad Apollo come suo fratello; nella religione della città, si tese a lasciare a Dioniso un suo posto e un suo ruolo specifici nella festa, nei momenti carnevaleschi dove domina il vino, e soprattutto nei festival teatrali, chiamati a render comprensibile e accettabile nell'ordine sociale l'alterità dionisiaca e le dimensioni di esperienza che essa rappresenta.

Tre divinità femminili e tre divinità maschili completano il pantheon greco. Artemide, sorella gemella di Apollo, è una dea vergine e fanciulla legata agli spazi esterni alla città, come il bosco in cui ama cacciare con arco e frecce, al contrario di Atena, installata, con la sua armatura oplitica, nel centro della città. Artemide è legata al culto femminile, presiede ai riti delle giovani donne e al loro passaggio dalla condizione di vergini a quella di donne sposate, proteggendo inoltre i parti e le nascite.

Molto diversa la natura di Afrodite, dea del sesso e della generazione, che è probabilmente apparentata alle grandi dee orientali della fecondità. Connessa all'esperienza del desiderio erotico (è infatti madre di Eros), Afrodite resta estranea alla zona familiare e coniugale: legata com'è alla dimensione incontrollabile e primordiale della sessualità, essa si definisce dunque per certi aspetti in opposizione polare alla riproduzione matrimonialmente regolata rappresentata da Era.

Legata alla fertilità della terra e ai cicli della natura, Demetra può per questo aspetto venir accostata a Dioniso; il suo dominio è tuttavia connesso, in opposizione al vino, alla coltivazione dei cereali, e dunque alle origini stesse della civilizzazione agricola. Nella vicenda di Persefone, la figlia di Demetra rapita da Ade nel sottosuolo, il regno della morte e delle tenebre, e poi per intervento della madre restituita ogni primavera alla luce del sole, si celebra la vicenda stagionale delle messi, dalla semina al raccolto, ma anche, più in generale, il ciclo delle nascite e delle morti. Questi aspetti fanno di Demetra una divinità particolarmente legata ai culti femminili; la vicenda di Demetra e Persefone assegna inoltre loro, come vedremo, un ruolo centrale nei misteri eleusini.

Quanto alla terna maschile, essa annovera una divinità dai caratteri molto particolari come Ermete, che impersona la figura del messaggero e del viaggiatore; divinità mobile, legata alle strade e agli spazi aperti, Ermete segna inoltre il transito tra mondo dei vivi e mondo dei morti, poiché ha il compito di condurre nell'aldilà le anime dei defunti. La sua capacità di scambi e contatti, la sua mobilità di viaggiatore, ne fanno un dio fondatore sia dei commerci sia della cultura, in quanto arte di comunicazione e di comprensione fra uomini.

All'opposto sta Efesto, divinità artigianale legata agli spazi chiusi della bottega e della fucina del fabbro, espressione della potenza trasformatrice e creatrice della tecnica. Nel culto degli artigiani, Efesto è collegato spesso ad Atena. La sua sposa è tuttavia Afrodite, un'unione che accosta la generatività sessuale della natura alla produttività artificiale della tecnica. Ma Afrodite ignora il vincolo matrimoniale, preferendo al laborioso Efesto la primordiale forza guerriera e distruttiva di Ares: dio della guerra, temibile divinità dei campi di battaglia, Ares è particolarmente legato al valore eroico dei combattenti omerici, nella sua dimensione di furore e di incontrollato impulso omicida.

Il pantheon greco annovera naturalmente altre divinità, oltre ai dodici grandi dei. Alcune di queste divinità minori sono assai antiche, come i già citati Ade, dio degli inferi e dei morti, Estia, Eros e Persefone. Altre vengono aggiunte, in età classica, in seguito a un tipico processo di concettualizzazione moralizzatrice, a sfondo giuridico e politico, dell'universo religioso proprio dell'epoca arcaica. Man mano che esso appare inadeguato, nella sua personalizzazione narrativa e iconica, a esprimere la crescente complessità dell'esperienza sociale, vi vengono integrate figure non derivate dall'originaria conformazione poetica del mondo dei racconti mitici, bensì direttamente dall'astrazione, dalla sublimazione di valori e problemi della nuova realtà collettiva. Compagno così divinità come Dike, la Giustizia, immaginata come figlia di Zeus per rappresentarne il diretto coinvolgimento nella garanzia dei valori etico-politici della coesistenza sociale; o ancora Eirene, la Pace, una divinità che esprime il bisogno di armonia all'interno e all'esterno della *polis*; o più tardi Tyche, la Fortuna, il cui culto diventerà assai importante in epoca ellenistica di fronte all'esperienza diffusa di insicurezza personale e collettiva.

Sempre in epoca ellenistica, i contatti con culture religiose allogene, specie quella egiziana, comporteranno l'aggiunta al pantheon greco di divinità straniere, assimilate tuttavia per via sincretistica a quelle tradizionalmente familiari: così Ammone verrà unificato a Zeus, talora venerato col doppio nome, e ancora Iside a Demetra, Osiride a Dioniso.

Prima di tutto questo, le vecchie divinità dell'Olimpo omerico avevano tuttavia conosciuto un'altra, e decisiva, trasformazione: esse cioè erano state integrate nell'orizzonte della *polis*, diventando in senso pieno rappresentanti di una religione civica e politicizzata. La comparsa, nell'orizzonte della Grecia classica, di un organismo sociale e politico onnicomprensivo, capace di ristrutturare l'esperienza collettiva e i modi della vita pubblica e privata, quale fu la *polis*, non poteva mancare di investire anche la forma del rapporto fra uomini e dei, e il ruolo di questi ultimi rispetto all'esistenza umana. Le divinità olimpiche vengono integrate negli spazi sociali della vita pubblica, chiamate a rendere, come ogni cittadino attivo, il loro servizio nella *polis* degli uomini. Questo servizio – che sarà compensato con pratiche culturali d'ora in poi regolate, legiferate e finanziate dalla comunità politica – consisterà innanzitutto

nell'assicurare protezione e prosperità alla *polis*, compito assegnato in primo luogo alla divinità poliade, e poi nel consigliarne, assisterne, garantirne le attività. Non c'è guerra o fondazione di colonie, promulgazione di leggi o trattati, stipulazione di matrimoni o contratti, che non venga messa sotto la protezione di una divinità, la cui attenzione è richiamata con gli opportuni gesti di culto e le necessarie pratiche sacrificali; non c'è soprattutto atto di convivenza tra cittadini, dalla festa all'assemblea, che non sia consacrato alla divinità onde si attendono garanzia e benevolenza.

La concittadinanza tra uomini e dei trova il suo luogo elettivo nella residenza che la città assegna alle sue divinità per l'intermediario delle loro rappresentazioni statuarie: sito al centro della città, nel cuore del suo spazio pubblico e ben visibile da ogni punto della *polis*, il tempio è aperto al pubblico e costituisce una proprietà comune dei cittadini. La comunità cultuale che si raccoglie nella frequentazione del tempio e nelle pratiche rituali che vi sono connesse si identifica con il corpo civico, e costituisce un momento forte della sua coesione, giacché l'unità dei cittadini viene in essa cementata, garantita dal loro rapporto comune con la divinità. Così Estia, la divinità che presiede al focolare comune della *polis*, può venire identificata con «la legalità stessa» della città (Senofonte, *Elleniche*, 2, 3, 52).

Proprio per questo, le funzioni sacerdotali, i collegi di preti (*hierèis*) che amministrano i templi e governano il culto, non possono venir considerati come ruoli professionali permanenti e strutture separate dal corpo civico. Spesso gli incarichi sacerdotali, come le magistrature, sono assegnati elettivamente o per sorteggio, e del resto gli stessi magistrati della *polis*, come gli arconti ateniesi e gli efori spartani, svolgono direttamente funzioni sacre. Ma anche quando esistono sacerdoti ereditari, come quelli spettanti alle famiglie ateniesi dei Buzigi e dei Praxièrgidi, essi sono comunque sottoposti al controllo pubblico della *polis*: in quanto tesoriери del culto e della proprietà divina, quindi comune, essi devono render conto alla città del loro operato al termine del loro mandato, che è comunque in ogni caso temporaneo e revocabile. Né del resto ai sacerdoti può essere richiesta – dato il carattere di fondo della religione greca – alcuna particolare competenza teologica, al di là del patrimonio mitico-rituale noto a ogni cittadino; dal punto di vista

morale, basterà che essi siano esenti da contaminazioni e che compiano le necessarie pratiche di purificazione prima di accostarsi ai riti e ai sacrifici.

Il sacrificio alle divinità olimpiche costituisce certamente il momento focale di quella che Platone definisce «l'amicizia fra dei e uomini» (*Simposio*, 188c), e dunque anche di quell'amicizia politica tra gli uomini che la prima è chiamata a garantire. Al fondo della pratica sacrificale sta naturalmente, come si è detto, l'atto dell'offerta votiva alle potenze divine. Ma nell'elaborazione mitologica dei Greci, e nella loro ritualizzazione del sacrificio, c'è qualcosa di più specifico. Secondo il mito, all'origine del sacrificio sta un inganno, ordito da Prometeo, che aveva assegnato agli uomini le carni commestibili dell'animale, lasciando agli dei soltanto parti non commestibili, destinate quindi a esser bruciate e trasformate in fumo. Questo inganno pose fine all'originaria commensalità di uomini e dei, e assegnò ai due gruppi un diverso regime alimentare: fumi appunto e aromi per gli dei immortali, alimentazione carnea, legata alla mortalità, per gli uomini. La frattura segnata da Prometeo non viene cancellata nell'atto sacrificale – perché non si può più tornare alla commensalità delle origini – ma armoniosamente ricomposta. Gli dei presenziano al sacrificio e se ne rallegrano; dal canto loro gli uomini sono autorizzati all'alimentazione carnea giacché si cibano di animali la cui uccisione è legittimata, non contaminante, in virtù della consacrazione al culto divino. Al rito sacrificale segue dunque il banchetto, un pasto comune in cui la ripartizione delle carni sancisce e legittima la scansione delle gerarchie sociali, toccando le parti migliori ai magistrati, ai sacerdoti, ai cittadini più eminenti. Il rito sacrificale e il banchetto conseguente accadono in una cornice festiva: le Panatenee ateniesi, ad esempio, quali ci sono raffigurate nei fregi del Partenone, rappresentano uno dei più straordinari esempi di autocelebrazione del corpo sociale, di spettacolarizzazione della concordia e dell'armonia che regnano tanto fra i suoi membri, quanto fra esso e le sue divinità. «Gli dei, pietosi del genere umano – scrive Platone – nato a soffrire, concessero una tregua e la fissarono nella successione delle feste dovute alla divinità, e compagni di festa diedero le Muse e Apollo Musegeta e Dioniso» (*Leggi*, 2, 653d). Una tregua non minima davvero, se si pensa che nell'Atene del V secolo circa cento giorni all'anno erano dedicati alle diverse feste che accompagnavano i riti sacrificali.

Il carattere pubblico, festivo, solare del sacrificio offerto alle divinità olimpiche è ancor più sottolineato, per contrasto, dagli aspetti dei riti sacrificali dedicati alle potenze infere, ctonie, connesse al mondo dei morti, che persistono, sia pure in posizione marginale, anche nella *polis* classica. Essi si svolgono di solito nell'oscurità notturna, senza un altare rialzato e ben visibile a tutti ma direttamente sulla nuda terra; si pratica normalmente l'olocausto, cioè la combustione dell'intero corpo della vittima sacrificale, sicché non ne restano parti disponibili per il banchetto in comune. Si tratta dunque, nell'insieme, di un rituale apotropaico, di scongiuro e di avversione piuttosto che di contatto e di pacificazione armoniosa tra il gruppo umano e le divinità che lo proteggono.

Questo versante oscuro del rito sacrificale adombra del resto una dimensione dell'esperienza religiosa greca, un nodo di problemi esistenziali connessi alla paura della morte, al timore ispirato dall'invisibile e dall'incognito, cui la religione olimpica, tanto nel suo primitivo versante «eroico» quanto nella sua successiva metamorfosi politica, non può dare risposte rassicuranti né offrire forme di comprensione e di controllo. Su questo terreno – il terreno difficile del destino individuale e dell'angoscia connessa alla sua precarietà – si incontrano i limiti di una religiosità tutta legata alla proiezione di una dimensione pubblica, sociale, comunitaria. Essa andrà allora integrata con forme diverse di rapporto con il sacro, che costituiscono un versante sotterraneo, ma per certi aspetti non meno importante, della religiosità dell'uomo greco.

I misteri e le sette

Il dio degli inferi e dei morti, Ade, è per i Greci una divinità senza tempio e senza culto. Proprio questa sua rimozione dalla sfera della visibilità olimpica, insieme con il terrore suscitato dal mondo dell'invisibile, dell'indicibile, di ciò che è contaminante, suscita la necessità di un'esperienza religiosa diversa, lontana dagli spazi e dai modi del culto pubblico e diurno. Da questa esigenza nasce la forma di religiosità misterica (il termine *mystèria* deriva da *mystes*, iniziato, ed esprime il segreto da cui questi culti sono avvolti, l'obbligo che è fatto ai loro partecipanti, gli iniziati appunto, di conservare il silenzio su quanto nei riti viene fatto e veduto). Occorre però subito chiarire un equivoco che può facilmente venir associato al carattere iniziatico e segreto dei culti misterici. Essi non sono affatto riservati a una minoranza esclusiva e settaria: ogni cittadino può esservi iniziato e infatti di solito lo è; vi sono anzi ammessi soggetti di norma esclusi dai culti olimpici della *polis*, come gli stranieri e gli schiavi, e naturalmente anche le donne.

I culti misterici sono dunque non già più ristretti di quelli civici, bensì in linea di principio e anche di fatto più allargati di essi, giacché la sfera degli iniziati potenziali ed effettivi supera di gran lunga i limiti della partecipazione alla cittadinanza. Ciò significa che essi si rivolgono all'uomo in quanto tale più che al *polites*, e che investono dunque una sfera di esperienza più profonda, più radicale, più diffusa, di quella che concerne l'autorappresentazione e la garanzia del corpo civico della *polis*.

La necessità di una complessa procedura di iniziazione e il segreto che avvolge i riti misterici non comportano dunque una selezione fra i possibili partecipanti, bensì rinviano al carattere profondo, inesprimibile, terrifico della dimensione di esperienza cui essi si rivolgono. È possibile che la radice più remota della religiosità misterica risieda nei festival preistorici di esorcismo della morte, nelle ineffabili esperienze di uscita dalla corporeità e di immortalità che in essi forse si verificavano mediante l'uso di droghe allucinogene. Per quanto riguarda i Greci, noi possediamo rare notizie (perché il segreto iniziatico è stato in genere sorprendentemente mantenuto) circa i misteri di Eleusi, celebrati

nell'ambito della *polis* ateniese (ma esistevano altri importanti culti misterici, come quelli di Samotraccia). Centro delle celebrazioni eleusine era la vicenda di Demetra e Persefone: un chiaro riferimento, dunque, alla vicenda della morte e della rinascita propria del ciclo vegetale; ma anche, oltre ad esso, alla dimensione della generazione sessuale, e della speranza di una salvezza e di un riscatto dalla morte che sta al limite di ogni esperienza individuale.

«Le cose viste, dette e compiute» nei misteri – secondo l'espressione canonica che ne definisce il rituale – saranno dunque culminate in una visione, o in una serie di visioni, capaci di evocare direttamente o simbolicamente il sesso, la morte, la rinascita; di provocare dunque un'esperienza di terrore primordiale negli astanti (il nucleo del rituale si svolge di notte in una cavità cavernosa illuminata dal fuoco delle torce), e poi di sanare, con l'epifania rassicurante della salvezza e della nuova nascita, questa stessa esperienza, di «purificarne» gli spettatori-attori.

Per quanto profonda e radicale, per quanto rivolta all'uomo in quanto tale e non al cittadino, l'esperienza dei culti misterici integra, ma non nega e non esclude quella della religione olimpica. La *polis* ateniese tutela, protegge e amministra i misteri eleusini; essi non producono un tipo d'uomo, una forma di vita estranei a quelli della comunità politica, giacché l'iniziato ai misteri non conduce e non esige un'esistenza diversa da quella degli altri suoi concittadini (per altro di norma a loro volta iniziati). I misteri raggiungono dunque una sfera di esperienza e di problemi psicologici e religiosi cui i culti pubblici della *polis* non danno voce né risposte; ma, proprio per questo, ne rappresentano un supplemento tanto necessario quanto armoniosamente integrabile, né istituiscono alcun conflitto, privato o pubblico, tra il cittadino e l'iniziato.

Diverso è il caso delle sette sapienziali-religiose in cui si esprime il versante mistico, o, come forse meglio si è detto, «puritano» della religiosità dei Greci.

Il movimento orfico – dal nome di Orfeo, un leggendario cantore, poeta e teologo cui si attribuiva una discesa agli inferi – nasce nella Grecia del VI secolo a.C. negli stessi ambienti culturali e sociali in cui si erano sviluppati i culti dionisiaci. Qui erano stati probabilmente raccolti gli echi della tradizione sciamanica originatasi nel mondo scitico, come anche delle credenze indoiraniche sull'immortalità. Dal punto di vista sociale,

questi movimenti religiosi di protesta sembrano riferirsi alle aree di esclusione e di disagio prodotte dalla formazione dell'universo politicizzato delle città: donne, stranieri, comunità periferiche, figure di intellettuali emarginati. Dal punto di vista psicologico, i movimenti settari raccolgono quelle stesse esigenze provenienti dagli strati più individuali e profondi dell'esperienza religiosa, che agivano anche nella ritualità misterica, dando tuttavia ad esse risposte più esplicite, più articolate tanto sul piano religioso quanto su quello intellettuale, proponendosi infine non come un'integrazione ma come una radicale alternativa alla forma della religiosità olimpica e cittadina.

Questa alternativa si configura in primo luogo come la proposta di una forma di vita contrapposta a quella del cittadino. Essa si articola in una serie complessa di obblighi e di divieti, primo fra tutti quello di mangiar carne, di cui vedremo il senso religioso; ma più importante ancora del contenuto materiale di questi obblighi e di questi divieti è la loro capacità di stabilire una regola minuziosa, e di indurre quindi presso gli iniziati un ansioso zelo di osservanza e di disciplina. Sono la regola e la disciplina in se stesse a garantire della purezza dei membri della setta, a confermare la loro differenza dagli altri, dai profani con il loro mondo impuro e contaminato. La forma di vita scrupolosamente costruita e osservata dalle sette costituisce dunque il principio di esclusione che separa i pochi che hanno imboccato la via della purificazione e della salvezza dall'irriducibile moltitudine degli empi, il mondo della città trionfante che crede di poter segregare i deboli e i marginali e che invece ne viene a sua volta, grazie alla scelta settaria, rifiutato ed escluso.

Ma come viene fondato il rifiuto della città e della sua religione da parte di queste minoranze settarie, legate a gruppi sociali ed esperienze culturali estranee alla *polis*? Ciò che viene in primo luogo respinto è il carattere violento, l'aspetto cruento e omicida che si riconosce centrale nella politicizzazione della vita. La città appare strutturalmente legata all'esclusione e all'oppressione di interi gruppi sociali, alla guerra tra diverse comunità, alla *stasis* e al *pòlemos*, all'uccisione (*phonos*) che inevitabilmente vi si accompagna. In una parola, la città è indissolubilmente legata alla memoria della violenza eroica dell'*Iliade*, e ne è segnata fin nella sua pratica religiosa. Al centro di questa sta infatti il sacrificio cruento, l'uccisione dell'animale, lo spargimento del suo sangue:

ed è consapevolezza diffusa in queste forme di religiosità puritana, destinata, come vedremo, ad assumere anche le forme della teoria, che la possibilità latente in ogni sacrificio è l'omicidio, che la violenza non può, una volta scatenata, venir regolamentata e contenuta nella sua simbolizzazione sacrificale.

La vita sociale è dunque contaminata da una colpa di sangue, che prolunga e perpetua un'altra doppia colpa, più antica, da cui è segnata l'esistenza stessa dell'umanità, da un lato, e quella di ogni singolo uomo dall'altro.

C'è infatti un assassinio originario: secondo un mito orfico, i Titani avrebbero attratto in un tranello, ucciso, cucinato e mangiato il dio fanciullo Dioniso. Dalle ceneri dei Titani, colpiti dal fulmine di Zeus per punirli di questa primordiale teofagia, sarebbero nati i primi uomini, macchiati dunque fin dal principio da questa atroce contaminazione. Ma la colpa originaria si moltiplica in ogni esistenza individuale: secondo Empedocle, un sapiente dell'inizio del V secolo legato tanto alla religiosità orfica quanto alla filosofia pitagorica, ogni vita è legata alla presenza in un corpo mortale di un'anima-demone immortale, di origine divina ma scacciata dalla sua sede celeste a causa di un'uccisione o di uno spergiuro (B 115 Diels-Kranz), e costretta quindi a scontare la sua colpa attraverso la vicenda dell'inferiore esistenza terrena. La vita degli uomini è dunque schiacciata sotto il peso di questa triplice colpa, che segna l'esistenza stessa dell'umanità, quella della sua società politica e quella di ogni singolo individuo; la punizione della colpa consiste nella violenza da cui è contaminato ogni atto della vita, nel dolore, nell'oppressione e nell'angoscia che la accompagnano, nell'attesa funesta della morte. Ma c'è una via verso la salvezza da tutto questo, verso una felicità immortale capace di riscattare i limiti stessi della condizione umana. Essa consiste in una duplice strategia. Si tratta in primo luogo di contrapporre alla corporeità contaminata e mortale l'elemento divino e immortale che è in noi, l'anima (la concezione forte dell'anima nasce nella cultura greca precisamente all'interno di questo contesto religioso e sapienziale). Occorre dunque liberare l'anima, scioglierla dai vincoli della corporeità. Al tempo stesso, occorre purificare l'anima dalla colpa che l'ha fatta decadere dalla sua condizione di demone divino ed entrare in un corpo; il legame con la corporeità va utilizzato come uno strumento necessario per

scontare la colpa di cui esso stesso rappresenta la punizione. Per entrambi gli scopi – purificazione dalla corporeità e purificazione dell'anima – la vita dovrà esser vista come un esercizio di sacrificio, di rinuncia, di ascesi: a questo mirano tutte le regole che definiscono il modo di vita settario. La prima e fondamentale rinuncia, dal punto di vista simbolico, è quella dell'alimentazione carnea, e con essa del sacrificio che le si accompagna in modo indissolubile nella religione della città: questa doppia rinuncia sta a significare il rifiuto della violenza, dell'uccisione, dello spargimento di sangue che contaminano l'esistenza umana. Vi si accompagnano tutta una serie di regole di astinenza, a partire dal controllo della sessualità, che significano il rifiuto della commistione dell'anima con il corpo. Nel dialogo platonico che più di ogni altro risente della tradizione orfica e pitagorica, il *Fedone*, la vita risulta dunque nettamente caratterizzata come esercizio di preparazione alla morte:

Purificazione (*kàtharsis*) non è dunque, come si dice nel discorso antico, se non l'adoperarsi in ogni modo a tenere separata l'anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e racchiudersi in se medesima fuori da ogni elemento corporeo, e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente, come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa sua liberazione dal corpo come se fosse un vincolo [...] E dunque non è questo che si chiama morte, scioglimento e separazione dell'anima dal corpo? (67c-d).

La salvezza individuale è dunque per l'orfismo essenzialmente salvezza dell'anima meritata attraverso la pratica di una purificazione che non si esaurisce in un gesto rituale ma contrassegna l'esistenza intera: il dio dell'orfismo è in primo luogo Apollo *kathartès*, il «purificatore». Liberatasi dal corpo, l'anima così purificata può tornare alla beatitudine della sua originaria condizione divina: gli adepti della setta usavano portare con sé nella tomba tavolette auree o cornee (come quelle ritrovate a Locri in Magna Grecia e a Olbia sul Mar Nero), che attestavano l'avvenuta purificazione e invocavano gli dei dell'oltretomba affinché l'anima del defunto fosse accolta presso di loro.

Gli Orfici fondarono questa fondamentale concezione dell'anima e della sua salvezza su una teogonia che si oppone a quella di Esiodo così come il loro rifiuto del sacrificio cruento si opponeva alle pratiche religiose della *polis*. Questa teogonia orfica ci è nota in modo frammentario (tra l'altro grazie a un papiro recentemente ritrovato a Derveni). Se Esiodo presentava l'organizzazione del mondo divino come

un passaggio dal caos degli inizi all'ordine realizzato nel regno di Zeus (in cui si poteva riconoscere la società degli eroi e poi quella politica), per gli Orfici c'è invece una decadenza da un ordine iniziale, simboleggiato dalla unità del Principio primordiale – la pienezza dell'Uovo cosmogonico, l'indistinzione della Notte – al disordine della molteplicità e della differenziazione, con il conflitto e la violenza che esse comportano. C'è però un nuovo ordine, che si esprime con l'avvento di Dioniso, la sua «passione» – nell'atto teofago dei Titani – e la sua finale ricomposizione; nell'uomo, l'equivalente della vicenda di Dioniso si esprime attraverso la contaminazione originaria, la purificazione e la salvezza dell'anima.

Nell'orizzonte religioso dell'orfismo, Dioniso gioca quindi un ruolo altrettanto, se non più importante di Apollo. Il rapporto esistente tra il puritanesimo ascetico e vegetariano dell'orfismo e la sfrenatezza liberatoria dei riti bacchici propri del dionisismo costituisce un serio problema interpretativo. C'è senza dubbio il comune riferimento a strati sociali marginali e a forme di cultura e di religiosità di protesta, alternative a quelle «ufficiali» della società della *polis*. Ma oltre a questo, l'orfismo ha probabilmente visto in Dioniso il dio dell'innocenza originaria e perduta, della pacificazione tra gli uomini e tra uomini e natura, che le violente società della guerra e della politica avevano messo in crisi. Certo, l'innocenza del dionisismo comporta una purificazione dalla condizione storica degli uomini verso il «basso», in direzione cioè di un ritorno all'innocenza naturale dell'animalità, quella degli orfici è invece diretta piuttosto verso l'alto, verso il recupero da parte dell'anima di una condizione divina: ma i due versanti hanno certamente potuto venir sperimentati come espressioni di un comune rifiuto, di una comune aspirazione a un ordine e una pace che la religione della politica non poteva garantire.

Il riferimento ad Apollo – dio della sapienza oltre che della purezza – domina invece incontrastato nella tradizione filosofica che, dai Pitagorici fino a Platone, riprende ed elabora teoricamente il messaggio religioso dell'orfismo.

Fra VI e V secolo, i Pitagorici sviluppano la concezione orfica della salvezza in una elaborata dottrina del ciclo delle reincarnazioni dell'anima. Demone immortale, questa passa attraverso una serie di incarnazioni in diversi corpi mortali, di condizione superiore oppure

infima a seconda del livello di purificazione raggiunto nella vita precedente. Al termine, l'anima potrà staccarsi definitivamente dal ciclo delle nascite per tornare al divino da cui proviene (secondo una versione della dottrina), oppure potrà reincarnarsi nelle forme di vita più alte concesse all'uomo, quelle del re giusto e soprattutto del sapiente, che ormai – come accade definitivamente nella rielaborazione platonica di questa tradizione – assume le vesti del filosofo. Già nei Pitagorici, del resto, la purificazione ascetica richiesta dalla «vita» orfica viene configurandosi in modo nuovo: alle astensioni e alle rinunce rituali si aggiunge la forma più alta della purificazione «apollinea», quella che comporta la dedizione alla sapienza teorica, allo studio dei più puri oggetti di conoscenza. Matematica, geometria, armonia, astronomia, cosmologia, filosofia – il campo insomma della pura teoria – da un lato integrano, e in un certo senso relegano in secondo piano, gli aspetti propriamente rituali e religiosi delle pratiche di purificazione dell'anima; dall'altro acquistano esse stesse un valore religioso, una consacrazione apollinea, che renderanno quella del sapiente e del teorico la forma di vita più alta e più gradita agli dei. Questa tradizione raggiungerà persino un pensatore «laico» come Aristotele, che nelle ultime pagine della sua *Etica nicomachea* (10, 7-9) scioglierà un vero inno alla perfezione, alla beatitudine, alla vicinanza al divino che spettano alla forma di vita filosofica.

Nel corso di questo cammino, il rapporto fra l'atteggiamento dei sapienti, dei filosofi, degli intellettuali e le credenze religiose non sarà tuttavia sempre di integrazioni e di spostamenti progressivi, come accade nella corrente minoritaria e settaria che va dall'orfismo al pitagorismo a Platone. Questo rapporto era anche spesso destinato a conoscere momenti di conflitto e di crisi.

La critica alla religione e la partizione delle credenze

Per i Greci, l'esperienza religiosa si è sempre dislocata su due piani diversi ma strettamente interconnessi. Da un lato, la ritualità quotidiana; dall'altro, come suo livello di senso e di intelligibilità, l'insieme dei racconti mitici, più o meno direttamente legati a esigenze profonde di garanzia dell'ordine del mondo, di senso e valore dell'esperienza sociale e individuale. L'osservanza del rito richiede dunque in qualche misura la credenza nell'universo del mito; e questa risulta a sua volta possibile – in un panorama intellettuale che diviene via via più complesso, più ricco di problemi, di strumenti e di sfide – solo mediante una dislocazione in uno spazio e in un tempo diversi rispetto a quelli storici e sociali. Essa richiede cioè l'iscrizione in un registro autonomo di verità, non comunicante e non vincolato con quelli relativi alla dimensione storica, politica e intellettualmente governabile della vita. In un certo senso, Aristotele poteva ancora considerare nella *Poetica* i fatti del mito come eventi (*genòmena*) realmente accaduti (1451b 15 sgg.), ma solo in quanto, appunto, essi appartengono a una dimensione spazio-temporale disomogenea e aliena rispetto a quella in cui si svolge l'esperienza storica e su cui hanno presa i suoi strumenti intellettuali.

La crisi della credenza mitica, la sua messa in tensione con la razionalità politico-filosofica che regna sulla vita sociale degli uomini, si verificano per contro allorché la seconda tende a invadere lo spazio della prima, oppure quando la credenza stessa viene disposta in una dimensione spazio-temporale non distanziata rispetto a quella storica.

La prima di queste due collisioni si verifica quando la forma di razionalità sapienziale e poi filosofica, in forza della sua crescente capacità di astrazione, tende a invadere lo spazio «altro», non quotidiano, del mito. In questo confronto impari, l'immagine religiosa antropomorfa del mito rivela immediatamente la sua inadeguatezza intellettuale, la sua natura poetica e ingenuamente proiettiva. Già Senofane, nel VI secolo, ne segnalava impietosamente questo aspetto: «I mortali hanno l'opinione che gli dei siano generati e che abbiano il loro modo di vestire, la loro voce e il loro aspetto» (B 14 Diels-Kranz); «peraltro se avessero mani i buoi, i

cavalli e i leoni, o fossero in grado di dipingere e di compiere con le proprie mani opere d'arte come gli uomini, i cavalli rappresenterebbero immagini di dei e plasmerebbero statue simili a cavalli, i buoi a buoi» (B 15 Diels-Kranz); «gli Etiopi asseriscono che i loro dei sono camusi e neri, i Traci che sono azzurri di occhi e rossi di capelli» (B 16 Diels-Kranz).

Questa critica devastante all'antropomorfismo mitico ne lascia lo spazio libero e disponibile all'invasione dell'astrazione filosofica. Parmenide vi installerà, subito dopo Senofane, il suo essere uno, immoto, necessario (l'esatto opposto della variopinta e molteplice narrativa propria del mondo mitico); dopo di lui, questo livello «altro» e superiore del mondo sarà via via occupato da altre configurazioni teoriche, fino alla teologia cosmologica di Aristotele, che accetterà nella *Metafisica* di gettare uno sguardo retrospettivo sui suoi precursori. «Gli uomini originari e antichissimi hanno colto queste cose nella forma del mito, e in questa forma le hanno trasmesse ai posteri, dicendo che questi corpi celesti sono divinità, e che la divinità circonda tutta quanta la natura». Fin qui Aristotele è comprensivo e indulgente. Ma subito dopo aggiunge: «Il resto [e cioè i nomi e i racconti degli dei] è stato aggiunto dopo, sempre miticamente, per persuadere i più e per imporre l'obbedienza alla legge e per ragioni di utilità. Dicono infatti che quegli esseri divini sono simili agli uomini o ad altri animali, e aggiungono altre cose, che derivano da quelle o sono molto simili ad esse» (12, 8). Aristotele separa dunque nettamente un nucleo di verità, un «relietto» della sapienza antichissima – la fede nella divinità degli astri – dalla configurazione mitico-poetica, da quell'antropomorfismo narrativo intorno al quale si era articolata la religione dei Greci. Una volta che ne ha invaso lo spazio, il pensiero filosofico non può che dare una spiegazione strumentale di tutto questo bagaglio mitico tradizionale. La prima è di tipo politico: gli dei della credenza comune sono stati inventati – nella loro versione moralizzata, di garanti della giustizia – per inculcare il rispetto della legge e dei valori sociali nelle menti dei semplici, che avrebbero trasgredito l'una e gli altri se non avessero subito il timore della punizione divina. In questo Aristotele era stato del resto preceduto, verso la fine del V secolo, dal sofista di parte oligarchica Crizia, che aveva scritto: «Io credo che un uomo astuto e saggio nella mente inventò per gli uomini il terrore degli dei, perché i cattivi temessero anche per ciò che in modo occulto

compievano o dicevano o pensavano [...] Così, penso, in principio qualcuno persuase gli uomini che gli dei esistono» (B 25 Diels-Kranz). E, dopo Crizia e Aristotele, una lunga tradizione filosofica, da Epicuro a Lucrezio, si sarebbe sforzata di convincere gli uomini dell'assurdità del timore per le punizioni divine.

La seconda spiegazione strumentale del mito sta nella sua interpretazione allegorica, che vanta anch'essa una tradizione lunghissima, dai sapienti presocratici fino ai filosofi stoici e neoplatonici. Secondo questa tradizione, il mito esprimerebbe in forma poetica, ad uso delle menti semplici e per abbellimento, un nucleo di verità filosofiche che si possono leggere dietro di esso: così il carro di Apollo rappresenterebbe il moto del Sole, la giustizia di Zeus l'esistenza di una ragione provvidenziale che costituisce la legalità della natura, le generazioni degli dei l'ordine di costituzione del cosmo, e così via.

Se la prima forma di collisione tra credenze mitico-religiose e razionalità filosofico-politica si produce dunque quando la seconda invade, in virtù della sua potenza di astrazione, lo spazio remoto delle prime, la seconda di esse ha luogo invece quando sono quelle credenze, nella loro capacità di condizionare attraverso l'educazione la vita storica degli uomini, a sconfinare nello spazio etico-politico. Come abbiamo visto, Platone temeva gli effetti diseducativi della poesia «teologica» di Omero e dei suoi seguaci, e proponeva al legislatore della nuova città di emendare in modo edificante i vecchi testi, e di bandire poi per sempre i poeti dalla *polis*. Finché si penserà che «Omero ha educato l'Ellade e che merita di essere appreso per governare e educare il mondo degli uomini, e che secondo le regole di questo poeta si organizza e si vive tutta la propria vita», pensa Platone, non vi sarà né una buona forma di vita né una città giusta; giacché, egli aggiunge, «se vi ammetterai la seducente Musa lirica o epica, nel tuo Stato regneranno piacere e dolore anziché la legge e quella ragione che in universale e per sempre appare la migliore», cioè la ragione filosofica (*Repubblica*, 10, 606a sg.).

Non solo la nuova città deve bandire la cattiva religione mitologica dei poeti, per i suoi perversi effetti sull'educazione dei cittadini; essa deve inoltre fondare le proprie istituzioni e la propria educazione su una nuova teologia, che risponda ai dettami della ragione filosofica: e si tratterà, secondo le *Leggi* platoniche, di una teologia fondata sulla credenza nella

divinità degli astri, e nell'esistenza di una provvidenza divina che garantisce l'ordine del cosmo ed è perciò normativa rispetto all'esistenza umana. Questa nuova teologia filosofica, assai più povera di contenuti narrativi e immaginari rispetto a quella «poetica», ma molto più esigente in termini di obblighi normativi e educativi e molto più ricca di assunti dogmatici, proverà la tentazione ricorrente di dotarsi di un apparato di controllo e di costrizione, a metà fra lo Stato e la Chiesa, capace di imporre l'ortodossia e di punire la trasgressione. Così Platone penserà di dotare la teologia formulata nel decimo libro delle *Leggi* di un organo di controllo, il Consiglio notturno, in grado di punire con la morte il reato di empietà (*Leggi*, 10, 12); e ancora lo stoico Cleante, nel III secolo a.C., proporrà di processare per empietà di fronte a un tribunale panellenico l'astronomo Aristarco, che aveva messo in dubbio la centralità della Terra (e con essa degli uomini e dei loro dei) nel sistema degli astri e dei pianeti.

Di fronte alle diverse spinte disgregatrici – settarie e filosofiche – la *polis* reagisce, a difesa della religione e del Pantheon che la istituiscono e la fondano, in modi differenziati. Verso il dionisismo si adottano, come si è visto, forme elastiche di integrazione nell'ambito della religione civica, che consentono al tempo stesso un controllo del suo potenziale eversivo e un proficuo uso del suo rapporto con una dimensione «altra» del sacro (a differenza di Roma, la *polis* greca non si spingerà mai fino alla proibizione dei riti bacchici, messa per altro sulla scena da Euripide nelle *Baccanti* a opera del re Penteo, atrocemente punito dal dio per questa sua empietà). Gli Orfici sarebbero stati respinti e mantenuti in una condizione marginale e declassata di maghi purificatori e mistici in odore di ciarlataneria, itineranti di città in città, di casa in casa, a proporre i loro libri e i loro riti bizzarri, e semmai installati in comunità estremamente periferiche rispetto all'universo delle grandi *poleis*. Diverso il caso dei Pitagorici: nella misura in cui essi cercarono di trasformare in Magna Grecia la loro anomalia religiosa in un regime politico finalizzato al puritanesimo della setta, ne vennero scacciati – come accadde a Crotone forse verso la metà del V secolo a.C. – con un *pogrom* sanguinoso; in seguito, la diaspora pitagorica in Grecia decadde a un rango non diverso da quello emarginato dell'orfismo, anche se intellettualmente molto più influente.

L'atteggiamento della *polis* e della sua religione nei riguardi della sfida filosofica presenta caratteri complessi di non facile interpretazione. Priva com'è di una propria ortodossia teologica, la *polis* ignora di norma le provocazioni e le trasgressioni filosofiche, del resto ristrette a una esigua minoranza di intellettuali senza effettiva incidenza politica. A questo atteggiamento esistono tuttavia, in età classica, due vistose eccezioni, i processi per empietà intentati ad Atene contro Anassagora, verso il 440 a.C., e contro Socrate, nel 399 a.C. Il primo era accusato di aver negato la divinità degli astri e in particolare del Sole, figura apollinea per eccellenza, interpretandoli come aggregati di materia incandescente, e venne punito con l'esilio. Socrate, come è noto, fu incolpato di diseducare la gioventù ateniese, negando tra l'altro le divinità della *polis* e importando nuovi dei, di natura forse orfica (il «demone») e cosmologica (le «nuvole» di cui parlava Aristofane nella sua satira). Per questi reati, Socrate fu condannato alla pena di morte, che egli rifiutò di convertire nell'esilio, come sarebbe stato suo diritto.

Contrariamente a quello che potrebbero far pensare, questi due processi – che pure indussero nei filosofi un certo atteggiamento di prudenza verso la *polis*, tanto che Platone, come allievo di Socrate, preferì darsi a un esilio temporaneo, e che Aristotele poté temere a suo danno una ripetizione del processo di Socrate – non significano l'esistenza nella città di una intolleranza religiosa spinta fino alla persecuzione delle eresie. Tanto il processo ad Anassagora quanto quello di Socrate vanno piuttosto visti come episodi della lotta politica in corso nella città: con Anassagora si voleva colpire l'ambiente politico-intellettuale vicino a Pericle, e con Socrate un membro eminente di quel gruppo oligarchico facente capo a Crizia che con il colpo di Stato del 404 aveva messo in pericolo la democrazia ateniese. Resta tuttavia il fatto che in entrambi i casi una giuria popolare, che rappresentava la *polis* intiera, ha potuto essere spinta a un voto di condanna di natura politica sulla base di motivazioni religiose. Questo significa in sostanza che l'osservanza della religione olimpica e della sua ritualità era diffusamente avvertita come solidale con l'esistenza stessa della *polis* e del suo assetto politico; «credere negli dei» significava cioè in primo luogo non tanto un atto spirituale di fede o un ossequio teologico, ma un senso immediato di appartenenza alla comunità politica,

e risultava infine equivalente a essere un buon cittadino ateniese, oppure spartano e così via.

Proprio per questo, la *polis* si riservò sempre il diritto di legiferare sul culto degli dei e sulla composizione del proprio pantheon: l'ammissione di nuovi dei, come accadde con l'ingresso di Asclepio in Atene nel 420 a.C., e massicciamente in epoca ellenistica con il riconoscimento di divinità di origine orientale oppure legate al culto dei nuovi monarchi, non violava l'ordine e la stabilità della città solo se veniva comunitariamente e pubblicamente sancita. Parimenti regolati dalla *polis* e posti sotto la sua garanzia erano i momenti di integrazione religiosa transcittadina e panellenica, come le leghe religiose (anfizionie), i giochi olimpici, l'accettazione dell'autorità del sacerdozio delfico su tutta una serie di eventi pubblici. Questi momenti di religiosità panellenica, pur sempre regolati dalla *polis*, facevano sì che l'accettazione della religione olimpica, del suo pantheon, dei suoi riti, significasse, oltre che essere cittadini della propria *polis*, anche immediatamente esser Greci; cioè, in fondo, esser uomini in senso forte. Si comprende allora come il rifiuto di questa comunità religiosa potesse comportare, per la coscienza comune, una autoesclusione dal corpo civico, dalla civiltà ellenica, dallo stesso consorzio umano che con essa si identificava, a parte le degenerazioni barbariche. Ma poiché questa accettazione era pubblica, e nella sfera pubblica si esauriva, non comportando né una fede al livello della coscienza né un'ortodossia teologica nel pensiero, una partizione dei livelli di credenza era possibile, e si sarebbe progressivamente attuata. «Credere» nella religione olimpica avrebbe dunque continuato a significare, per tutti, quell'osservanza dei riti comuni e quella partecipazione al sapere narrativo dei miti che erano il marchio di appartenenza a una comunità, a una cultura, a una civiltà, al pari dell'uso della lingua greca, della conoscenza di Omero, degli usi costituiti della vita sociale. A un altro livello, questa credenza avrebbe potuto benissimo coesistere, come accadde sempre più largamente almeno a partire dal IV secolo a.C., con il monoteismo e l'immanentismo proprio della teologia filosofica via via penetrata negli strati colti della società (che tende sempre più a identificare gli dei con il primo dio, e questo, come accade negli Stoici, con il principio razionale di ordine e di senso immanente alla

natura del mondo), o addirittura con lo scetticismo religioso ben presente tra gli intellettuali.

Il tollerante politeismo dei miti e dei riti, fatte salve le esigenze politiche e sociali cui era indissolubilmente connesso, convisse dunque lungamente, nella coscienza dei Greci, con le più ardite sperimentazioni intellettuali in campo teologico, etico e scientifico. Almeno fino all'insorgere di nuove forme religiose, dotate di una forte carica di ortodossia teologica e di un'istituzione ecclesiale con poteri coercitivi, che avrebbero attaccato direttamente tanto il primo quanto le seconde. Ma, con tutto questo, siamo ormai largamente al di fuori dell'esperienza religiosa dei Greci; anche se i nuovi monoteismi, da quello giudaico e cristiano a quello islamico, si sarebbero in diversa misura richiamati alle loro elaborazioni teologiche e al loro pensiero salvifico dell'anima.

Riferimenti bibliografici

- Bianchi U., *La religione greca*, Torino 1975.
- Brelich A., *Gli eroi greci*, Roma 1958.
- Id., *Homo necans*, Berlin-New York 1972 [trad. it., Torino 1981].
- Burkert W., *Griechische Religion der archaischer und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. it., *La religione dei greci*, Milano 1983).
- Id., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979.
- Derenne E., *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et IVe siècle a. Chr.*, Liège-Paris 1930.
- Detienne M., *Les Jardins d'Adonis*, Paris 1972 [trad. it., *I Giardini di Adone*, Torino 1975].
- Id., *Dionysos mis à mort*, Paris 1977 [trad. it., *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari 1987²].
- Id., *L'invention de la mythologie*, Paris 1981 [trad. it., *L'invenzione della mitologia*, Torino 1983].
- Id., *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989.
- Id. (a cura di), *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1976.
- Detienne M. - Vernant J.-P. (a cura di), *La cuisine du sacrifice*, Paris 1979 [trad. it., *La cucina del sacrificio*, Torino 1982].
- Fahr W., *Theous nomizein*, Darmstadt 1969.
- Gernet L. - Boulanger L., *Le génie grec dans la religion*, Paris 1970².
- Girard R., *La violence et le sacré*, Paris 1972 [trad. it., *La violenza e il sacro*, Milano 1980].
- Guthrie W.K.C., *The Greeks and their Gods*, Boston 1950.
- Kerenyj K., *Die Mythologie der Griechen*, Zürich 1951 [trad. it., *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano 1963].
- Kirk G.S., *The Nature of Greek Myths*, London 1974 [trad. it., *La natura dei miti greci*, Roma-Bari 1977].
- Jeanmaire H., *Dionysos*, Paris 1970² [trad. it., *Dioniso*, Torino 1972].
- Momigliano A. - Humphreys S.C., *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna 1970.
- Nilsson M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, 2 voll., München 1967-1974³.
- Otto W., *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929 [trad. it., *Gli dèi della Grecia*, Firenze 1955].
- des Places E., *La religion grecque*, Paris 1969.
- Rudhardt J., *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma 1981.
- Sabbatucci D., *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965.
- Sissa G. - Detienne M., *La vie quotidienne des Dieux grecs*, Paris 1989 [trad. it., *La vita quotidiana degli dei greci*, Roma-Bari 1989].
- Snell B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1963³ [trad. it., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963].
- Untersteiner M., *La fisiologia del mito*, Firenze 1972².
- Vernant J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962 [trad. it., *Le origini del pensiero greco*, Roma 1976].
- Id., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1972² [trad. it., *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1978²].
- Id., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974 [trad. it., *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981].
- Id., *Réligions Histoires Raisons*, Paris 1979 [trad. it., *Nascita di immagini*, Milano 1982].

Vernant J.-P. - Vidal-Naquet P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972 [trad. it., *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino 1976].

Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989.

Veyne P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris 1983 [trad. it., *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna 1984].

Will E., *Le monde grec et l'Orient*, vol. I, Paris 1972.

Indice

Mario Vegetti L'uomo e gli dei in Grecia

Una religione senza dogmi e senza chiesa - Il sacro - Gli dei, i poeti e la città - I misteri e le sette - La critica alla religione e la partizione delle credenze - Riferimenti bibliografici