

RELIGIONI DEL MONDO CLASSICO

in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. VII (Pio II- Rzaccka), Roma, Ed. Paoline, 1983, coll. 1660-1668

Un discorso sulle r. classiche antiche, che si dimensioni secondo un'intenzione di ricerca, diretta a reperire le analogie tipologiche fra strutture associative e correnti ideologiche dell'antichità da un lato, e forme associative proprie del cristianesimo dall'altro, pure se per la stessa posizione del problema vuole limitarsi a rilievi esteriori, è estremamente difficile e di dubbia legittimità scientifica. È' vero che, attraverso l'incontro costantiniano e giustiniano dell'eredità classica con il cristianesimo, passa al cristianesimo stesso una ricca terminologia pagana (*sacerdotes, collegia, consortia, sodalitates, fratres* ecc.) e che la Chiesa acquisisce forme istituzionali antiche, ma è anche vero che lo spirito religioso che si cala, attraverso la cristianizzazione, in tali forme, è assolutamente nuovo, così che le analogie fra un corpo comunitario cristiano e un corpo comunitario romano, anche quando siano designati con il medesimo nome, sono soltanto formali.

D'altra parte, se si analizzano non più le relazioni tipologiche fra strutture associative antiche e strutture associative cristiane, e si volge l'interesse al chiarimento di taluni filoni mistico-religiosi che sottostanno agli aspetti ufficiali e pubblici della religiosità antica, filoni che, in qualche modo, possono essere chiamati a rappresentare i precedenti storici di atteggiamenti spirituali cristiani, - ci si riferisce in particolare alle esperienze antiche di isolamento, di asceti, di tecnica individuale e collettiva salvifica -, il discorso corre il rischio dei comparativismi vaghi e del riferimento a una esperienza religiosa storica e sradicata dalla realtà delle singole culture. Così che le indicazioni che seguono devono essere accolte con necessaria misura critica, nel senso che esse definiscono una serie di relazioni in funzione dichiaratamente tipologica (sulla base, cioè, di indici analogici formali, non verificabili in dimensione di rapporto storico). Diverso, evidentemente, è il criterio secondo il quale possono essere studiati gli elementi culturali che compongono il mondo tardoantico che precede immediatamente o segue immediatamente il cristianesimo e che corrisponde a una realtà storica in cui s'inserisce la predicazione evangelica, talvolta respingendola, talvolta assumendola a sé, in un complesso quadro di osmosi, la cui portata resta tuttora controversa (cf su questi la non superata opera di K. Prümm, *Religiosgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma 1954).

1. Le strutture comunitarie nel mondo antico. - Le r. antiche greca e romana, per quanto riguarda il loro quadro classico o tipico, mancano di associazioni comunitarie di uomini o di donne che, sulla base di una opzione esistenziale, aspirino alla realizzazione di uno stato di perfezione, nell'isolamento dalla società cui appartengono. Tale assenza - che non si verifica, per es., in altre culture indoeuropee, e si pensi all'India come terra della vocazione all'isolamento - è spiegabile attraverso la natura delle r. classiche che, radicate a una loro base etnica e tribale, esprimono un rapporto *sui generis* con la Potenza, sostanzialmente rituale e formale, diretto a garantire un costante equilibrio fra il gruppo umano e il mondo degli dèi, senza che la ricerca di tale equilibrio coinvolga, almeno nelle espressioni ufficiali della vita religiosa, una problematica dell'uomo e del suo destino. La crisi della sicurezza raggiunta ben presto in tali strutture (cf. infra) non riguarda gli istituti che qui ci interessano e che continuano nelle loro funzioni anche quando è crollata la fede nelle possibilità umane di garantire l'equilibrio rituale con gli dèi.

Ne consegue che le associazioni di tipo sacerdotale, non monastico, del mondo antico, siano esse dipendenti dal consolidamento di diritti ereditari familiari e tribali, come avvenne prevalentemente in Grecia, o siano esse rappresentabili come ministeri pubblici e magistrature elettive, come prevalentemente a Roma, corrispondono a gruppi specializzati nel trattamento rituale del mondo divino. I privilegi che le proteggono e le norme comportamentali cui sono tenute, anche quando possono presentare tratti che consentono un riferimento analogico alle asceti, costituiscono una trama di garanzie sacralizzanti ed evitatorie o tabuizzanti che proteggono la funzione rituale. Sono, in effetti, tabuizzazioni e privilegi che non vanno mai interpretati come conseguenza di scelte esistenziali, in rapporto a una problematica salvifica, ma che esprimono sempre una dinamica magica della relazione con il mondo di potenza e con il gruppo umano in cui l'operatore rituale agisce e vive.

In Grecia, l'ufficio sacerdotale compete originariamente al re o al capo del gruppo (così in Omero, *Iliade*, III, 249s, 271s; per Sparta: cf Senofonte, *Rep. Lac.* 15, 1; Erodoto, VI, 56; per Atene: cf Platone, *Politico*, 290 E). Il padre provvedeva, invece, alle funzioni sacre (*thysiai patrici*) per il suo gruppo familiare, e tale natura privatistica del culto spiega bene l'istituto di sacerdozi propri delle *gentes* e delle *fratrie*. Posteriormente, lo sviluppo della vita culturale, il sorgere della democrazia e le profonde modificazioni che intervengono nella storia della società greca comportano il sorgere di sacerdoti dal potere civile. I sacerdoti (*iereus*) e le sacerdotesse (*iereia*) sono, tuttavia, considerati «servi» e «serve» del loro

proprio dio e del tempio cui appartengono, senza mai raggiungere una vera e propria condizione sacerdotale (*ierosyne*, «ufficio sacerdotale», è termine di epoca bassa), che abbia carattere universale, cioè anche fuori del proprio tempio o sacello. Né loro è richiesta una preparazione dottrinale o teologica, essendo soltanto gli esecutori di tecniche sacrificali, divinatorie e rituali, che danno a tutta la vita religiosa greca una prevalente caratterizzazione di *praxis*. Né, nella grande varietà di sacerdozi locali e di usi e tradizioni loro connessi, è possibile definire una dottrina generale degli attributi e dei requisiti sacerdotali.

L'affermazione di Platone, secondo il quale il sacerdote deve essere sano e perfetto nel corpo e deve discendere da stirpe pura e genuina (*Leggi*, 759 C), deve assumersi come asserzione di principio astratto, riferita a un sacerdozio ideale. Si richiedeva, in molti casi, una condizione di purità rituale, ridotta spesso alla castità o alla verginità. Celibe doveva essere, al tempo di Pausania (II, 14, 1), lo ierofante di Eleusi, ma si discute se, in altra epoca, il requisito della purità sessuale si riferisce a una condizione permanente di celibato oppure a un'astensione temporanea. In molti templi si attribuiva la funzione sacerdotale a giovani puberi e a vergini (*paides, parthenoi*), e si ricordano, per questo requisito, la sacerdotessa di Eracle a Tespi (Pausania, IX, 27, 6), la sacerdotessa di Posidone nell'isola di Calauria (ivi, II, 33, 3), la sacerdotessa di Atene a Tegea (ivi, VIII, 47, 3). Spesso la castità era richiesta come indispensabile soltanto nel periodo destinato alla celebrazione del culto (Plutarco, *De Pythiae oraculis*, 20). Altri servizi divini esigevano, invece, età molto matura (per es., la sacerdotessa del tempio di Sosipoli, «salvatore della Città», a Olimpia: cf Pausania, VI, 20, 2); o età giovanissima, come nel caso di fanciulli impuberi destinati al sacerdozio (a Atena di Tegea: cf *ivi*, VIII, 47, 3; ad Apollo di Tebe: *ivi*, IX, 10, 4) o di fanciulle non ancora menstruate (a Posidone di Calauria: *l.c.*; ad Artemide Triklaria: *ivi*, VII, 19, 1).

Circa la trasmissione delle cariche sacerdotali si sa che avveniva normalmente per eredità all'interno dei gruppi familiari, sulla base di diritti derivanti dalla fondazione del culto o da altri elementi storici. Così il tiranno Gelone di Siracusa affermava i suoi diritti all'ufficio di ierofante di Demetra e di Persefone nel tempio di Gela, sostenendo che il suo antenato Teline aveva posseduto gli oggetti sacri (*iera*) del culto (Erodoto, VII, 153). Non raramente si ricorre alla elezione o alla nomina fatta per designazione da parte del gruppo. L'esempio classico più antico è forse in Omero (*Iliade* VI, 30), dove è detto che i Troiani «fanno» Teano sacerdote di Atena. Nelle iscrizioni è frequente il riferimento all'elezione a sorte, come anche la compera del sacerdozio che veniva posto in vendita nelle città soprattutto dell'Asia minore e delle isole.

Una speciale classe sacerdotale o, forse più precisamente, investita di privilegi e di condizioni sacre, era quella degli *ieroduli*, schiavi maschi e femmine addetti al servizio di alcuni templi e considerati proprietà del dio o della dea. Il termine che appare negli scrittori e nelle iscrizioni in epoca tarda (da Augusto in poi), è del resto, di incerta interpretazione, poiché sembra comprendere i ministri di un tempio che avevano rango sacerdotale, ma stato servile, ed era esteso a tutti gli schiavi venduti o dedicati a un dio, nonché alle persone che volontariamente, per tutta la vita o per un periodo più o meno lungo, si votavano al servizio di un tempio. L'istituto sembra limitato ad alcuni templi dell'Asia minore dove erano vivaci le influenze della ierodulia medio-orientale. Ieroduli e ierodule erano destinati, oltre che al servizio del tempio e alla coltivazione dei fondi a esso appartenenti, alla prostituzione sacra, ma non potevano esser venduti, essendo proprietà esclusiva del dio o della dea. Le principali notizie che ci vengono da Strabone (535, 559) riguardano la Cappadocia. Seimila ieroduli vivevano in ciascuna delle due Comana, la Comana di Cappadocia e la Comana Pontifica. La prima, più antica, aveva un grande tempio dedicato alla Grande Madre, mentre la seconda aveva un tempio dedicato al culto di Enyoma. Sempre per la Cappadocia si ha notizia di 3.000 ieroduli che servivano nel tempio di Zeus a Menasa, nella Morimene (Strabone, 537), e degli ieroduli che coltivavano il terreno sacro del tempio di Men-Farnace a Cabeira-Sebaste. A Erice, in Sicilia, e a Corinto (ivi, 272, 378), ierodule si prostituivano nei templi locali dedicati ad Afrodite e destinavano i loro guadagni al culto.

Se l'istituzione della ierodulia presenta caratteri associazionistici notevoli (infatti gli ieroduli erano tenuti alla convivenza presso i templi e nelle città di particolare interesse religioso), i sacerdoti oracolari greci interessano per il tipo particolare di statuto che riguarda la vita nel luogo oracolare e le regole di santità cui il sacerdote è tenuto. Nell'antichissimo oracolo di Dodona, fra Molossia e Trespozio, nel centro dell'Epiro, gli oracoli di Zeus erano dati da un gruppo sacerdotale specializzato. I sacerdoti indicati come *Elloi* o *Selloi*, erano dediti a una forma di ascesi che rasentava la rinuncia a ogni cura del corpo e a ogni comodità (non si lavavano mai i piedi e dormivano sulla nuda terra: Omero, *Odissea* XVI, 403; *Iliade* XVI, 233). A Delfi l'oracolo era reso dalla Pizia, sacerdotessa divinatrice di Apollo, che era scelta fra le giovani di Delfi, poi fra le donne anziane, dopo che il tessalo Ececrate aveva rapito una Pizia giovane e vergine. La sacerdotessa era assistita da interpreti ufficiali (*prophetai*) e dagli *osioi* («santi», «consacrati»), cui forse competeva di introdurre legittimamente all'oracolo gli stranieri. Sacerdoti specializzati vivevano presso l'oracolo di Ammone, nell'oasi libica di Siwah, presso l'oracolo di Trofonio a Lebadea di Boezia, presso l'oracolo di Oropo nell'Attica. Nella sede dell'oracolo di

Epidauro, nell'Argolide, avevano assunto grande importanza gli Asclepiadi, medici-sacerdoti, che interpretavano i sogni dei consultanti che praticavano l'incubazione nel portico (*abaton*) del tempio. All'oracolo di Branchidae (o Didima), a circa 12 km da Mileto, rendeva i responsi una sacerdotessa, mentre un «profeta» era il divinatore dell'oracolo di Claro, presso Colofone.

Presso i Romani sono più evidenti le strutture associative dei sacerdozi, proprio perché la funzione sacerdotale assume carattere pubblico di magistratura. *Collegia*, ossia corporazioni sacerdotali che intervengono nello svolgimento della vita pubblica accanto ai magistrati civili, furono i *Quindisemviri*, il collegio dei Pontefici (all'origine 5 membri, *pontifices*, retti dal *pontifex maximus*, poi 9, 15 e, sotto Cesare, 16 membri), il collegio degli Auguri (inizialmente di 3 membri, poi 6, 9 dal 300 a.C., 15 sotto Silla, 16 sotto Cesare). Un *collegium* femminile con funzioni *sui generis* può essere considerato quello delle →vestali. Spesso più antichi dei *collegia* sono le *sodalitates* o *sodalicia*, che raccolgono operatori, anche non sacerdotali, specializzati in specifici culti e operazioni rituali, in funzione originariamente dell'appartenenza a un gruppo familiare (*gens*) o a una comunità etnica, che possedevano determinati rituali. Posteriormente i *sodalicia* si aprono anche a estranei attraverso le cooptazioni. Antichissime sono i *Sodales Titii*, che sarebbero stati istituiti da Romolo per onorare la memoria di Tito Tazio, e furono poi ricostituiti dall'imperatore Augusto. Gruppi chiusi che operano per divinità particolari e conoscono specifici riti sono i Fezioli, i →Salii, gli →Arvali, i →Luperci, i cui membri assumono spesso, oltre quello di *sodales*, il nome di *fraters*. Le sodalità si moltiplicarono nel periodo imperiale in rapporto al culto degli imperatori e delle loro *gentes* (per es *Sodales Flavii*, per il culto di Vespasiano e della *gens* Flavia; *Sodales Flaviales Titiales*, per il culto di Tito; *Sodales Hadrianeles*, per il culto di Adriano; *Sodales Antoniani*, per il culto di Antonino ecc.).

2. *La crisi del modulo classico e la nuova religiosità*. - La serie di valori rappresentata nel modulo della r. di epoca classica, in Grecia e a Roma, conteneva già in sé, prima di Alessandro Magno, gli elementi di disquilibrio che avrebbero portato alla crisi e a talune profonde trasformazioni, fra le quali si inseriscono una problematica di carattere salvifico e una ricerca di soluzioni extramondane. Quei valori, per quanto riguarda la Grecia, corrispondevano a strutture socioculturali arcaiche (il mondo della potenza guerriera di Omero e il mondo rurale-pastorale di Ediodo) che si erano andate evolvendo verso le forme delle *polis*, conservando il loro localismo, il loro radicamento etnico-tribale, la loro caratterizzazione fortemente antropomorfa. Già all'interno delle *polis* maturano, tuttavia, nuove

condizioni che determinano una perdita di significato del quadro religioso esistente e l'insorgenza di posizioni critiche che vanno da tentativi di eversione radicale a reinterpretazioni in dimensione allegorica.

All'interno delle correnti filosofiche che accompagnano lo sviluppo storico della *polis*, si acutizza il conflitto fra la nuova coscienza della realtà e una proposta religiosa che, nelle sue schematizzazioni mitologiche, sembrava non contenere più alcun messaggio umanamente valido (si intende per la nuova misura umana realizzata) o sembrava ripresentarsi come un cumulo di materiali rozzi, nei quali le verità vanno riscoperte in un impegnato sforzo di esegesi. I Pitagorici (→Pitagorismo) e posteriormente i → Cinici, anche se derivati da due matrici ideologiche, fra loro profondamente diverse, esprimono un nuovo livello di ricerca sull'uomo e sul suo destino e offrono all'insoddisfazione delle loro epoche nuove proposte.

Parallelamente il sorgere delle correnti mistiche da una dimensione nuova di interpretazione della realtà (in corrispondenza del formarsi della nozione di anima nell'ambito mediterraneo dal sec. VI in poi), sostituisce al più antico naturalismo un'attenta considerazione del destino della creatura. Gli → Orfici, che vengono, in una certa fase della loro storia, a confondersi con i Pitagorici, gli iniziati di Eleusi, i seguaci del culto dionisiaco e, più tardi, gli adepti del culto della Grande Madre, importato dall'area microasiatica, i seguaci di Attis e di Adone, aspirano a una salvezza che, partendo da un giudizio di valore negativo sulla attuale condizione dell'uomo, intende reintegrarlo in una beatitudine originaria (Orfici) o consentirgli l'accesso a uno statuto di felicità e di perfezione, nel diretto contatto con le divinità mistiche attraverso la varietà delle iniziazioni. In sostanza, nei Misteri si inserisce chiaramente l'idea che taluni atti rituali, insegnamenti, riservati a pochi o, come nel caso di Eleusi, estesi potenzialmente a tutti gli Ateniesi, procurano una trasformazione integrale dell'iniziato, lo facciano uomo diverso dagli altri e gli assicurino la compartecipazione a una nuova condizione divina o semidivina. Così che gli iniziati vennero a costituire associazioni e fratrie che si riunivano in occasioni determinate e, in alcuni casi (non, per es., per i Misteri di Eleusi), erano soggetti a norme di comportamento di tipo ascetico (rinuncia ad alcuni alimenti e alla vita sessuale per gli Orfici e per i Pitagorici).

Per quanto riguarda Roma, si verifica un'analoga involuzione della *r.* ufficiale che aveva sistematizzazione di epoca repubblicana, il patrimonio di *nomina divina* e di miti appartenenti all'antico mondo italico, derivato dalle influenze greche. Tale *r.* entra in crisi nella misura in cui è fondata su figure che hanno perduto ogni attendibilità umana. Anche a

Roma si inseriscono, nonostante le vivaci opposizioni dei conservatori, gli insegnamenti delle scuole filosofiche e le organizzazioni misteriche.

Il maturarsi più ampio e imponente della crisi, con la formazione di una nuova coscienza religiosa, si verifica in un ambito che non è più propriamente greco o romano in senso etnico. Esso corrisponde al formarsi di quella *koiné* culturale mediterranea, aperta anche a contatti proficui con l'Oriente, la quale è designata con il nome generico di ellenismo (da porsi fra il 334-24 a.C. e il 31-27 d.C., con ampie estensioni e influenze posteriori). Uno degli elementi centrali del nuovo tipo di religiosità è comunemente riconosciuto nel definitivo superamento della notazione etnico-tribale-locale del pantheon classico, in uno spirito che, sparita la misura politico-sociale della polis e, per quanto riguarda Roma, entrata in crisi l'idea della res-pubblica, disconosce ogni pretesa superiorità di Greci e di Romani su altri popoli.

Con Alessandro già si passa a un discorso di tipo cosmopolitico-ecumenico, a una «filantropia» universale che, contrastando con le idee di Aristotele, Alessandro affermava individuando la comune filiazione da Dio di tutti gli uomini, greci o barbari (Plutarco, *Vita Alex.* 27). Posteriormente Menandro (342-291 a.C.) potrà asserire la dimensione comunitaria di amore che predispone alla tolleranza e all'apertura verso ogni razza e religione («*Nessun uomo buono mi è alieno. La natura di tutti è una e medesima*», *Com. Att. fram.*, ed. Koch, 3 vol., Lipsia 1884-8, n° 602).

Nella cultura ellenistica, che protende, sotto l'aspetto religioso, verso il sincretismo, diviene eccezionalmente rilevante la funzione che acquistano le associazioni o confraternite (*thiasici*), modificandosi in rapporto a ciò che erano in epoca antica. Favoriti_ anche alla diffusione della *koiné*, uomini e donne si associano non più sulla base del loro status, della loro nascita, della razza, ma in rapporto alla loro devozione per una determinata figura divina. I membri dei *thiasi* (*thiasotai*) realizzano, così, una religiosità che è più intima e personale (il rapporto con il dio del *thiaso* è, infatti, generalmente radicato in un'esperienza devozionale), ma che si connette alla esigenza filantropica e universalistica. Nei *thiasi*, che assumono spesso a loro dio-protettore figure divine straniere, si verifica, sul piano della r. vissuta, l'incontro fra Oriente e Occidente. E tale incontro è avvertibile ancora e più vivacemente nelle occasioni in cui i *thiasi*, anzi che apparire come sodalità connesse a questo o a quel dio indigeno o straniero, divengono il naturale ambito dei nuovi culti misterici.

Appaiono, in tale atmosfera, gli adepti (*fratres; initiati; renati*) dei misteri di Mitra, di Sabazio, di Iside, della dea Syria, i quali, con profonde varianti dipendenti dai modelli propri dei diversi misteri, formano vere e proprie fraternite o fratrie, diffuse nel Mediterraneo

distinte per proprie iniziazioni, segni esteriori, abiti. Tuttavia l'appartenenza a una fratria misterica, anche quando più profondamente impegni il candidato (come, per es., nel caso dell'iniziato ai *acra mithriaca*, misteri di Mitra, che entra in un vero e proprio *servitium*, ossia in un impegno di certamen, lotta, contro il male cosmico e umano; o, come nel caso dell'iniziato isiaco, che partecipa ai riti annuali di flagellazione pubblica), non assurge ancora a uno *status* di vita permanente, a un'opzione che comporti isolamento dalla comunità e adesione totale a un modello religioso di perfezione o di salvezza.

Forse più vicini alle condizioni di *status* permanente sono taluni sacerdoti misterici, distinti, come tali, dalla massa degli iniziati: tale, per es., è il caso degli *isiaci* o sacerdoti di Iside che, all'epoca di Apuleio, sappiamo viventi in disordinate comunità erranti, in dipendenza da taluni templi della dea e soggetti a norme e regole particolari (l'evirazione forse eccezionalmente); tale è anche il caso dei sacerdoti della dea Cibele, *galli* e *archigalli*, che pure, nelle descrizioni polemiche degli antichi, appaiono itineranti in turbe petulanti, vestiti di abiti particolari, portanti i segni della dea, quasi sempre evirati. Non formano comunità, invece, i sacerdoti di Mitra, poiché le cariche cadono su comuni cittadini iniziati, i quali esercitano le loro funzioni solo in occasione dei riti, secondo il sistema che qualifica, presso i Romani e poi nel mondo ellenistico i sacerdoti come magistrature.

Nell'area delle più ampie relazioni favorite dalla *koiné* ellenistica, fiorisce anche un nuovo tono della vita religiosa, quello della pietà personale, che rappresenta, per certi aspetti, l'eccezionale arricchimento di alcune correnti di «r. personale», già individuabili in fase classica (cf A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles 1954, 1960²). Elemento, questo, della pietà personale che non va isolata da tutte le altre componenti nelle quali si articola il quadro religioso ellenistico e che, in essenza, consiste nella disponibilità, intensamente avvertita della persona a certe esperienze dirette, non intermedie attraverso i riti e le mitologie tradizionali, con il piano delle potenze divine. Alcuni temi e toni di r. vissuta che, nel periodo classico, erano sottintesi in talune devozioni (per es., il culto di Artemide) o circolavano nel pensiero filosofico (la ricerca di Dio e le suggestioni unitive e mistiche di Platone), ristrutturano il rapporto con le Potenze e danno origine dentro e fuori delle associazioni misteriche, a culti personali peculiari (per es., quello di Iside, al di fuori dei misteri; e quelli degli Eroi e degli dèi guaritori come Asclepio) e all'esigenza di tipo contemplativo. Soprattutto nelle associazioni misteriche la personalizzazione del rapporto si evidenzia nelle forme di vera e propria «conversione», fenomeno che si

presenta anche nelle «scelte» operate, in questo periodo, con intento religioso, in relazione alle proposte delle nuove filosofie (cf A. D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933, rist. 1961).

Al di sotto di tali esperienze vi è, soprattutto nel tardo ellenismo, fra il sec. II a.C. e il sec. II-III d.C., l'intensificarsi, in forme talvolta drammatiche, di un'insofferenza per la storia e per la realtà, avvertite nella loro pressione negativa e nell'asprezza dei loro conflitti; e conseguentemente vi è un'esperienza di salvazione destoricante. Mentre permangono quelle tematiche che avevano consentito una più chiara presa di coscienza della condizione dell'uomo nel mondo (il superamento dei particolarismi etnici; la consapevolezza della comune natura degli uomini), insorgono potenti sollecitazioni irrazionalistiche che determinano atteggiamenti fideistici nei riguardi di «eroi» salvatori o mediatori (cf, per es. la funzione di Pitagora e di Apollonio di Tiana presso i Neopitagorici), o che portano a identificare la salvazione in messaggi provenienti da divine rivelazioni (per es., nella cosiddetta gnosi ermetica e negli scritti che venivano fatti risalire ad Ermete Trismegisto, a Zoroastro, ai saggi indiani, a Thot_l'egiziano ecc.), o che si soddisfano nel pullulare delle magie, dell'astrologia, delle superstizioni, in un quadro polivalente nel quale appaiono già toni gnostici (cf E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951; trad. italiana, Firenze 1959, soprattutto l'app. II). In questo senso il mondo ellenistico che precede e circonda e segue l'annuncio cristiano, era definitivamente lontano dalla religione della polis ed era attraversato da sintomi di una radicale insicurezza esistenziale e religiosa, con la conseguente disponibilità a recepire soluzioni rinnovatrici.

È in questo ambiente che vanno collocati e valutati anche quegli elementi religiosi che possono più da vicino interessare una relazione fra i modelli statuari di perfezione cristiana e le r. del mondo antico. La funzione originariamente catartica e magico-purificatrice delle asceti, nel tardo ellenismo, si volge verso una nuova dimensione interiorizzata e salvifica. La pratica del digiuno, come veicolo di entrata in una condizione di tensione profetico-sciamanica, era già presente nella tradizione greca antica per es., nelle narrazioni relative ad Abaris che «attraversò l'intera terra sulla sua famosa freccia senza prendere nutrimento alcuno» (Erodoto, IV, 36; cf Pindaro, fram. 270b; Platone, *Carmide*, 158 B; Licurgo, fram. 86; Giamblico, *De vita Pyth.* 141). Anche il visionario purificatore Epimenide cretese, il quale, per aver dormito 50 anni in una grotta, secondo la notizia di Diogene Laerzio, è probabilmente passato attraverso un'iniziazione di tipo sciamanico, praticò il digiuno e condusse una vita di rigido tenore

ascetico (Diogene Laerzio, I, 114: cf H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlino 1951-2 (6 ed.), fragm. II, p. 490; Platone, *Leggi*, III, 677D; Plutarco, *Septem sapientium convivium*, 157D; Teofrasto, *Historia plantarum*, VII, 12, 1). Digiuni e astinenza assumono valore soprattutto purificatorio e talvolta antidemoniaco (allontanamento delle forze negative mitologizzate che impediscono il conseguimento della pienezza vitale) in questi esempi e anche in altri celebri testi antichi (cf c. I del *De morbo sacro* di Ippocrate). Ma i temi ascetici e quelli conseguenti che riguardano l'isolamento dal mondo e la scelta di una vita, talvolta comunitaria, di perfezione, assumono un nuovo valore presso gli Orfici e i Pitagorici, ma raggiungono la loro espressione più interessante e spiritualizzata in tarde scuole filosofiche come quella dei Neoplatonici anche se contemporaneamente conservano il loro antico carattere magico-purificatorio in altre associazioni religiose (→ Reclusi di Serapide).

Per i rapporti specifici esaminati si segnalano, nella vastissima produzione riguardante il mondo antico e l'ellenismo, le seguenti opere: E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, Londra 1890 (*The Hibbert Lectures 1888*); A. Bremond, *La piété grecque*, Parigi 1914; H. Diels, *Der antike Pessimismus*, Berlino 1921; A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Parigi 1932; Id., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., ivi 1944-54; Id., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 1950²; G. Verbeke, *L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique*, in *Miscellanea Galbiati* 1 (Milano 1951) 79-95; R. Arnou, *La contemplation chez les anciens philosophes du monde greco-romain*, in *DS II*, 2 (1953) 1716-62; A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953; A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles 1960²; Id., *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, Parigi 1977.

Alfonso M. di Nola