

**UN UMANISTA
CONTEMPORANEO**

**scritti e conferenze di
SALVATORE PULEDDA**

PRESENTAZIONE

I testi che vengono pubblicati in questo libro sono una testimonianza, anche se parziale, della ricerca che è stata il filo conduttore della vita di Salvatore Puledda: l'essere umano, la sua origine e il suo destino, la sua storia e le sue aspirazioni, le sue conquiste e le sue possibilità evolutive. Questa ricerca, partita dalla scienza (Puledda era un chimico), si è estesa alla filosofia, la mitologia, la storia e la politica. La passione con la quale egli affrontava questi argomenti può essere colta solo in parte dalla lettura di testi scritti, ma è certamente presente nella memoria di tutti coloro che hanno avuto occasione di ascoltare i suoi discorsi e le sue conferenze, di quelli che più da vicino lo hanno seguito in questa ricerca, dei numerosi amici che hanno ricevuto dai suoi suggerimenti un aiuto determinante per riorientare la propria vita.

Il volume contiene due libri già tradotti in varie lingue e pubblicati in oltre 50 paesi del mondo. Si tratta de *Il Rapporto Tokarev* e di *Interpretazioni dell'Umanesimo*. *Il Rapporto Tokarev*, l'unica "opera letteraria" di Salvatore Puledda, difficilmente riconducibile a un genere definito, è stata scritta e pubblicata per la prima volta nel 1981. Il contesto storico sociale in cui fu scritta è splendidamente descritto nella bellissima introduzione all'edizione del 1994 di J. Valinskji, alla quale si rinvia. *Interpretazioni dell'Umanesimo* conduce il lettore, attraverso l'analisi dei contesti storico-filosofici in cui sono sorte le diverse interpretazioni dell'umanesimo, ad un chiarimento del concetto stesso ed all'incontro col Nuovo Umanesimo –l'Umanesimo Universalista che trova fondamento nelle opere di Silo– che oggi si profila di fronte alla nuova civiltà che sta nascendo e che, per la prima volta nella storia, avrà una dimensione planetaria, comune a tutti gli esseri umani. Nella presentazione scritta nel 1994 e qui pubblicata, Michail Gorbaciov ha così definito questo libro: "Si tratta della ricerca di una strada per lo sviluppo che risponda alle necessità essenziali dell'essere umano e di un contributo al superamento spirituale dell'attuale crisi della civiltà".

Una sezione del volume è dedicata a una selezione di articoli, discorsi e interventi in conferenze internazionali tenuti da Salvatore Puledda, molti dei quali volti a chiarire le origini e le idee fondamentali del Nuovo Umanesimo. Va menzionato l'indimenticabile "Omaggio a Galileo Galilei", che egli pronunciò a Firenze, in Piazza Santa Croce, il 7 gennaio 1989, lo stesso giorno in cui venne fondata l'Internazionale Umanista, e che rivela la sua più profonda aspirazione come uomo di scienza; così pure l'"Elogio di Silo", pronunciato dieci anni dopo, il 7 gennaio 1999 –in occasione della fondazione, nell'ambito dell'Internazionale Umanista, della Regionale Latinoamericana– che è una sintesi dell'aspetto più significativo della biografia dell'autore e un commosso ringraziamento per l'insegnamento ricevuto da Silo.

Infine un testo inedito, frutto di un'ampia ricerca, *Le organizzazioni monastiche nella storia*, che offre una panoramica di incredibile ricchezza su storia, teorie e dottrine, pratiche, riti e forme organizzative del monachesimo così come fu concepito da: orfici, pitagorici, buddisti, esseni, terapeuti, cristiani –in particolare basiliani e benedettini–, sufi, e lamaisti. Vale la pena di ricordare che alcuni mesi prima della sua morte, Salvatore suggerì ad alcuni degli amici più vicini una rilettura a distanza di molti anni (la ricerca risale ai primi anni '80) di questo testo, ritenendo che potesse avere per loro un certo interesse; precisò tuttavia che se lo avesse scritto in quel momento lo avrebbe fatto in modo diverso.

Ricordiamo che per la redazione di alcuni dei testi qui presentati hanno dato a suo tempo il loro contributo di ricerca e di studio: Dimitri Augustatos, Biagio Battaglia, Giulia Camarda, Pietro Chistolini, Luigi Gaglio, Isabel Robinson, Laila Visintini e Manuela Widmar. Monica Brocco e Gianluca Frustagli hanno curato questa versione in italiano.

Con queste brevi note, si dà alle stampe questa raccolta, che vuole essere un omaggio al significativo contributo che ha dato Salvatore Puledda alla diffusione del Nuovo Umanesimo e che è destinata a tutti coloro che avvertono, in un periodo di crisi sociale e personale senza precedenti, che nuove possibilità si aprono oggi per l'essere umano.

I compilatori

SALVATORE PULEDDA

INTERPRETAZIONI DELL'UMANESIMO

Con una Presentazione di Michail Gorbachov

UNA PRE-CONDIZIONE PER LA SOPRAVVIVENZA

Il lettore ha in mano un libro che non potrà non indurlo a pensare. Non soltanto perché è dedicato ad un tema eterno, l'umanesimo, ma perché inquadra questo tema nella sua prospettiva storica e consente quindi di sentire, di comprendere che si tratta di una vera e propria sfida della nostra epoca. L'autore, Salvatore Puledda, sottolinea a piena ragione che l'umanesimo, nei suoi tre aspetti (come concetto generale, come insieme di idee specifiche e come azione che ad esso si ispira), ha una storia assai lunga e complessa. Secondo quanto egli scrive, essa è stata simile al movimento delle onde: a volte, l'umanesimo è venuto in primo piano sulla ribalta storica dell'umanità, a volte è "scomparso" per qualche tempo. Talvolta è stato relegato nell'ombra dalle forze che Mario Rodríguez Cobos (Silo) definisce, giustamente, "antiumaniste". In quei periodi, il suo messaggio è stato brutalmente falsato. Anzi, le forze antiumaniste hanno spesso indossato proprio la maschera dell'umanesimo per agire dietro la sua copertura e, in suo nome, hanno concretizzato i loro oscuri propositi. In quei momenti l'umanesimo vero è rimasto nella profondità della coscienza umana, nelle menti dei migliori rappresentanti del pensiero umano come ideale, obiettivo e direzione dell'azione sociale auspicata. L'autore ha ragione nel dire che l'umanesimo, tanto nel passato come nel momento presente, ha avuto e continua ad avere una molteplicità di interpretazioni, anche le più contraddittorie. Ed è possibile che diverse categorie di lettori colgano in modi diversi il contenuto del libro, e che non tutti ne condividano le conclusioni. E, a questo proposito, devo affermare che nella mia personale valutazione Salvatore Puledda non si considera affatto detentore della verità definitiva: riflette e invita i lettori a riflettere, e questa è una caratteristica molto significativa della sua opera. Sono convinto che questo libro sia opportuno e attuale. È opinione mia, e della Fondazione di cui sono alla guida, che stiamo vivendo la crisi dei fondamenti della civiltà e che questa stia esaurendo velocemente il proprio potenziale... E ciò, se si vuole, può essere visto come una crisi dello stesso essere umano. L'impressione che si ha è che tutto o la maggior parte di quanto accade costituisca una vera e propria aggressione contro l'essere umano. Ogni cosa si rivela come una minaccia contro di lui. I risultati del progresso scientifico-tecnologico (che in altre condizioni potrebbero rendere la vita proficua e dignitosa) accentuano la crisi del rapporto tra l'essere umano e il resto della natura. E così arriviamo a questa sorta di sussulto nella sfera politico-sociale, a questo acutizzarsi delle contraddizioni tra l'essere umano e il potere. È una situazione che ci pone di fronte a strade senza uscita nello sviluppo dell'istruzione e della cultura. Ma poiché un inventario delle attuali difficoltà risulterebbe troppo lungo, mi permetto di rinviare alle *Lettere ai miei amici* di Silo, in cui si affrontano molto dettagliatamente tutti questi problemi proprio dal punto di vista del vero umanesimo. Faccio, qui, questa raccomandazione perché i nostri punti di vista sulla crisi attuale, sociale e personale, sono molto simili.

Devo osservare, a questo punto, quanto segue. Oggi, il problema dei rapporti tra l'essere umano e la natura ha assunto una tragica pregnanza. Ma la soluzione di questo problema, com'è facile immaginare, non può essere strettamente antropocentrica. In effetti, l'essere umano è la creazione suprema. Ma esso, allo stesso tempo, è parte della natura. E l'obiettivo da perseguire non consiste, ne sono convinto, nel garantire il dominio dell'uomo sulla natura (come è stato affermato per secoli), ma nel raggiungimento delle condizioni che consentano un armonico sviluppo congiunto. L'uomo potrà ricevere tutto ciò di cui ha bisogno dalla natura soltanto se ne garantirà le necessità, operando per il ristabilimento e la conservazione dell'equilibrio della biosfera, oggi seriamente compromesso.

Il superamento di questa profonda crisi della civiltà presuppone, secondo noi, il passaggio a un nuovo paradigma dell'esistenza umana, a una nuova civiltà che deve partire dall'importanza e dalla dignità dell'essere umano e deve essere diretta alla realizzazione del suo potenziale. In altri termini, il tema è quello del passaggio ad una civiltà veramente umana che garantisca non soltanto l'eliminazione dei pericoli e delle minacce esistenti nei confronti della continuità del genere umano, ma che determini anche le condizioni per una dignitosa esistenza delle generazioni presenti e future.

Usando toni un po' forti, direi che ci troviamo di fronte alla necessità di una rivoluzione umanista. Può darsi che la parola "rivoluzione" in questo caso non risulti del tutto appropriata, considerando l'idea che di essa si è diffusa. Per questo chiarisco: il tema è la rivoluzione attraverso l'evoluzione, attraverso progressive trasformazioni e attraverso il raggiungimento di un consenso convergente da parte di correnti diverse di pensiero e d'azione. Certo, questa strada non esclude la necessità di far fronte alle forze dell'antiumanesimo, nell'eventualità che esse passino al contrattacco. Ma in linea di principio, la rivoluzione umanista dovrà utilizzare i mezzi umanisti che corrispondono al suo contenuto. Diversamente, se ne perderebbe l'essenza stessa. Mi sembra che questo punto debba essere ben compreso. La rivoluzione umanista non si concretizzerà (o si trasformerà in una nuova manifestazione di antiumanesimo) se si attuerà nei termini di una "uniformazione generale", se condurrà a privare genti, popoli e nazioni della libertà di scelta. Tutta la storia dell'umanità è stata segnata dal superamento dell'oppressione in favore della libertà di scelta e ciò dimostra che la rivoluzione umanista dovrà garantire all'essere umano questa libertà e dare ampio spazio alla molteplicità dell'esistenza umana. Noi demmo inizio dieci anni fa, in Unione Sovietica, ad una serie di trasformazioni che ricevettero il nome di *perestroika*. Il loro significato era di garantire l'umanizzazione dei diversi aspetti della vita sociale. Il primo compito, e il più importante, è stato quello di attuare il passaggio dal totalitarismo alla democrazia.

In generale, siamo riusciti ad assolvere a questo compito. Ma non tutto ciò che ci eravamo proposti si è realizzato nel modo che avremmo voluto. Le forze antiumaniste, legate all'ordine pre-esistente, organizzando il golpe del 19 agosto 1991, hanno vanificato molto di quanto avevamo progettato. E subito dopo, nel dicembre dello stesso anno, l'atto di liquidazione dell'Unione Sovietica ha condotto i diversi paesi che la componevano e i loro eredi lungo strade molto distanti dai valori e dai compiti della *perestroika*. Quindi, sia per la Russia sia per gli altri Stati formatisi al posto dell'Unione, il compito di umanizzare la vita non ha ancora trovato soluzione. Sul piano della politica mondiale, dopo il 1985, ci siamo proposti anche il compito di dare un energico contributo all'umanizzazione della vita della società mondiale; e allo scopo di creare le pre-condizioni per realizzarlo, ci siamo proposti di superare il confronto tra stati e popoli in favore di una pacifica collaborazione. Lungo questa strada, si è riusciti a porre fine alla "guerra fredda", a passare dalla corsa agli armamenti nucleari al disarmo, e dalla crescita degli altri tipi di armamenti alla riduzione delle loro scorte. Come conseguenza di questi fatti, sono stati raggiunti, su scala mondiale, determinati livelli nella sfera dei diritti umani e la crisi nei rapporti tra l'uomo e il resto della natura si è significativamente attenuata.

Tuttavia, è rimasta pendente una quantità di compiti enorme sia per numero che per dimensione. Per conseguire un'accettabile umanizzazione della vita della comunità mondiale e superare tutte le carenze del conflittuale passato (e in parte del presente) c'è ancora da percorrere non poca strada. Salvatore Puledda è nel giusto quando afferma che i nostri tempi sono stati marcati dall'eclisse dell'umanesimo. Ciononostante, mi sembra che ci troviamo ormai in una fase di sviluppo, adatta a superare il deficit di umanesimo che il passato ci ha lasciato. L'affermazione dell'umanesimo, non tanto come corrente contemplativa e compassionevole, ma come forza di azione e di collaborazione, è realmente un imperativo del nostro tempo. È una pre-condizione per la sopravvivenza dell'umanità. In questo contesto, il libro di Salvatore Puledda appare come un fenomeno rimarchevole e significativo. Si tratta della ricerca di una strada per lo sviluppo che risponda alle necessità essenziali dell'essere umano e di un contributo al superamento spirituale dell'attuale crisi della civiltà.

Michail Gorbaciov
Mosca, 30 ottobre 1994

PRESENTAZIONE

Il concetto di umanesimo è attualmente uno dei più indeterminati e contraddittori: di qui la necessità di un'indagine che ne ricostruisca le diverse interpretazioni e chiarisca, almeno negli aspetti essenziali, i contesti storico-filosofici in cui esse sono sorte.

Il termine viene oggi comunemente utilizzato per indicare una qualunque tendenza di pensiero che affermi la centralità, il valore, la dignità dell'essere umano, oppure che mostri una preoccupazione o un interesse primario per la vita e la posizione dell'essere umano nel mondo. Con un significato così ampio, la parola lascia spazio alle interpretazioni più diverse e quindi ad equivoci e fraintendimenti. Ed in effetti, essa è stata fatta propria da svariate filosofie che hanno affermato di sapere, anche se in modi tra loro diversi, che cosa o chi gli esseri umani siano e quale sia il corretto cammino per l'attuazione delle loro potenzialità più proprie. Le filosofie che si sono dichiarate umaniste, cioè, hanno proposto, ciascuna, una concezione di *natura* o *essenza* umana, dalla quale hanno poi fatto derivare una serie di conseguenze anche nel campo pratico, preoccupandosi di indicare che cosa gli esseri umani debbano fare per manifestare compiutamente la loro "umanità".

La parola è adoperata anche con un secondo significato, più ristretto ma anche più preciso perché chiaramente definito in termini storici. In questo caso, essa designa quel complesso e multiforme movimento culturale che ha determinato una radicale trasformazione della civiltà occidentale e posto fine al Medioevo cristiano. Per l'Italia dei secoli XIV e XV, in cui quella grande "mutazione" ebbe inizio, si parla appunto di "Età dell'Umanesimo", mentre per il secolo successivo, nel quale essa si estese, quasi come in un'esplosione, a tutta l'Europa, si parla di "Rinascimento". In questa accezione, il termine indica allora in modo univoco uno specifico movimento culturale dell'Occidente, storicamente determinato nei suoi limiti temporali e nelle sue forme.

In tempi recenti, è però apparsa una nuova interpretazione che riformula il concetto di umanesimo collocandolo in una prospettiva storica globalizzante, e quindi in sintonia con l'epoca attuale che vede gli albori di una civiltà planetaria. In questa linea di pensiero si afferma che l'umanesimo manifestatosi in Europa nell'epoca rinascimentale era già implicito in altre culture che hanno dato un grande contributo proprio alla costruzione della civiltà occidentale. Pertanto, l'umanesimo non risulta essere un fenomeno geograficamente e temporalmente delimitato, ma piuttosto un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in varie epoche e in varie parti del mondo e che, proprio per questo, può oggi imprimere una direzione convergente a tante culture diverse che, in un pianeta unificato dai mezzi di comunicazione di massa, sono ormai forzatamente a contatto l'una dell'altra. A sostegno di questa posizione sta la grande influenza, storicamente documentabile, esercitata direttamente dalle culture del Medio Oriente (si pensi all'Islam e alla sua funzione di "civiltà centrale" per tutto il Medioevo) e indirettamente da quelle dell'Asia, sulla formazione e lo sviluppo dell'umanesimo storico occidentale. Questo è un punto d'importanza capitale per il Nuovo Umanesimo, al quale si deve tale linea interpretativa, punto sul quale non possiamo soffermarci ora ma che merita di essere esposto *in extenso* in un lavoro specifico.

Qui, infatti, ci occuperemo di alcuni aspetti dell'umanesimo rinascimentale che ci sembrano essenziali per la comprensione della sua specificità storica e della sua spinta innovatrice. Innanzitutto cercheremo di chiarire il significato di quell'ideale di *humanitas* del quale esso fece la sua bandiera, quindi ci sforzeremo di mettere a fuoco la nuova immagine dell'uomo e del mondo naturale da esso costruita in opposizione alla concezione medievale.

Oltre a questo, daremo una descrizione sintetica delle principali correnti filosofiche che nel nostro secolo si sono definite umaniste. Prenderemo in considerazione l'umanesimo marxista, quello cristiano, quello esistenzialista e quelli di "nuova coniazione", come il Nuovo Umanesimo, sforzandoci, anche in questi casi, di chiarire quale concezione dell'essere umano ciascuno di essi presenti, apertamente o implicitamente. Daremo spazio anche al punto di vista di coloro che hanno radicalmente criticato gli umanesimi filosofici o si sono collocati su posizioni programmaticamente antiumaniste. Il primo è il caso di M. Heidegger, l'altro è quello degli "strutturalisti" (che esemplificheremo attraverso la figura di C. Lévi-Strauss) e di M. Foucault.

Come emergerà nel corso dell'esposizione, le correnti umaniste del Novecento, pur testimoniando un rinnovato interesse per l'umanesimo, hanno dato di esso interpretazioni radicalmente diverse. In questo secolo, pertanto, non si è in presenza di un movimento umanistico omogeneo, anche se articolato e complesso, come nel Rinascimento, ma piuttosto di un conflitto tra diversi umanesimi. Ed è per questo che, come dicevamo all'inizio, il significato della parola ha finito per perdersi nella confusione delle lingue e delle interpretazioni.

Ma su questa torre di Babele è ben presto calato il silenzio: dopo l'intervento dei "filosofi dell'esistenza", risalente alla fine degli anni quaranta, il dibattito sull'umanesimo si è infatti apparentemente spento. Al giorno d'oggi, sono poche e poco ascoltate le voci che si alzano a proporre agli uomini una nuova comprensione della loro "umanità". Certo, si fa un gran parlare di diritti umani, che vengono regolarmente calpestati, di "natura" umana, che è sempre descritta in modo vago e contraddittorio, della corretta collocazione dell'essere umano nel mondo naturale, soprattutto a causa degli attuali, giganteschi, problemi ecologici. Ma nonostante tutto questo, appare chiaro che il tempo presente mostra un'eclissi dell'umanesimo. Questa non è certo una situazione nuova: le correnti umaniste presenti fin dall'inizio della civiltà occidentale sembrano mostrare un comportamento ondulatorio: compaiono in determinate epoche e quindi scompaiono per riapparire di nuovo. Così è avvenuto per l'umanesimo antico, sviluppatosi nelle scuole filosofiche greche e romane, che è stato eclissato per dieci secoli dal cristianesimo medievale ma che è poi riapparso prepotentemente nell'epoca del Rinascimento. A sua volta, l'umanesimo rinascimentale è andato esaurendo la sua spinta fino ad essere travolto dalle filosofie anti-umaniste degli ultimi secoli. Se le cose stanno così, non è forse utopistico pensare che una nuova corrente umanista sorga a contrastare la crisi presente, caratterizzata dalla perdita del senso dell'umano e dalla prospettiva della catastrofe globale nelle sue differenti, ma ugualmente spaventose, alternative.

L'UMANESIMO STORICO OCCIDENTALE

1. IL RITORNO AGLI ANTICHI E L'IDEALE DELL'“HUMANITAS”

L'umanesimo¹ rinascimentale si sviluppa in un arco di tempo che grosso modo si estende dalla seconda metà del XIV secolo alla fine del XVI. Per l'Italia, ed in generale per l'Europa, è questo un periodo di straordinaria accelerazione storica, in cui gli avvenimenti si susseguono a ritmo incalzante, producendo radicali trasformazioni politiche e spirituali.

Molto si è discusso tra gli storici se la cultura dell'umanesimo costituisca una netta rottura rispetto all'epoca medievale o se invece il suo sorgere debba essere inteso come il culmine di un processo di sviluppo e maturazione di motivi filosofici, religiosi, sociali, economici, ecc., che erano già apparsi nel tardo Medioevo. È indubbio che si possano portare parecchi argomenti a sostegno di entrambe le interpretazioni. Ma qualunque sia la scelta, nessuna ricostruzione storica può prescindere dall'immagine che i protagonisti di quell'epoca avevano del proprio tempo e dal significato che attribuivano alla propria opera. Su questo punto, però, non possono esserci ambiguità perché la valutazione è unanime. Tutte le grandi figure di umanisti, infatti, vedono il proprio come un tempo speciale, quello in cui l'umanità, dopo il lungo sonno di barbarie del Medioevo, ritorna alla propria origine, passa per un “rinascimento”, che è inteso nel senso della tradizione mistica, cioè come una “seconda nascita”, come un rinnovamento totale attraverso il quale si riacquista la forza, la spinta che solo *al principio* è possibile incontrare. Per la cultura dell'umanesimo, non si tratta dunque di sviluppare e portare a compimento le realizzazioni dell'epoca precedente, ma di costruire un mondo ed un'umanità completamente rinnovati, e questo, secondo l'immagine della “rinascita”, è possibile solo grazie alla morte, alla scomparsa del mondo e dell'uomo medievale.

Per il Medioevo cristiano, la terra è il luogo del peccato e della sofferenza, una valle di lacrime in cui l'umanità è stata gettata per la colpa di Adamo, e da cui è desiderabile solo fuggire. L'uomo in sé è nulla e da solo non può nulla: i suoi desideri mondani non sono che follia e superbia, le sue opere nient'altro che polvere. L'uomo può aspirare solo al perdono di un Dio infinitamente lontano nella sua perfezione e trascendenza, che dispensa la sua grazia secondo disegni imperscrutabili.

La concezione della storia e l'immagine dell'Universo rispecchiano questa visione teologica. La storia non è memoria di uomini, di popoli, di civiltà, ma il cammino di espiatione che dal peccato originale porta alla redenzione. All'estremo limite del futuro verrà il giudizio tremendo di Dio, preceduto dai terribili prodigi dell'Apocalisse. La Terra, immobile e centro dell'Universo, secondo la concezione tolemaica, è circondata dalle sfere dei cieli planetari e delle stelle fisse che ruotano animate da potenze angeliche. Il cielo supremo, l'empireo, è la sede di Dio, motore immobile che tutto muove.

A sua volta, l'organizzazione sociale è in consonanza con questa visione cosmologica chiusa e gerarchica: le classi nobili e quelle subalterne dei borghesi e dei servi sono rigidamente separate, e si perpetuano per via ereditaria. Al vertice della piramide del potere stanno le due guide del popolo cristiano, il papa e l'imperatore, a volte alleati ma più spesso divisi da dure lotte per la preminenza

¹ Il termine “umanesimo” è di coniazione relativamente recente essendo stato introdotto (come Humanismus) dal pedagogo tedesco F. J. Niethammer all'inizio del XIX secolo per indicare l'importanza attribuita agli studi letterari basati sul greco e il latino nell'educazione secondaria. Il termine latino “humanista” appare invece in Italia nella prima metà del XVI secolo con il significato di letterato che si dedica agli *studia humanitatis*. Confronta: P. O. Kristeller: *Renaissance Thought and its Sources*, New York, 1979, pagg. 21-22.

gerarchica. L'attività economica segue lo stesso schema generale. Nel Medioevo, almeno fino al secolo XI, l'economia costituisce anch'essa un sistema chiuso, essendo basata sul consumo *in loco* del prodotto.

La cultura dell'umanesimo rigetta totalmente la visione medievale e prende a modello, nel suo sforzo di costruire un'umanità ed un mondo completamente rinnovati, la civiltà classica greco-romana. Quindi, il ritorno al principio, il "rinascimento" è un ritorno agli antichi, un ricongiungersi all'esperienza di una civiltà a cui si attribuiscono quelle potenzialità originarie dell'umanità che il Medioevo cristiano aveva distrutto o dimenticato.

Ai suoi inizi, l'umanesimo si manifesta soprattutto come un fenomeno letterario centrato sulla riscoperta della cultura classica. Con il Petrarca, comincia la ricerca delle opere degli autori antichi dimenticate nelle biblioteche dei conventi. Dopo un secolo dal Petrarca si giunge a conoscere del mondo latino almeno dieci volte di più di quanto se ne fosse appreso in un millennio. La venuta in Italia di numerosi dotti bizantini –prima in occasione del Concilio di Firenze (1439) che doveva sancire la riunificazione tra la chiesa ortodossa e quella romana, e quindi dopo la caduta di Costantinopoli (1453)– rinnova in Occidente la conoscenza del greco.

La letteratura greco-latina, così venuta alla luce, appare rivolta soprattutto alla vita terrena. È una letteratura che parla degli uomini di questo mondo, radicalmente diversa da quella cristiana dei libri sacri, dei padri della Chiesa, dei dottori medievali, dove invece Dio e la vita oltremondana costituiscono il centro di ogni interesse. È proprio dalla contrapposizione delle *humanae litterae* alle *divinae litterae* che prende le mosse il rinnovamento culturale operato dall'umanesimo.

Tuttavia, la scoperta degli antichi testi sarebbe stata di ben poca utilità se la società europea non fosse stata capace di guardare con occhi diversi e rinnovata curiosità alle testimonianze del mondo antico. Ed in effetti gli umanisti mostrano un atteggiamento del tutto nuovo nei confronti delle opere letterarie ritrovate.

Innanzitutto c'è l'amore per il testo che si cerca di ricostruire nella sua originalità e di liberarlo dalle interpolazioni e deformazioni che generazioni di chierici vi avevano inserito con l'intenzione di adattarlo alla visione cristiana. La grande scoperta connessa con tale atteggiamento (e che va di pari passo con la scoperta della prospettiva ottica nella pittura) è quella della prospettiva storica: il testo antico fedelmente ricostruito permette di intendere l'assoluta inconciliabilità del mondo greco-romano con quello cristiano. Quindi, il riconoscimento della diversità tra passato e presente diventa, nell'umanista, comprensione del fluire della storia, che la visione medievale aveva annullato.

D'altra parte, le opere antiche riscoperte mostrano una straordinaria varietà di personalità forti, volitive, tese all'azione, che non disprezzano il mondo e desiderano fuggirne, ma che vivono nella società umana e in essa lottano per costruire il proprio destino. A questi individui si ricorre come a dei modelli da seguire, perché il loro modo di vivere sembra il più adeguato a dare risposta ai bisogni e alle aspirazioni di una società in forte crescita, che sente acutamente la necessità di approntare nuove forme di ordinamento della vita civile e nuovi strumenti di dominio della natura.

Ma la cultura dell'umanesimo non si riduce ad un'imitazione artificiale e vuota dei modelli del passato; al contrario, la sua vitalità sta proprio nella consapevolezza che il ritorno ai grandi esempi dell'antichità sarebbe stato del tutto inutile se da esso non fosse sorto un nuovo orientamento nella vita morale, politica, religiosa, artistica, ecc. Per la cultura dell'umanesimo imitare gli antichi significa soprattutto *educare* gli uomini nuovi alla maniera degli antichi, coltivando quelle capacità, quelle "virtù" che essi avevano mostrato di possedere in modo sommo e che avevano espresso nella

vita civile. Solo con uomini così formati sarebbe stato possibile un vero rinnovamento della società umana.

L'umanesimo rinascimentale, quindi, fa proprio quell'ideale, che è insieme educativo e politico, che era stato propugnato a Roma al tempo della Repubblica da figure quali Cicerone o Varrone. È l'ideale dell'*humanitas*, parola con la quale in latino fu tradotto il termine greco *paideia*, cioè educazione. In un incrocio quanto mai pregnante di significati, *humanitas* venne così ad indicare lo sviluppo, attraverso l'educazione, di quelle qualità che rendono l'uomo propriamente *umano*, che lo sottraggono alla condizione naturale e lo distinguono dal barbaro. Con il concetto di *humanitas*, dunque, si intese esprimere un'operazione culturale, quella della costruzione dell'uomo civile, che vive ed opera nella società umana.

Lo strumento formativo a cui questo "primo umanesimo" dell'Occidente ricorse, fu la cultura greca, alla quale il mondo romano del I sec. a.C. andava velocemente aprendosi, e che trovò sistematizzata nei cicli di studi offerti dalle scuole filosofiche del tardo periodo ellenistico. Tali scuole avevano un indirizzo prevalentemente eclettico, essendosi ormai esaurita la fase creativa del pensiero greco; ma in ogni modo, attraverso di esse giungevano al mondo romano le tematiche, i metodi di indagine ed il linguaggio sviluppati dai grandi sistemi filosofici della tradizione ellenica. È in istituzioni di questo tipo che, grazie all'esempio di figure di rilievo come Cicerone, iniziò a formarsi la nuova classe intellettuale e politica romana, la quale cercò così di assimilare un sapere filosofico ed una cultura poetica ed artistica che la propria tradizione aveva quasi completamente trascurato. Fu proprio dall'incontro con i grandi modelli greci che trasse la propria linfa vitale la mirabile fioritura della letteratura latina nei due secoli intorno alla nascita di Cristo.

Dunque, dopo circa mille anni di cultura cristiana, riappare in Occidente quell'ideale di *humanitas*, quella fiducia nell'immenso potere formativo della filosofia, della poesia e delle arti sulla personalità umana che era stata della Grecia e poi di Roma, e in cui va individuata l'essenza stessa dell'umanesimo rinascimentale. Ora lo strumento educativo è costituito dai grandi classici della letteratura latina, e in subordine, data la minore conoscenza della lingua, da quelli della letteratura greca. Su di essi si basano quegli *studia humanitatis* da cui traggono il nome di *umanisti* coloro che vi si dedicano. All'inizio del XV secolo in Italia, tali studi comprendono la grammatica, la retorica, la poesia, la storia e la filosofia morale.

Tuttavia, bisogna sempre tener presente che per l'umanesimo rinascimentale queste discipline non configurano un semplice corso scolastico, che trasmette un insieme di nozioni o di formule. Al contrario, gli *studia humanitatis* costituiscono, fondamentalmente, un mezzo per l'educazione della personalità, per lo sviluppo della libertà e la creatività umana, e di tutte quelle qualità che servono a vivere felicemente e con onore nella società degli uomini. In questo senso, gli umanisti non sono solo dei letterati o degli eruditi, ma i portatori di un grandioso progetto di trasformazione morale, culturale e politica, un progetto, il cui motto è *iuvat vivere* (è bello vivere), a testimonianza dell'ottimismo, del senso di libertà e del rinnovato amore per la vita che caratterizzano la loro epoca.

2. LA NUOVA IMMAGINE DELL'UOMO

Tutta la letteratura dell'umanesimo è impegnata ad esaltare l'uomo e a riaffermare la sua dignità contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano. I suoi temi più caratteristici, nonostante la loro diversità, appuntano sempre verso un obiettivo comune, che è quello di far sorgere la fiducia nell'uomo, nella sua creatività, nelle sua capacità di trasformare il mondo e di costruire il proprio destino.

L'attacco contro la concezione medievale è deciso e serrato. Una delle prime personalità dell'umanesimo, Giannozzo Manetti, prende spunto per il suo libro *De dignitate et excellentia hominis* (La dignità e l'eccellenza dell'uomo) proprio da una delle opere più rappresentative della mentalità medievale, il *De miseria humanae vitae* (La miseria della vita umana), scritto da quel diacono Lotario di Segni che, col nome di Innocenzo III, fu poi uno dei papi più potenti del Medioevo. Alla bassezza e degradazione della natura dell'uomo, preda dei vizi e del peccato, alla fragilità del suo corpo, il Manetti contrappone un'esaltazione dell'uomo nella sua totalità di essere fisico e spirituale. Egli loda la proporzione, l'armonia dell'organismo dell'uomo, la superiorità del suo ingegno, la bellezza delle sue opere, l'audacia delle sue imprese. I grandi viaggi, la conquista del mare, la meraviglia delle opere d'arte, della scienza, della letteratura, del diritto, costituiscono il mondo dello spirito umano, il regno che l'uomo ha costruito per se stesso grazie al suo ingegno. L'uomo, poi, non vive sulla terra come un semplice abitatore, creatura fra le creature: la sua è una posizione del tutto speciale in quanto Dio ha creato solo lui con la fronte eretta perché volgesse lo sguardo al cielo e fosse così spettatore delle realtà supreme. Al centro del pensiero del Manetti sta la libertà umana, che è un dono di Dio ma anche una continua conquista, per la quale l'uomo quotidianamente lotta con il suo lavoro, portando a bellezza e perfezione le opere della creazione. Dunque l'uomo non è un essere debole e disprezzabile ma il libero collaboratore della stessa divinità.²

Un'altra grande figura di umanista, Lorenzo Valla attacca nel suo dialogo *De voluptate* (Il piacere) uno degli aspetti centrali dell'etica medievale: il rifiuto del corpo e del piacere. Rifacendosi alle concezioni epicuree, nuovamente conosciute grazie alla riscoperta di Lucrezio, il Valla si lancia in un dura polemica contro ogni morale ascetica, sia essa stoica o cristiana, che porti l'uomo ad umiliare il proprio corpo e a rifiutare il piacere. Per il Valla, tutte le azioni umane –anche quelle che sembrano dettate da altri moventi– sono mosse da fini edonistici. Persino l'aspirazione ad una vita dopo la morte va intesa in questo senso: ed in effetti che cosa c'è di più edonistico di una vita celeste che le stesse Sacre Scritture designano con l'espressione *paradisus voluptatis* (paradiso del piacere). Per il Valla non può esserci nell'essere umano opposizione fra corpo e spirito né può esistere una parte buona e una dannata a priori. Il piacere, lungi dall'essere un peccato, è anzi un dono divino (*divina voluptas*); nel piacere la natura si manifesta nella sua maniera più propria ed in tutta la sua forza. Ribaltando i termini del problema, il Valla giunge ad affermare che pecca veramente chi umilia e reprime la natura che freme dentro di noi e rifiuta l'amore fisico e la bellezza. Dunque l'inno alla gioia del Valla, che esalta tutto l'uomo, non solo supera l'antico dualismo tra carne e spirito ma anche il pessimismo degli antichi epicurei.³

Leon Battista Alberti –che fu filosofo, matematico, musicista, architetto– è una di quelle straordinarie personalità universali di cui l'epoca rinascimentale fu prodiga. Al centro della sua riflessione sta uno dei più tipici temi umanistici: che l'azione umana è capace di vincere anche il destino. Nel Prologo ai libri *Della famiglia*⁴, l'Alberti nega qualunque valore alla vita ascetica e rifiuta ogni visione pessimistica sull'uomo, alle cui opere riconosce la più alta dignità. Anzi, il vero valore dell'uomo sta proprio nel lavoro che permette la prosperità della famiglia e della città. L'Alberti rovescia l'etica medievale della povertà e della rinuncia, affermando che la crescita delle ricchezze non solo non va contro i principi religiosi ma è una chiara dimostrazione del favore

² G. Manetti: *De dignitate et excellentia hominis*. Pagine scelte e tradotte da E. Garin in: *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942, pagg. 230-243.

³ L. Valla: *De voluptate*. Pagine scelte e tradotte da E. Garin in: *Filosofi italiani del Quattrocento*, citato, pagg. 174-199.

⁴ L. B. Alberti: *Opere Volgari: Della famiglia. Cena familiaris. Villa*. A cura di C. Grayson, Bari 1960, Vol. I, pagg. 3-12.

divino. Inoltre, la “virtù”, intesa come forte capacità di volere e di agire, come umana operosità (anche nel campo sociale e politico) è superiore allo stesso destino. Per l’Alberti l’uomo è causa dei suoi beni e dei suoi mali: solamente gli stolti rimproverano il destino delle loro disgrazie. Il destino o “fortuna” è incapace di condizionare totalmente l’azione umana quando questa è improntata alla virtù. E se anche in alcuni casi la “fortuna” sembra sopravanzare la virtù, questa sconfitta è solo temporanea e può avere una funzione educatrice e creatrice. Dunque, nella concezione dell’Alberti non c’è posto per il ritiro dal mondo e per la sottomissione dell’uomo al destino; al contrario, la vera dignità umana si manifesta nell’azione trasformatrice della natura e della società. L’interesse dell’Alberti, architetto innovatore e teorico dell’architettura, è anche volto alla costruzione della città ideale (altro costante tema umanistico) dove “la natura si piega alle intenzioni dell’arte”. La città ideale, fatta dall’uomo per l’uomo secondo armoniche strutture geometriche, è il luogo dell’azione umana e anche il luogo in cui, attraverso l’esercizio delle virtù sociali, è possibile la vera glorificazione di Dio.

Dunque, già nei primi umanisti appaiono in tutta chiarezza i grandi motivi dell’esaltazione dell’uomo e delle sue capacità creatrici, e la rottura della concezione medievale. Ma alla fine del XV secolo, con la riscoperta della filosofia platonica e delle dottrine ermetiche, l’uomo acquista una dimensione religiosa ed assume un significato addirittura cosmico.

Protagonista del movimento neo-platonico e animatore dell’Accademia fiorentina, fu Marsilio Ficino. Questi, sotto la protezione di Cosimo De’ Medici, il padre di Lorenzo, tradusse in latino tutte le opere di Platone e di Plotino, oltre a vari testi dei neo-platonici antichi. Ma l’opera di Ficino, che ebbe maggiore importanza nella formazione del pensiero filosofico del Rinascimento ed una risonanza sensazionale a quei tempi, fu la traduzione del *Corpo Ermetico*, cioè dell’insieme di opere contenenti l’insegnamento di Ermete Trismegisto (“tre volte grande”). I manoscritti di questi testi furono portati in Occidente per interessamento di Cosimo il quale disponeva di agenti che cercavano e compravano gli antichi codici nell’impero bizantino.

L’importanza eccezionale che fu attribuita dal mondo umanistico alle opere ermetiche può essere valutata se si considera che Cosimo ordinò a Ficino di lasciare da parte la traduzione di Platone per dedicarsi ad esse. Dunque la saggezza insegnata dal Trismegisto era considerata superiore persino a quella del “divino” Platone. La figura del Trismegisto divenne talmente popolare che fu addirittura collocata, accanto a quella di Mosè, nel grande mosaico all’ingresso del Duomo di Siena.

I testi ermetici, che contengono insegnamenti filosofici, pratiche magiche e alchimistiche, secondo la moderna critica furono scritti, probabilmente, in un periodo che va dal II sec. a.C. al III sec. d.C., e sono espressione di ambienti sincretistici greco-egiziani. Non è possibile escludere però che trasmettano insegnamenti assai più antichi.⁵ Il Ficino ed i suoi contemporanei attribuirono a queste opere un’antichità grandissima e credettero di riscoprire in esse la religione egiziana, anzi la religione originaria dell’umanità, che era poi passata a Mosè e alle grandi figure del mondo pagano e cristiano: Zaratustra, Orfeo, Pitagora, Platone, Agostino. Ficino fu portato a credere che fosse esistita sempre e in tutti i popoli una forma di religione naturale che aveva assunto aspetti diversi nelle varie epoche e nei vari popoli.⁶ Questa concezione risolveva il problema, assai sentito a quei tempi, della conciliazione tra i diversi credi religiosi, specie il cristianesimo e l’Islam, e quello della provvidenza divina per i popoli che per ragioni storiche o geografiche non avevano potuto conoscere il messaggio cristiano. Certo, in questo modo il cristianesimo veniva ridimensionato ad una religione storica, ad una manifestazione della religione primitiva dell’umanità. Anzi la vera

⁵ Cfr. J. Doresse: *L’ermetismo di origine egiziana*. In: *Storia delle Religioni*, a cura di H.-C. Puech, Vol. VIII, Roma-Bari 1977.

⁶ Cfr. F. A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964. Capitoli I-IV.

radice del cristianesimo doveva essere cercata in quella religione originaria e non nelle forme barbariche della Chiesa medievale.

Ficino è una figura filosofica complessa, preoccupata soprattutto di conciliare la dignità e la libertà dell'uomo esaltate dal primo umanesimo con il problema religioso che quest'ultimo non aveva adeguatamente affrontato. Pur essendo il più deciso propagatore del platonismo, non rifiutò il cristianesimo ma prese anche gli ordini sacerdotali, perché per lui, cristianesimo e platonismo non erano in opposizione, ma coincidevano nella loro essenza più profonda. Tuttavia proprio partendo dal tema religioso, egli completa l'opera di glorificazione della natura umana fatta dai primi umanisti e innalza l'uomo quasi al livello di un dio.

Dal neo-platonismo antico egli riprende l'idea della manifestazione della divinità, l'Uno, in tutti i piani dell'essere attraverso un processo di "emanazione". Non c'è quindi un abisso tra l'uomo e la natura da un lato e Dio dall'altro, ma un passaggio continuo e ininterrotto che va da Dio all'angelo, all'uomo, agli animali, alle piante, ai minerali. L'uomo è al centro di questa scala di esseri ed il vincolo tra ciò che è eterno e ciò che è nel tempo. L'anima umana, punto medio e specchio di tutte le cose, può contenere in sé tutto l'Universo.

Ecco come si esprime Ficino: "Non si sforza l'anima di diventare tutte le cose, come l'uomo è tutte le cose? Vi si sforza mirabilmente! Essa vive la vita delle piante nella propria funzione vegetativa, la vita dei bruti [gli animali] nell'attività sensibile, la vita dell'uomo quando con la ragione tratta gli affari umani, la vita degli eroi investigando le cose naturali, la vita dei demoni nelle speculazioni matematiche, la vita degli angeli nell'indagare i divini misteri, la vita di Dio facendo per grazia divina tutte queste cose. Ogni anima umana fa in qualche modo queste varie esperienze, ma ciascuna a sua guisa. E il genere umano nel suo complesso tende a diventare il tutto, perché vive la vita del tutto. Perciò ebbe ragione Trismegisto di chiamare l'uomo un grande miracolo".⁷

È questa stessa massima, attribuita al Trismegisto, che una delle figure più singolari dell'umanesimo, Giovanni Pico della Mirandola, pone all'inizio della sua orazione sulla *Dignità dell'uomo*. Si tratta di un testo che, per le intenzioni propagandistiche con le quali fu scritto, può essere considerato come un vero e proprio "manifesto dell'umanesimo". Pico, che apparteneva ad una ricca famiglia principesca, aveva mostrato un ingegno precocissimo ed una straordinaria curiosità intellettuale: conosceva il greco, l'arabo, l'ebraico, l'aramaico; aveva studiato i grandi filosofi musulmani ed ebrei, era rimasto affascinato dalla Cabala. A poco più di vent'anni aveva cercato di raccogliere e sintetizzare tutta la sapienza del suo tempo in novecento tesi, che nelle sue intenzioni dovevano essere discusse pubblicamente a Roma dai più grandi dotti dell'epoca convocati a sue spese da ogni angolo del mondo. Ma questo straordinario programma, che superava i confini delle religioni e delle culture e che mirava alla pace e alla conciliazione tra di esse, fu immediatamente bloccato dall'opposizione ecclesiastica. Alcune tesi furono condannate come eretiche, il grande dibattito venne proibito, Pico stesso fuggì a Parigi dove venne arrestato per ordine del Papa. Fu grazie alla simpatia che godeva presso gli ambienti intellettuali e la corte francese, che riuscì a salvarsi. Prontamente scarcerato, Pico riparò a Firenze dove, sotto la protezione di Lorenzo il Magnifico, visse il resto della sua breve vita.

L'orazione sulla *Dignità dell'uomo* era stata pensata come un'introduzione all'evento romano: doveva essere letta all'apertura dei lavori con lo scopo di indirizzare la discussione e delimitarne l'orizzonte. Proprio all'inizio, Pico presenta la sua concezione dell'essere umano, e lo fa con un artificio retorico di grande effetto: è Dio stesso che spiega in che modo ha creato l'uomo. Ecco il

⁷ M. Ficino: *Theologia platonica de immortalitate animorum*, XIV, 3. Citato da G. De Ruggiero: *Storia della Filosofia. Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Roma-Bari 1977. Vol. I, pag. 117.

testo: “Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell’aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio, ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio alla cui podestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine”.⁸

Dunque, per Pico, l’essere umano non ha una “natura” rigidamente determinata che ne condizioni le attività, così come avviene per tutti gli altri esseri naturali. L’uomo è fondamentalmente assente di condizioni, libertà, scelta. L’uomo può essere tutto, per sua libera elezione può collocarsi in qualunque livello dell’essere: può degradarsi fino a vivere come gli animali o elevarsi ad uno stato in cui è partecipe della vita divina. È dunque un puro esistere che costruisce se stesso attraverso le sue scelte.

È difficile sottostimare l’importanza di una simile concezione dell’essere umano e l’influenza che essa ha esercitato, direttamente o indirettamente, fino ai nostri giorni, come apparirà chiaro in questo stesso saggio. Essa rompe con ogni determinismo, collocando l’essenza umana nella dimensione della libertà.

Nell’opera dell’umanista francese Charles Bouillé, il *De sapiente* (Il sapiente), la glorificazione dell’uomo raggiunge forse il suo massimo. Il Bouillé, formatosi sul pensiero di Ficino e Pico, afferma, seguendo i suoi maestri, che l’uomo non possiede una natura determinata ma che riassume in sé tutti i vari gradi dell’essere: esiste come la materia inanimata, vive come le piante, sente come gli animali, ed in più ragiona e riflette. Grazie a quest’ultima capacità egli si fa simile alla Natura creatrice. Ma non qualsiasi uomo è in grado di raggiungere questo livello, solo il *sapiente* lo è, attraverso una paziente opera di auto-costruzione, grazie alla sua *virtù* e alla sua *arte*. Qui appare in tutta chiarezza l’ideale di uomo che la cultura dell’umanesimo ha vagheggiato: *l’uomo superiore*, che oltrepassa la “natura” degli uomini comuni, che si costruisce, scegliendo e lottando, una seconda “natura”, più alta, più vicina a quella divina.⁹ Nell’essere umano esiste questa possibilità, così come esiste quella di arrestarsi ad un grado inferiore dell’essere.

Il Bouillé riprende e oltrepassa l’equivalenza microcosmo-macrocosmo tipica dell’ermetismo. Il cosmo, infatti, è tutto ma non è cosciente di ciò che è; l’uomo è quasi nulla ma può sapere tutto. Tra i due intercorre lo stesso rapporto che c’è tra l’anima e il corpo: l’uomo è l’anima del mondo e il mondo è il corpo dell’uomo. Ma la coscienza di sé, che l’uomo conferisce al mondo, e con la quale in qualche modo lo umanizza, colloca l’uomo stesso al di sopra del mondo.¹⁰ Questa concezione, per il valore supremo che attribuisce all’uomo, può essere giustamente presa come “degnata epigrafe della filosofia dell’umanesimo”.¹¹

⁸ G. Pico della Mirandola: *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, pagg. 105-107.

⁹ Il tema ermetico dell’*uomo superiore*, che si auto-costruisce e supera il comune livello umano, avvicina le concezioni dell’umanesimo europeo a quelle di altre filosofie tradizionali. Tale tema, infatti, risulta centrale, per esempio, nel Sufismo e nell’Induismo.

¹⁰ Cfr. E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig und Berlin 1927. Trad. ital. di F. Federici, Firenze 1935, pagg. 142-148.

¹¹ G. De Ruggiero, opera citata, pag. 126.

3. LA NUOVA IMMAGINE DEL MONDO

Le correnti filosofiche del Rinascimento sono tutte permeate di “naturalismo”. Ma in questo caso il termine assume un senso del tutto speciale, che non ha nulla a che vedere, anzi è incompatibile, con la concezione moderna.

Infatti, il mondo naturale non è –come nella visione scientifica attuale– pura materia inanimata, soggetta a leggi meccaniche e cieche, ma è un organismo vivente, dotato di energie del tutto simili a quelle dell'uomo. Innumerevoli correnti di pensiero e di sensazioni lo percorrono, a volte sommandosi, a volte opponendosi e scontrandosi. Proprio come l'uomo, esso possiede senso e intelletto, è capace di simpatie e antipatie, prova piacere e dolore. Infatti, secondo la concezione ermetica, l'Universo è un individuo gigantesco, dotato di un'anima invisibile che sente e conosce – *l'anima del mondo*– e di un corpo visibile fornito come quello umano di organi e apparati diversi. È dunque un *macroantropo*.

Allora, la chiave di accesso alla comprensione del mondo naturale sta proprio nell'*uomo*. L'uomo è la cifra, il paradigma dell'Universo in quanto, come *microcosmo* presenta le stesse caratteristiche fondamentali di questo. La strutturalità, l'armonia del corpo umano, il fatto che le sue parti siano tutte interconnesse e svolgano funzioni complementari, trovano puntuale riscontro nella solidarietà e unità dell'Universo. I diversi piani dell'essere in cui esso si articola –i minerali, le piante, gli animali, gli esseri umani, le intelligenze superiori– non sono separati e reciprocamente indifferenti, ma uniti da sottili fili, da misteriose *corrispondenze*. Una stella lontana, una pietra, una pianta, pur nella loro diversità e distanza, possono risultare legate tra loro da una relazione ancor più profonda ed essenziale di quella che le unisce alle altre stelle o pietre o piante. Sul proprio piano, ciascuna è la manifestazione di una *forma ideale*, ciascuna è il *segno* di un aspetto essenziale della natura.

L'uomo, proprio perché comprende in sé tutti i piani dell'essere, proprio per la sua natura proteiforme, che è una mirabile sintesi della restante natura, può seguire i misteriosi fili che vanno da un lato all'altro dell'Universo, scoprendo così gli influssi segreti che legano esseri apparentemente separati e distanti. Egli può leggere nella natura i segni che la mano di Dio vi ha posto, quasi fossero le lettere del sacro libro della creazione.

Ma non solo questo. Se l'anima e l'intelletto agiscono intenzionalmente sul corpo umano perché non dovrebbero agire anche sul corpo del mondo di cui quello umano è un'estensione? Se la luna fa crescere le acque, se il magnete attrae il ferro, se gli acidi attaccano i metalli, perché l'uomo, che è tutte queste cose insieme, non può svolgere un'azione sui singoli aspetti della natura? Egli può conoscere gli odi e gli amori, le attrazioni e le repulsioni, che legano tra loro gli elementi o viceversa li separano. Ma mentre tali forze agiscono in forma inconsapevole, l'uomo può usarle e dominarle coscientemente.

Dunque, l'umanesimo rinascimentale intende il rapporto tra l'uomo –in questo caso l'uomo superiore, il sapiente– e la natura fondamentalmente come un rapporto di tipo animistico, magico. Il sapiente è un *magico* che attraverso le proprie facoltà psichiche piega a sé le forze della natura o coopera con esse. La sua *arte* può accelerare, bloccare o trasformare i processi naturali di cui conosce i segreti. L'astrologia, l'alchimia, la “magia naturale” sono le “scienze” caratteristiche dell'epoca.

Certo, l'astrologia comporta in sé un forte elemento di determinismo e di fatalismo e per questo fu aspramente combattuta da Pico che invece era favorevole alla magia. Se il destino degli uomini, dei paesi, delle civiltà è dettato dai movimenti degli astri che, attraverso sottili vie, giungono a

determinare i comportamenti umani, non c'è posto per la libertà nella grande macchina dell'Universo. Ma anche le concezioni astrologiche dell'umanesimo rientrano nello spirito dell'epoca che pone in primo piano l'uomo e la sua libertà. Allora la conoscenza degli influssi astrali viene intesa come l'inizio di un processo di liberazione dalla schiavitù che essi impongono e, su un piano cosmico, fornisce la prova della solidarietà che unisce tra loro tutte le parti dell'Universo.

La scienza degli astri e delle leggi della natura implica l'uso delle matematiche. Ma quest'uso è ben diverso da quello che ne farà la scienza moderna. Fedele alla concezione pitagorica e platonica, l'umanesimo rinascimentale non intende i numeri e le figure geometriche come dei semplici strumenti per il calcolo o la misura. Essi sono considerati enti in sé, espressione della verità più profonda: sono i simboli della razionalità dell'Universo, comprensibile solo attraverso la facoltà più caratteristica dell'uomo, l'intelletto. Così l'umanista Luca Pacioli che riscopre la "divina proporzione" o sezione aurea, crede, come Pitagora e Platone, che la matematica sia il fondamento di tutto ciò che esiste. Si tratta dunque di una matematica mistica e non di una scienza che trova la sua legittimazione solo nel misurare, progettare o costruire.

Certamente questi aspetti sono anch'essi di fondamentale importanza in tutto il periodo rinascimentale. L'uomo di quest'epoca è eminentemente attivo: tenta, prova, sperimenta, costruisce, spinto com'è da un'ansia di ricerca che lo porta a mettere in discussione e sottoporre a verifica le certezze consacrate da una tradizione secolare. Ed è proprio questo spirito di libertà, di apertura che costituisce la condizione delle grandi scoperte dell'epoca e della stessa rivoluzione copernicana. Ma nel periodo rinascimentale, alla base del lavoro tecnico, dell'*arte*, sta sempre l'idea di un mondo naturale che non è opposto all'uomo, ma un suo prolungamento. Ecco perché l'atteggiamento verso la matematica e la tecnica di un Alberti, un Piero della Francesca, un Leonardo, che pur ne fecero larghissimo uso, è sostanzialmente diverso da quello dello scienziato moderno. La differenziazione tra alchimia e chimica, astrologia e astronomia, magia naturale e scienza è sconosciuta in quest'epoca e verrà solo più tardi. Lo stesso Newton, in pieno diciottesimo secolo, scrisse un trattato di alchimia... e gli esempi di questo tipo si potrebbero moltiplicare.

Per l'umanesimo rinascimentale esiste nella natura un'ordine matematico che può essere scoperto e riprodotto. Quest'ordine è di natura divina e ricostruirlo attraverso l'*arte* significa "avvicinarsi a Dio, facendosi come Dio, creatore di cose belle".

L'UMANESIMO CONTEMPORANEO

1. L'UMANESIMO MARXISTA

Dopo la fine del secondo conflitto mondiale, il “modello” di marxismo instaurato in Unione Sovietica da Lenin appariva ormai segnato da una crisi sempre più profonda e drammatica. Con Stalin esso mostrava il volto di una dittatura spietata. È in questo contesto che si sviluppa una nuova interpretazione del pensiero di Marx, in opposizione ed in alternativa a quella “ufficiale” del regime sovietico, a cui è stato dato il nome di “umanesimo marxista”. I suoi rappresentanti sostengono infatti che il marxismo ha un “volto umano”, che al centro della sua problematica sta la liberazione dell'uomo da ogni forma di oppressione e di alienazione, e che quindi, per essenza, esso è propriamente un umanesimo. A questa linea di pensiero appartiene un gruppo piuttosto eterogeneo di filosofi, i più rappresentativi dei quali sono Ernst Bloch in Germania, Adam Shaff in Polonia, Roger Garaudy in Francia, Erich Fromm e Herbert Marcuse negli Stati Uniti.

Dunque, a partire dagli anni cinquanta, con la sfida lanciata sul piano dell'interpretazione teorica dall'umanesimo marxista alla dottrina “ortodossa” del regime sovietico, si assiste ad un aspro confronto tra due modi mutuamente esclusivi di intendere il pensiero di Marx. Ma una situazione di questo tipo non costituiva affatto una novità o un'anomalia nella storia del marxismo: al contrario ne risultava essere quasi la costante. Il pensiero di Marx ha infatti conosciuto, in tutto l'arco del suo sviluppo e per molteplici motivi, un'ampia varietà di interpretazioni.¹²

Negli anni immediatamente successivi alla morte del fondatore (1883), cioè al tempo dalla Seconda Internazionale (1889), il marxismo era interpretato prevalentemente come “materialismo storico” e questo era inteso come una dottrina “scientifica” delle società umane e delle loro trasformazioni, fondata su fatti economici e inquadrata nell'ambito più ampio di una filosofia dell'evoluzione della natura, sviluppata da Engels. Questa interpretazione risentiva del clima culturale dell'epoca, dominato dall'evoluzionismo darwiniano e, più in generale, dal positivismo. In questo caso la “scientificità” del marxismo era quella stessa delle scienze empiriche, delle quali, in questa visione, estendeva il metodo ed il rigore ai campi dell'economia, della società e della storia prima dominati da concezioni “metafisiche”, cioè irrazionali ed arbitrarie.

In questo secolo, la vittoria della rivoluzione proletaria in Russia e il suo fallimento in Germania e nel resto dell'Europa Occidentale imposero l'interpretazione del marxismo elaborata prima da Plechanov e Lenin e poi da Stalin. In questa interpretazione il marxismo è inteso fondamentalmente come “materialismo dialettico”, cioè come una dottrina filosofica materialistica (si potrebbe quasi dire una cosmologia), in cui la dialettica, ovvero il procedimento logico sviluppato da Hegel, svolge un ruolo centrale: da un lato è la legge evolutiva della materia, dall'altro è il metodo teorico-pratico che permette la comprensione del mondo fisico e della storia, e che indica pertanto anche l'azione politica corretta. Qui la filosofia della natura elaborata da Engels, che nell'interpretazione precedente costituiva solamente la cornice filosofica all'opera sociologica ed economica di Marx, diventa centrale e si sovrappone al materialismo storico. Anche in questo caso il marxismo è inteso come una “scienza”, ma non nel senso di una disciplina strettamente sperimentale: si tratta di una scienza filosofica considerata “superiore”, che si basa sull'applicazione ai fenomeni naturali delle leggi della dialettica hegeliana, e che integra e supera le scienze empiriche. Con Stalin, il “materialismo dialettico” diventa la dottrina ufficiale del partito marxista-leninista sovietico e dei partiti comunisti da esso dipendenti.

¹² Cfr. su questo punto l'articolo di L. Colletti, *Marxismo in Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Roma 1979.

Cerchiamo ora di chiarire quali idee siano alla base di queste due interpretazioni storicamente prevalenti del marxismo e in che modo esse si siano costituite.

Il termine “materialismo storico” comincia ad apparire nelle ultime opere di Engels, il quale, in genere, preferisce però utilizzare l’espressione “concezione materialistica della storia”. Esso si riferisce all’analisi e all’interpretazione delle società umane e della loro evoluzione. La sua tesi fondamentale, enunciata da Marx e Engels in varie opere, è che le produzioni che siamo soliti chiamare spirituali (il diritto, l’arte, la filosofia, la religione, ecc.) sono determinate *in ultima istanza* dalla struttura economica della società in cui esse si manifestano. Il fatto storico primario, per Marx, è costituito dalla produzione dei beni materiali che permettono la sussistenza degli individui e della specie. Infatti, per poter fare storia gli esseri umani debbono essere in grado, prima di tutto di vivere, cioè di soddisfare i propri bisogni fondamentali: mangiare, bere, vestirsi, disporre di un alloggio, ecc.

Sono questi bisogni primari che stimolano l’essere umano a ricercare nel mondo naturale gli oggetti e i mezzi che permettono di soddisfarli. Il rapporto tra l’uomo e la natura –inteso come rapporto tra il bisogno umano e l’oggetto naturale che può colmarlo– sta alla base del movimento della storia. Si tratta di una relazione dinamica e dialettica, che non viene mai meno: infatti, quando un bisogno fondamentale viene soddisfatto, proprio questa soddisfazione e lo strumento acquisito per ottenerla inducono nuovi bisogni e la ricerca di nuovi mezzi per appagarli.

La mediazione tra i due poli opposti del bisogno e della sua soddisfazione (e quindi tra uomo e natura) è costituita, per Marx, dal lavoro. È attraverso il lavoro che l’uomo crea gli strumenti con i quali ricava dalla natura gli oggetti che gli sono necessari.

Ciascuna epoca storica è caratterizzata da un determinato grado di sviluppo delle *forze produttive*, espressione che definisce congiuntamente l’insieme dei bisogni e dei mezzi di produzione (tecniche lavorative, conoscenze, uomini, ecc.) impiegati per soddisfarli. A queste forze corrispondono specifici *rapporti di produzione*, di lavoro, che legano tra loro gli uomini impegnati nella fabbricazione dei beni materiali necessari all’esistenza. L’insieme dei rapporti di produzione e delle forze produttive è chiamato da Marx *modo di produzione*: esso costituisce il vero fondamento della società, ciò che ne determina l’assetto, l’organizzazione in tutte le sue articolazioni: giuridiche, politiche, istituzionali, ecc. È a partire da questa base materiale (la *struttura*) che si sviluppano tutti i fenomeni che si è soliti relazionare con la coscienza o con lo spirito (la *sovrastruttura*).

Ecco come Marx esprime questo concetto fondamentale nella Prefazione a *Per la critica dell’economia politica* (1859) che contiene un’esposizione sintetica del materialismo storico: “Nella produzione sociale della loro esistenza gli uomini vengono a trovarsi in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, cioè in rapporti di produzione, corrispondenti ad un determinato livello di sviluppo delle loro forze produttive materiali. Il complesso di tali rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, la base reale su cui si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e a cui corrispondono determinate forme di coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale è ciò che condiziona il processo sociale, politico e spirituale. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma, al contrario, è il loro essere sociale che determina la loro coscienza”.¹³

¹³ K. Marx: *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Traduzione italiana di B. Spagnuolo Vigorita, Roma 1976, pag. 31.

Basandosi su questi principi, Marx ricostruisce la storia delle società umane a partire dalle comunità primitive fino alla società borghese del suo tempo. Per lui la storia è costituita dalla successione dei diversi modi di produzione attraverso i quali gli esseri umani giungono a disporre dei beni materiali necessari all'esistenza. Il passaggio da un modo di produzione ad un altro non avviene secondo un processo lineare, continuo, ma al contrario avviene come una rottura dell'ordine precedente, rottura innescata da una dialettica interna: un modo di produzione entra in crisi quando i suoi elementi costitutivi –le forze produttive e i rapporti di produzione– diventano reciprocamente contraddittori. A quel punto si verifica una trasformazione rivoluzionaria e si stabilisce un nuovo modo di produzione. Con esso compare anche una nuova “cultura”, una nuova “coscienza” che sostituiscono quelle precedenti. Dice Marx: “Ad un certo grado del loro sviluppo le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti o, per usare un termine giuridico, con i rapporti di proprietà nel cui ambito si erano mosse fino a quel momento. Da forme di sviluppo delle forze produttive questi rapporti si tramutano in vincoli che frenano tali forze. Si arriva quindi ad un'epoca di rivoluzione sociale. Cambiando la base economica, viene ad essere sovvertita più o meno rapidamente tutta l'enorme sovrastruttura”.¹⁴

Questo stesso destino storico attende la società borghese fondata sul lavoro industriale, la proprietà privata dei mezzi di produzione, l'egemonia del capitale. Ma rispetto agli altri modi di produzione che l'hanno preceduto (quello medievale, quello schiavistico del mondo antico, ecc.) il sistema capitalista ha caratteristiche speciali: è costretto a rivoluzionare continuamente le forze produttive e ad imprimere ad esse un impulso enorme. Il campo d'azione del capitalismo è ormai il mondo intero: esso trae le materie prime dai luoghi più remoti e penetra con i suoi prodotti nei paesi più isolati. Ma il capitalismo è minato da una contraddizione insanabile tra le forze produttive e i rapporti di produzione: in esso, infatti, il carattere sociale dei processi produttivi industriali, che diventa sempre più accentuato, è in patente contrasto con la proprietà privata dei mezzi di produzione.

La forza che porrà termine al dominio della borghesia capitalista è la negazione dialettica, lo specchio in negativo, di tutte le caratteristiche della borghesia stessa: il proletariato. Ecco come Marx si esprime: “Nello sviluppo delle forze produttive, si presenta uno stadio nel quale vengono fatte sorgere forze produttive e mezzi di relazione che nelle situazioni esistenti fanno solo del male, che non sono più forze produttive ma forze distruttive (macchine e denaro) e, in connessione con tutto ciò, viene fatta sorgere una classe che deve sopportare tutti i pesi della società, forzata al più deciso antagonismo contro le altre classi; una classe che forma la maggioranza di tutti i membri della società e dalla quale prende le mosse la coscienza della necessità di una rivoluzione radicale, la coscienza comunista...”.¹⁵

Tuttavia, anche la scomparsa della borghesia e la vittoria del proletariato sono determinate dalle condizioni materiali della società e non da una spinta rivoluzionaria puramente volontaristica. Dice Marx: “Una formazione sociale non scompare mai finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive che essa è capace di creare, così come non si arriva mai a nuovi e più evoluti rapporti di produzione prima che le loro condizioni materiali di esistenza si siano schiuse nel grembo stesso della vecchia società”.¹⁶

In ogni caso, la vittoria della rivoluzione proletaria è certa perché si iscrive di necessità nella dinamica dell'evoluzione storica: essa, infatti, instaurerà un modo di produzione, il comunismo, più avanzato del capitalismo. Il comunismo, abolendo la proprietà privata e socializzando i mezzi di

¹⁴ Ibid.

¹⁵ K. Marx: *Deutsche Ideologie*. Trad. ital. di F. Codino, Roma 1969, pagg. 28-29.

¹⁶ K. Marx: *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Trad. cit., pag. 32.

produzione renderà i rapporti di produzione conformi al carattere sociale delle forze produttive. In questo modo sanerà la contraddizione del capitalismo e darà alle forze produttive stesse un nuovo e straordinario sviluppo. Per Marx, con la creazione della società comunista, il processo storico giunge al suo termine, o meglio si conclude la preistoria dell'umanità ed inizia una fase radicalmente nuova dell'esistenza sociale umana.

Queste sono, in breve sintesi, le idee centrali del “materialismo storico”. Dai testi che abbiamo citato (e che sono sempre stati considerati di grande importanza per una valutazione del pensiero di Marx) sembra emergere una concezione storica improntata ad un materialismo radicale. Non meraviglia, allora, che il marxismo sia stato interpretato, fin dai suoi inizi, proprio in questo senso da molti commentatori e seguaci. Ed in effetti, in questa concezione, niente possiede un rango comparabile a quello delle forze produttive, da cui dipendono e derivano sia l'organizzazione sociale sia le manifestazioni spirituali dell'essere umano.

Certo, una simile visione della società e della storia lasciava aperti numerosi problemi; in particolare, il rapporto fra struttura economica e sovrastrutture era ben lungi dall'essere chiaro. E non si trattava di un problema semplicemente teorico perché investiva direttamente aspetti politici e organizzativi fondamentali del movimento operaio. Ad esempio, qual era il significato ed il ruolo di un aspetto sovrastrutturale come la “coscienza comunista” o rivoluzionaria, di cui secondo Marx il proletariato era portatore? E in che modo questa “coscienza” attuava sopra la struttura economica della società? In termini pratici questo problema diventava: come e quando, nella fase di declino del capitalismo, il proletariato (o meglio, la sua parte più “cosciente”, cioè il partito comunista) doveva fare un uso intenzionale della violenza? Sulla base dei testi di Marx, la risposta non è affatto chiara. Marx, da un lato, affida al proletariato e alle sue organizzazioni un ruolo fondamentale nel crollo del capitalismo, ma dall'altro, nel suo sistema, questo crollo sembra essere l'effetto di leggi intrinseche allo sviluppo del capitale stesso. Così, se si prende in esame l'analisi dell'evoluzione del capitalismo così come Marx la presenta ne *Il Capitale*, se ne ricava l'impressione che tale processo –che porterà al crollo del regime borghese– sia determinato da meccanismi inflessibili, da regole ferree, da leggi quasi quantitative così come avviene nelle scienze fisiche. Ed in effetti Marx considerava la sua analisi del capitalismo “scientifica”, cioè dotata della stessa capacità di previsione delle analisi di tali scienze. In questo processo rigidamente deterministico, la coscienza comunista ed il proletariato stesso sembrano svolgere un ruolo secondario.

Dopo la morte di Marx, il dibattito sulle forme di organizzazione e di azione del proletariato in vista del “crollo inevitabile” del capitalismo, divenne tanto aspro che lo stesso Engels si vide obbligato a fornire dei chiarimenti. In una famosa lettera¹⁷, Engels affermò che la concezione materialistica della storia era stata forzata e fraintesa quando si era creduto di vedervi un determinismo totale ed unidirezionale delle forze produttive sulla coscienza e sulle sovrastrutture. Certo, la struttura economica costituisce il fattore determinante *in ultima istanza* dello sviluppo storico. Ma non è l'unico. I diversi aspetti delle sovrastrutture, come le forme politiche della lotta di classe, l'impalcatura giuridica degli Stati, persino le credenze filosofiche e religiose, esercitano un'influenza sul corso degli avvenimenti storici. Quest'influenza non è decisiva, ma neppure trascurabile e di essa va tenuto conto.

Ma nonostante i chiarimenti di Engels, la questione dei rapporti tra struttura e sovrastruttura non ha mai cessato di animare il dibattito all'interno e all'esterno dei partiti marxisti. Essa si ripropose in modo drammatico alla vigilia della prima guerra mondiale quando la Socialdemocrazia tedesca votò a maggioranza per l'entrata in guerra della Germania. Il proletariato tedesco –il più “cosciente” e

¹⁷ Lettera di F. Engels a J. Bloch del 21 Settembre 1890. In: K. Marx e F. Engels: *Sul materialismo storico*, Roma 1958, pagg. 91-95.

meglio organizzato d'Europa– si schierava a fianco della borghesia nazionale contro il proletariato di Francia e Inghilterra, che sceglievano la stessa strada. Un elemento totalmente sovrastrutturale come l'identità nazionale, era prevalso sull'interesse “oggettivo” dei vari proletariati europei di unirsi tra di loro per combattere l'oppressione delle rispettive borghesie nazionali.

Per quanto riguarda il termine “materialismo dialettico”, c'è da dire che esso non è mai stato usato da Marx per designare la sua concezione filosofica; entrò in uso a partire da Lenin e con Stalin, come abbiamo accennato, giunse ad indicare la dottrina ufficiale del partito marxista-leninista al potere in Unione Sovietica. Si tratta di una costruzione teorica elaborata quasi esclusivamente dal marxismo russo sulla base delle riflessioni sul mondo naturale svolte da Engels e contenute in vari suoi libri, soprattutto l'*Antiduehring* (1878) e *La dialettica della natura*. Quest'ultima è un'opera incompiuta e per molti versi frammentaria a cui Engels lavorò saltuariamente per molti anni, e che fu pubblicata postuma nell'Unione Sovietica solo nel 1925.

Engels, per quarant'anni amico di Marx e suo collaboratore nella stesura di varie opere, era anche uno studioso di strategia militare ed uno scienziato dilettante che manteneva rapporti epistolari con numerosi ricercatori. In campo scientifico, il suo interesse era diretto verso la formulazione di una filosofia generale dei fenomeni naturali che spiegasse le grandi scoperte del suo tempo (la cellula, la conservazione dell'energia, l'evoluzione della specie, ecc.) e nello stesso tempo costituisse un fondamento “oggettivo”, appunto “scientifico”, alla concezione storica di Marx.

Engels, riconoscendo la pericolosità della frattura tra sapere filosofico e sapere scientifico, criticava l'empirismo e lo scarso interesse per la filosofia degli scienziati del suo tempo, tutti presi dalla sperimentazione in campi ristretti e separati, ma incapaci di giustificare filosoficamente le loro scoperte. In effetti, il mondo scientifico dell'Ottocento tendeva ancora a trattare la natura come un complesso di entità fisse e isolabili, che dovevano essere studiate separatamente l'una dall'altra, e riconduceva le trasformazioni naturali a interazioni meccaniche tra tali entità fisse.

Engels considerava questo meccanicismo ingenuo solo come cattiva filosofia, un residuo della visione settecentesca, che impediva la comprensione di quel continuo divenire della natura vivente così brillantemente messo in luce da Darwin. Per Engels –che di Darwin era un grande ammiratore– il mondo naturale doveva essere studiato come un insieme di relazioni e di processi dinamici, come sviluppo evolutivo di strutture che si influenzano reciprocamente. Per spiegare la dinamica complessa dei fenomeni naturali, Engels ricorse alle leggi della dialettica scoperte da Hegel.

Hegel, rivoluzionando la logica tradizionale, basata fin da Aristotele sui principi di identità e non-contraddizione, aveva costruito una nuova logica dialettica al cui centro aveva collocato, come asse portante, proprio il principio di contraddizione. Per lui, il carattere contraddittorio delle idee costruite dalla ragione sulla realtà non è affatto una dimostrazione che esse siano illusorie. Al contrario, tale carattere contraddittorio risulta essere una proprietà essenziale sia della realtà che del pensiero.

Soltanto ad una conoscenza intellettualistica ed astratta, un concetto appare nella sua identità statica ed in una totale separatezza dal suo contrario. La logica dialettica mostra invece che gli opposti non sono mutuamente indifferenti e separati, ma che ciascuno è ciò che è proprio per la sua relazione di opposizione all'altro, che ciascuno è definito proprio dal suo non essere l'altro. Un qualunque concetto inteso come positivo rimanda sempre al negativo corrispondente, alla propria negazione determinata: il bene è tale solo in quanto è superamento del suo contrario, il male; la vita è tale solo in rapporto con ciò che ne costituisce la negazione, la morte, ecc. Quindi una cosa non è mai solo positività ma, costitutivamente, essa ha sempre in sé la sua propria negatività.

La stessa ragione ha due compiti fondamentali: uno negativo, di dissolvere, negandoli, i concetti fissati e accettati, ed uno positivo che consiste nel riconoscere che l'opposizione tra concetti contrari si supera e si risolve in un'unità superiore che li comprende entrambi (la sintesi). Questa, a sua volta, postula una nuova negazione determinata (antitesi), e così via.

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel mostra come questo processo dialettico costituisca il cammino attraverso cui la coscienza umana si eleva gradualmente dalle forme più ingenua e "naturali" a quelle più alte e complesse: autocoscienza, ragione e spirito. Hegel ricostruisce le diverse "figure" del sapere limitato ed apparente (di qui il termine *fenomenologia*) attraverso cui la coscienza passa nella sua evoluzione. Ciascuna "figura" si ribalta nella sua negazione, a cui segue una sintesi, una conciliazione tra gli opposti che, a sua volta, costituisce il punto di partenza per una nuova tappa, per un sapere più completo che però include e comprende il precedente. Il processo termina nello stadio in cui la coscienza, come "sapere assoluto" riconcilia e supera l'opposizione tra la certezza (il suo sapere) e la verità, tra la ragione e la realtà.

Engels accetta lo schema evolutivo di Hegel ma rovescia nel suo contrario il protagonista della storia: ciò che evolve secondo una dinamica dialettica non è un principio spirituale ma la materia. Per Engels, la natura, comprese le specie viventi e l'uomo, è materia che trova in se stessa il motore del proprio dinamismo. In questo senso, il materialismo dialettico costituisce una sorta di "fenomenologia dell'antispirito".¹⁸

Questo capovolgimento della dialettica (o "raddrizzamento" come dirà con soddisfazione Engels) è parallelo all'operazione di inversione effettuata da Marx nella concezione hegeliana della società e della storia. Però a differenza di Marx, i cui rapporti con la dialettica sono ambigui, Engels adotta consapevolmente questo procedimento logico e giunge a riconoscergli una validità positiva, "scientifica". Le leggi della dialettica naturale sono per lui le stesse leggi del pensiero: la dinamica della conoscenza è "rispecchiamento", riflesso della dinamica della realtà. Con questa sintesi tra idealismo e materialismo, tra Hegel e Darwin, Engels tenta di superare la frattura tra pensiero filosofico e scientifico, e di gettare le basi per la costruzione di una nuova scienza globale che superi lo specialismo delle scienze empiriche e la visione esasperatamente analitica che esse forniscono della realtà naturale.

Queste idee vengono riprese da Lenin, che riorganizza e sistematizza le sparse riflessioni di Engels, sviluppando in particolare la teoria del "rispecchiamento" che Engels aveva solo abbozzato. Ma il punto più interessante sta nel fatto che in Lenin questa teoria dell'evoluzione della materia viene ad avere la precedenza sulla concezione storica di Marx, alla quale fornisce il fondamento filosofico. Questa posizione verrà ribadita e trasformata in ortodossia da Stalin nel suo famoso opuscolo del 1938, *Materialismo dialettico e materialismo storico*.

Ma il materialismo dialettico non si conciliava affatto bene con la concezione storica di Marx che pretendeva di legittimare: per Marx il rapporto dialettico fondamentale è quello tra l'uomo e la natura da cui l'uomo trae gli oggetti per la soddisfazione dei suoi bisogni. Nel materialismo dialettico, questo rapporto è completamente squilibrato, in quanto l'uomo è ridotto ad un epifenomeno, ad un prodotto secondario ed innecessario dell'evoluzione della materia. E lo sviluppo delle società umane, che Marx pretendeva di spiegare nei suoi nessi evolutivi dalla preistoria fino al trionfo e alla crisi della borghesia europea, diventa, nel materialismo dialettico, una sorta di breve capitolo della storia naturale del mondo.

¹⁸ L'espressione è di T. Adorno.

Inoltre, affermando l'equivalenza tra le leggi del pensiero e quelle "scientifiche", immanenti alla natura, la concezione di Engels risultava essere un idealismo almeno quanto un materialismo. In essa, la distinzione tra pensiero e realtà tendeva a scomparire esattamente come nella filosofia hegeliana che Engels aveva preteso di "raddrizzare". Infatti, se si afferma che le leggi del pensiero sono un rispecchiamento di quelle della realtà, altrettanto bene si può dire che le leggi della realtà sono un riflesso di quelle del pensiero. Paradossalmente, il materialismo dialettico finiva per costituire una riproposizione della filosofia della natura del romanticismo tedesco.

C'è poi da dire che le capacità euristiche della nuova "scienza" dialettica che doveva dare strutturabilità e una visione globale alle scienze empiriche, furono praticamente nulle. Già Engels, nella sua pretesa di applicare le leggi della dialettica a tutti i campi dello scibile, giunse a vistose forzature e fornì prove delle sue teorie o del tutto generiche o che vennero invalidate dalla ricerca successiva.

Per dare un'idea dell'arbitrarietà con cui Engels utilizza il metodo dialettico nel campo delle scienze, basti questo esempio in cui una delle tre leggi della dialettica che egli deriva dalle opere di Hegel, quella della "negazione della negazione", viene applicata all'algebra: "Prendiamo, dice Engels, una qualsiasi grandezza algebrica, per esempio, a . Neghiamo a e avremo così $-a$. Neghiamo questa negazione moltiplicando $-a$ per $-a$: avremo così a^2 , cioè la primitiva grandezza positiva, ma a un grado più elevato, ossia alla seconda potenza".¹⁹

Ben più rovinose si dimostrarono le applicazioni dogmatiche del materialismo dialettico sovietico. Una delle più conosciute è quella tentata dal biologo Lysenko. Questi era in aperta polemica con i genetisti occidentali che professavano la tesi dell'invarianza del gene –inteso come fattore ereditario determinante– attraverso le generazioni. Per lui tale teoria, postulando la fissità di una struttura biologica, era incompatibile con il materialismo dialettico, e pertanto necessariamente falsa. Lysenko applicò all'organizzazione del piano agricolo sovietico una sua teoria genetica basata appunto sul materialismo dialettico. Ma i risultati furono talmente disastrosi che ben presto Lysenko scomparve dalla scena politica e scientifica.

Sono questi gli aspetti essenziali della dottrina del "materialismo dialettico", la cui importanza andò aumentando, all'interno del movimento marxista internazionale, proporzionalmente al crescere del peso politico dell'Unione Sovietica. Come si è visto, l'influenza esercitata dagli scritti di Engels sull'elaborazione di questa interpretazione del marxismo è stata determinante. Ma essa è stata molto grande anche nella formazione dell'altra interpretazione, quella che vede il marxismo come una "scienza" –in senso positivistico– della società e della storia.

A questo punto è però necessario un chiarimento: il ruolo svolto da Engels nella costruzione dell'immagine "scientifica" del marxismo intorno alla fine del secolo scorso, va spiegato non solo con il clima culturale dell'epoca e con l'interesse che questo autore aveva per le discipline sperimentali, ma anche con il fatto che l'opera di Marx era allora conosciuta solo molto parzialmente. Infatti, a quel tempo, Marx era fondamentalmente l'autore de *Il Capitale*, cioè di un'opera di economia politica. I suoi testi più propriamente filosofici si riducevano alle Prefazioni a *Il Capitale* e ad un'altra famosa, ma assai breve Prefazione, quella del 1859 a *Per la critica dell'economia politica* che, come abbiamo visto, contiene una sintesi del materialismo storico. Invece, la gran parte delle opere giovanili che mostrano il background filosofico e metodologico di Marx (la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, i *Manoscritti economico-filosofici del*

¹⁹ Questo brano, tratto dall'*Antiduehring* di F. Engels, è citato come esempio di "proiezione animistica" nelle idee scientifiche, da J. Monod ne *Le hazard et la nécessité*, trad. ital. di A. Busi, Milano 1970, pag. 42.

1844, *L'ideologia tedesca*) rimasero a lungo inediti: furono pubblicati solo intorno o dopo gli anni trenta. A questo bisogna aggiungere che, soltanto per quella data, importanti testi della maturità, come i *Grundrisse* o le *Teorie sul plusvalore*, furono disponibili per la critica. Ed è soprattutto a partire dalle opere giovanili, come vedremo dettagliatamente più avanti, che è stata costruita l'interpretazione umanistica del marxismo.

Ma anche senza la conoscenza di questi testi, la linea interpretativa del marxismo come "scienza" (sia che questa venisse intesa in senso positivistico che dialettico) cominciò ad essere radicalmente contestata già agli inizi degli anni venti da alcune eminenti figure di teorici, tutti operanti al di fuori dell'Unione Sovietica. G. Lukàcs, K. Korsch ed in seguito A. Gramsci, pur in modi diversi, negano recisamente che il marxismo sia una scienza e che debba mutuare il proprio metodo di indagine dalle discipline sperimentali. Per loro, questa interpretazione è del tutto fuorviante: al contrario, il marxismo è fondamentalmente una critica della società borghese ed una dottrina della rivoluzione sociale che mira alla liberazione dell'essere umano da tutte le alienazioni e le scissioni a cui il sistema capitalistico lo ha condannato. Con Lukàcs, la teoria dell'alienazione e del feticismo delle merci, che è ben presente ne *Il Capitale*, ma che era stata praticamente dimenticata dai commentatori precedenti, riappare in primo piano come uno degli aspetti fondamentali del pensiero di Marx.

In questa linea interpretativa, a cui è stato dato il nome di "marxismo occidentale", il nucleo vero del pensiero di Marx, il centro teorico che ne contiene la carica rivoluzionaria, è costituito dalla dialettica. Questa va però intesa come un metodo teorico-pratico per la comprensione della storia e della società umana, che non può essere esteso alla descrizione del mondo naturale così come lo intendono le scienze empiriche. In questo caso, infatti, la dialettica finisce per acquistare le caratteristiche della logica di tali scienze, cioè si trasforma in un meccanismo di causa-effetto, in una connessione deterministica tra dati, tra fatti. La dialettica invece postula la negazione di un mondo che è storicamente dato; e si tratta di un mondo scisso, alienato, che deve essere superato e ricostituito nella sua unità attraverso l'attività rivoluzionaria. In questo senso, la dialettica è incompatibile con la logica delle scienze empiriche. Anzi, per Lukàcs, questa logica, che spezzetta il mondo in dati separati e sconnessi, è quella stessa della produzione industriale del capitalismo, dove la divisione del lavoro si fa sempre più spinta ed esasperata, e dove il lavoratore stesso diventa un oggetto, una cosa, un "fatto naturale". Pretendere, allora, di utilizzare, per la comprensione della storia umana e della società, i metodi di indagine delle scienze empiriche o un'interpretazione "scientifica" della dialettica costituisce un vero travisamento del pensiero di Marx.

Così Gramsci attacca duramente le teorie di Engels e dei suoi epigoni russi in quanto esse trasferiscono al mondo degli uomini un determinismo che in questo non esiste. Gli uomini sono sì condizionati da un certo modo di produzione e da certe sovrastrutture, ma proprio perché sono uomini, e non semplici oggetti naturali, possono trasformare la loro situazione storica attraverso una presa di coscienza e la prassi rivoluzionaria. Un evoluzionismo volgare, un determinismo naturalistico, come quello proposto da Engels, non può mai rendere conto delle trasformazioni storiche. Gramsci nega addirittura che il marxismo sia un materialismo e attacca l'idea stessa di "realtà" oggettiva, che è il fondamento delle scienze empiriche. Per lui, che in questo si rifà direttamente ad Hegel, credere nella "realtà", nell'oggettività del mondo, costituisce solo il primo stadio conoscitivo, quello di una coscienza ingenuamente "naturale". "Oggettivo", per Gramsci, significa sempre "storicamente soggettivo", per cui nella sua visione non c'è posto per alcuna "teoria del rispecchiamento". Nel marxismo, Gramsci vede fondamentalmente uno storicismo ed un umanesimo.

L'accoglienza riservata alle idee di Lukàcs e Korsch da parte del marxismo sovietico fu di totale rigetto. Al Quinto Congresso dell'Internazionale Comunista tenuto a Mosca nel 1924, Zinoviev, che

ne era il segretario, le condannò senza appello come “revisioniste”. Ma intanto il panorama politico europeo stava radicalmente mutando e, con l’ascesa al potere dei fascismi in Italia e in Germania, lo sviluppo del marxismo si interrompeva in due delle tre aree culturali in cui era stato più vivace. Nella terza di queste aree, la Russia, il marxismo si trasformava, con Stalin in una sorta di religione di Stato che legittimava il sistema di potere dei vertici burocratici del partito comunista sovietico, e di converso, dei partiti comunisti operanti nei paesi capitalisti.

Ma la riscoperta dei testi di gioventù, e soprattutto dei *Manoscritti* (che furono casualmente ritrovati a Parigi), mostrava, senza alcuna ombra di dubbio, che in Marx era presente una forte spinta umanistica e un atteggiamento critico e libertario che risultarono essere la sconfessione più radicale delle burocrazie dei partiti comunisti allora al potere. La posizione assunta da queste burocrazie nei confronti dei testi di gioventù di Marx fu quella di considerarli delle opere ancora acerbe, quasi degli esercizi preparatori per lo sviluppo di un pensiero che si sarebbe manifestato pienamente solo nella maturità. Il loro spirito libertario fu esorcizzato con l’etichetta di *ideologia* parola questa che, nella terminologia marxista, significa qualsiasi rappresentazione che occulti la realtà vera dei fatti, rivestendola di immagini false o illusorie. È proprio alle ideologie, alle sovrastrutture (giuridiche, politiche, filosofiche, religiose, ecc.) che Marx contrappone la sua concezione materialistica della storia.

Per lui la produzione di ideologie presuppone già una fondamentale divisione sociale del lavoro, e cioè la separazione tra lavoro manuale ed intellettuale. È grazie a questa separazione che possono costituirsi dei gruppi di intellettuali di professione che operano in campi specialistici e che danno vita a strutture istituzionali più o meno complesse. La funzione di questi ceti intellettuali, produttori di ideologie, è innanzitutto quella di mascherare e giustificare la divisione della società in classi e lo sfruttamento del lavoro manuale. Sulla base di questa menzogna originaria, essi costruiscono un’immagine invertita e idealizzata della realtà sociale e storica.

In modo grottesco e senza nessuna capacità autocritica, gli intellettuali legati alle burocrazie di partito non esitarono ad accusare di “ideologia” lo stesso Marx giovane e a contrapporlo al Marx “scientifico” delle opere più tarde. Si giunse persino a censurare i testi giovanili e ad occultare interi passaggi di quelli della maturità.²⁰

Ma dopo la seconda guerra mondiale –e qui riprendiamo il filo del discorso iniziale– cominciò ad apparire sempre più chiaramente che il modello sovietico aveva prodotto, con lo stalinismo, una dittatura mostruosa che calpestava i diritti umani fondamentali e le più elementari forme di libertà personale. Fu in questo clima culturale che gli aspetti umanistici del pensiero di Marx, presenti nelle opere giovanili ed in particolare nei *Manoscritti*, divennero oggetto di un interesse sempre più attento da parte di intellettuali marxisti non legati alle burocrazie di partito. Si andò così sviluppando una linea interpretativa, quella appunto dell’umanesimo marxista, opposta al “materialismo dialettico” e in generale alle interpretazioni del marxismo in chiave di “scienza” dell’economia e della storia.

Vediamo allora quale sia la concezione che Marx ha dell’uomo e come egli intenda l’umanesimo nelle opere di gioventù.

Nei *Manoscritti*, Marx ventiseienne, criticando l’idealismo di Hegel per il quale l’uomo era solo un essere spirituale, un’autocoscienza, traccia i lineamenti di una sua antropologia. Per Marx, l’uomo è innanzi tutto un ente naturale, materiale. Le varie definizioni che egli propone mettono tutte in

²⁰ Per un’analisi delle distorsioni del marxismo sovietico, confronta: *Soviet Marxism* di H. Marcuse, New York 1958.

risalto questa caratteristica. Così l'uomo "...è l'uomo reale, corporeo, piantato sulla terra ferma e tonda, quest'uomo che espira e aspira tutte le forze della natura...".²¹ Inoltre "L'uomo è immediatamente un *essere naturale*. Come essere naturale, come essere naturale vivente, è in parte fornito di *forze naturali*, di *forze vitali*, cioè è un essere naturale *attivo*: e queste forze esistono in lui come disposizioni e facoltà, come *impulsi*; in parte egli è, in quanto essere naturale, oggettivo, dotato di corpo e di sensi, un essere *passivo* condizionato e limitato al pari degli animali e delle piante: vale a dire gli *oggetti* dei suoi impulsi esistono fuori di lui, come *oggetti* da lui indipendenti, ma questi oggetti sono *oggetti* del suo *bisogno*, *oggetti* essenziali, indispensabili ad attuare e confermare le sue forze essenziali".²²

Dunque, l'uomo vive nell'orizzonte del mondo naturale da cui riceve, come gli altri esseri senzienti, impressioni e condizionamenti e in cui trova gli oggetti che soddisfano i suoi bisogni, oggetti verso i quali lo spingono i suoi impulsi interni, intesi anch'essi come forze naturali. Ed il mondo è un mondo reale, oggettivo. Questa concezione è chiaramente derivata da Feuerbach che, in polemica con Hegel, considerava sia l'uomo che il mondo appunto degli enti naturali oggettivi.

Eppure, nei *Manoscritti* la distanza che separa Marx dallo stretto naturalismo di Feuerbach è già incolmabile. Per Marx, infatti, "...l'uomo non è soltanto un essere naturale; è anche un essere naturale *umano*, cioè è un essere che è per se stesso e quindi un *essere che appartiene ad una specie*; come tale egli si deve attuare e confermare tanto nel suo essere che nel suo sapere. *Perciò gli oggetti umani non sono gli oggetti naturali come si presentano in modo immediato*".²³ E "la natura, astrattamente presa, per sé, fissata nella sua separazione dall'uomo, è per l'uomo un bel nulla".²⁴

L'uomo, dunque, fra gli altri esseri naturali, ha caratteristiche particolari: è anche una coscienza (per sé) che si manifesta come sapere. Non è quindi soltanto natura. A loro volta, gli oggetti naturali, pur essendo reali, non possono essere concepiti per se stessi, indipendentemente dall'attività degli uomini. La relazione uomo-natura non consiste pertanto in un fedele "rispecchiamento" della realtà naturale nella coscienza umana (come sosterranno Engels e Lenin) e neppure in un puro e semplice condizionamento esercitato dalla natura sull'uomo; si tratta invece di una relazione eminentemente attiva, pratica.

Attraverso la sua attività consapevole (il lavoro) l'essere umano si "oggettiva" nel mondo naturale, rendendolo sempre più vicino, sempre più simile a sé: ciò che prima era semplice natura diventa un prodotto umano. Quindi se l'uomo è un ente naturale, la natura è natura umanizzata, cioè trasformata intenzionalmente dall'uomo. Dice Marx: "...*Tutta la cosiddetta storia del mondo non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo*".²⁵ "Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra quindi realmente come un *essere appartenente ad una specie*. Questa produzione è la sua vita attiva come essere appartenente ad una specie. Mediante essa, la natura appare come la sua opera e la sua realtà".²⁶

²¹ K. Marx: *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, trad. ital. di N. Bobbio, Torino 1968, pag. 171.

²² Ibid., pag. 172.

²³ Ibid., pag. 174.

²⁴ Ibid., pag. 185.

²⁵ Ibid., pag. 125.

²⁶ Ibid., pag. 79.

Per Marx, quindi, la specificità dell'essere umano, la sua caratteristica fondamentale in quanto appartenente ad una specie naturale determinata, quella umana, consiste nella trasformazione della natura attraverso il lavoro. L'uomo è allora, fondamentalmente, *homo laborans*. Vari aspetti di una tale concezione derivano a Marx direttamente da Hegel. Questi aveva sostenuto nella *Fenomenologia dello Spirito* (anche se con una prospettiva diversa) che non solo la realtà sociale e culturale, ma anche quella naturale, sono il risultato dell'attività degli uomini, un'"oggettivazione" della coscienza umana. Anche per Hegel il lavoro, che trasforma contemporaneamente la natura e l'uomo stesso, costituisce la vita e la coscienza della specie.

L'altro aspetto fondamentale (e strettamente legato al precedente) dell'antropologia di Marx si trova nell'affermazione che l'uomo è per essenza sociale: "L'uomo è uno *zoon politikòn* nel senso più letterale: non solo è un animale sociale, ma anche un animale che non può singularizzarsi se non nella società".²⁷ "L'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme delle relazioni sociali".²⁸

Dunque per Marx, l'essenza umana non sta in una qualche caratteristica che possa essere rintracciata all'interno di un individuo isolato, nella sua coscienza; al contrario, essa sta, per così dire, all'esterno, nella società, nell'insieme di rapporti che l'uomo stabilisce con i suoi simili. Gli uomini, collaborando tra loro nella trasformazione della natura, costruiscono una sorta di essere collettivo, sociale, comunitario, soltanto nel quale l'essenza umana si manifesta propriamente: "*Lo scambio di attività umana all'interno della stessa produzione* così come lo scambio di prodotti con l'altro è equivalente all'attività della specie e allo spirito della specie la cui esistenza reale, cosciente e autentica è l'attività sociale e la soddisfazione sociale. Proprio come la natura umana è la vera natura comunitaria o l'essere comunitario dell'uomo, gli uomini, attraverso le attivazioni della loro natura creano e producono un *essere umano comunitario*, un essere sociale che non è un potere astratto, universale, opposto a quello dell'individuo isolato, ma è invece la natura o essenza di ogni individuo isolato, la sua propria attività, la sua propria vita, il suo proprio spirito, la sua propria ricchezza".²⁹

È solo nella società che l'uomo, da essere naturale, diventa veramente *umano*, ed è solo in essa che risulta comprensibile e realizzabile il compito assegnato alla specie, l'umanizzazione della natura: "L'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo *sociale*: infatti soltanto qui la natura esiste per l'uomo come *vincolo* con l'uomo, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui... soltanto qui essa esiste come *fondamento* della sua propria esistenza *umana*. Soltanto qui l'esistenza *naturale* dell'uomo è diventata per l'uomo esistenza *umana*; la natura è diventata uomo. Dunque la *società* è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanesimo compiuto della natura".³⁰

Da questa concezione derivano due conseguenze, entrambe di grande importanza. Innanzi tutto, l'uomo non ha un'essenza che possa essere assimilata ad un concetto astratto e statico, che possa essere determinata una volta per tutte: essendo l'insieme delle relazioni sociali, essa è

²⁷ Frammento di una Introduzione alla *Critica della filosofia del diritto* scritto da K. Marx nel 1857. Citato da R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx*, Torino 1968, pag. 337. Anche in *Grundrisse*, trad. ital. di E. Grillo, Firenze 1978, Vol. I, pag. 5.

²⁸ K. Marx: *Thesen ueber Feuerbach*, VI Tesi. Trad. ital. di M. Rossi, Roma 1950, pag. 84.

²⁹ Testo inedito dei Manoscritti, MEGA, I, 3, pagg. 535-536, citato da J. O'Malley, nella sua Introduzione a *Critique of Hegel's Philosophy of Right* di K. Marx, Cambridge 1970, pag. XLIII.

³⁰ K. Marx: *Manuskripte*, trad. cit., pag. 113.

necessariamente storica, dinamica, cambiante in accordo all'organizzazione della produzione sociale, al processo di umanizzazione della natura.

La seconda conseguenza è che la sociabilità naturale dell'uomo non potrà manifestarsi nella sua positività fintanto che il lavoro, la produzione, saranno organizzati in una forma non comunitaria, non solidale. In tali condizioni, essa si manifesterà come *alienazione*, cioè come estraniamento dell'uomo da se stesso, dalla società, dalla specie, dalla natura. Ecco come Marx esprime questo concetto fondamentale: "Fintanto che l'uomo non si sia riconosciuto come uomo, e non abbia quindi organizzato il mondo umanamente, questo suo essere sociale si manifesta sotto la forma dell'alienazione. Perché il suo *soggetto*, l'uomo, è un essere estraniato a se stesso. Gli uomini *sono* questo essere non in una astrazione, ma come individui reali, viventi, particolari. *Come* essi sono così dunque è questo stesso essere. È dunque un'identica proposizione [il dire] che l'uomo si estrania a se stesso, e [il dire] che la *società* di questo uomo estraniato è la caricatura del suo *reale essere sociale*, della sua vera vita di specie; che quindi la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione gli appare come una potenza straniera, la sua ricchezza come povertà, il *vincolo essenziale*, che lo lega agli altri uomini, come un vincolo inessenziale; e che anzi la separazione dagli altri uomini gli appare come la sua vera esistenza..."³¹

Marx rintraccia l'origine dell'alienazione nella proprietà privata, che nella società capitalista domina ormai su tutti gli aspetti della vita individuale e collettiva. L'essere umano è ormai ridotto al lavoro che fornisce, alla merce che produce, per cui esso stesso è diventato merce, cosa. Contro di lui si erge come un Golem un "potere sociale estraneo", il quale non è altro che l'essere collettivo che gli uomini per essenza sempre costruiscono, ma che, per il fatto di essere il risultato di una produzione non comunitaria, domina come una forza indipendente gli uomini che gli hanno dato vita.

Ecco come Marx descrive questa "guerra di tutti contro tutti" nella società capitalista: "Ogni uomo si ingegna di procurare all'altro uomo un *nuovo* bisogno, per costringerlo ad un nuovo sacrificio, per ridurlo ad una nuova dipendenza... Ognuno cerca di creare al di sopra dell'altro una forza essenziale *estranea* per trovarvi la soddisfazione del proprio bisogno egoistico. Con la massa degli oggetti cresce quindi la sfera degli esseri estranei ai quali l'uomo è soggiogato, ed ogni nuovo prodotto è un nuovo potenziamento del reciproco inganno e delle reciproche spoliazioni. L'uomo diventa tanto più povero come uomo, ha tanto più bisogno del *denaro* per impadronirsi dell'essere ostile, e la potenza del suo *denaro* sta giusto in proporzione inversa alla massa della produzione; in altre parole la sua miseria cresce nella misura in cui aumenta la *potenza del denaro*".³²

Ma l'alienazione non si limita alla relazione tra gli uomini: essa produce una scissione, una frattura all'interno dell'uomo stesso alterandone addirittura la struttura percettiva: "La proprietà privata ci ha reso così ottusi e unilaterali che un oggetto è considerato *nostro* soltanto quando lo abbiamo, e quindi quando esiste per noi come capitale o è da noi posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato ecc., in breve quando viene da noi *usato*... Al posto di *tutti* i sensi fisici e spirituali è quindi subentrata la semplice alienazione di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere*".³³ "...i *sensi* dell'uomo sociale sono *diversi* da quelli dell'uomo non sociale".³⁴

³¹ Frammento di un commento agli *Elementi di Economia Politica* di James Mill, scritto da K. Marx nel 1844-45; citato da R. Mondolfo in *Umanesimo di Marx*, cit., pagg. 340-41.

³² K. Marx: *Manuskripte*, trad. cit., pag. 127.

³³ *Ibid.*, pag. 116.

³⁴ *Ibid.*, pagg. 118-9.

Per Marx, l'alienazione può essere eliminata solo se viene soppressa la sua causa: la proprietà privata. Attraverso la negazione di ciò che l'aveva negata, la sociabilità naturale dell'uomo torna a manifestarsi nella sua positività e nella sua pienezza. Con un nuovo capovolgimento, il mondo invertito si raddrizza. Si ristabilisce l'umanità dell'essere umano, si sana la scissione interna e quella con la società, la specie e la natura.

“La soppressione della proprietà privata rappresenta quindi la completa *emancipazione* di tutti i sensi e di tutti gli attributi umani, ma è un'emancipazione siffatta appunto perché questi sensi e questi attributi sono diventati *umani*, sia soggettivamente sia oggettivamente. L'occhio è diventato *umano* non appena il suo *oggetto* è diventato un oggetto sociale, *umano*, che procede dall'uomo per l'uomo”.³⁵

Ed ecco la definizione più completa che Marx dà del comunismo umanista: “Il comunismo [è definito] come soppressione *positiva* della *proprietà privata* intesa come *autoestraneazione* dell'uomo e quindi come reale *appropriazione* dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale* cioè umano; ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico fino ad oggi. Questo comunismo si identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanesimo; in quanto umanesimo giunto al proprio compimento, col naturalismo...”.³⁶

Ma per Marx questa fondamentale comprensione teorica non è sufficiente come tale: essa deve essere attuata, messa in pratica. La filosofia non basta più a se stessa, non vale più come modo di esistenza. Non bisogna accontentarsi di interpretare il mondo, bisogna trasformarlo. Occorre che la filosofia si impegni in attività, che orienti la trasformazione del mondo, che diventi prassi. Senza la prassi la filosofia è niente.³⁷

Dunque con Marx la filosofia diventa fundamentalmente azione (lavoro) e il filosofo un rivoluzionario. Ma l'azione umana che nega e trasforma le condizioni disumane del mondo, non è possibile e neppure concepibile se l'evoluzione storica è dovuta ad un rigido determinismo, come sostenevano i materialisti antichi e moderni, o all'astuzia della Ragione universale che si serve degli uomini come ignaro materiale della storia, come sosteneva Hegel. Marx critica con forza entrambe queste posizioni. Per lui il determinismo non basta. È dall'unione tra il condizionamento naturale e storico e l'attività umana libera, che cerca di modificare questo condizionamento, che nasce la dinamica storica.³⁸

Questa concezione filosofica non può essere facilmente definita come un materialismo in senso tradizionale. Lo stesso Marx chiarisce questo punto nei *Manoscritti* quando passa ad esporre la sua antropologia: “Vediamo qui come il naturalismo o umanesimo condotto al proprio termine si distingue tanto dall'idealismo quanto dal materialismo, e sia ad un tempo la verità che unisce entrambi”.³⁹ La concezione che emerge dalle opere giovanili è piuttosto, secondo le parole stesse di Marx, un naturalismo che coincide con un umanesimo, nel senso che se l'uomo è un essere naturale, la natura è sempre natura umanizzata, cioè trasformata dal lavoro sociale dell'umanità.

È soprattutto sulla base di queste idee che è stato sviluppato l'umanesimo marxista. Non sorprende allora che gli esponenti di questa linea interpretativa sostengano con forza che non è corretto

³⁵ Ibid., pag. 117.

³⁶ Ibid., pag. 111.

³⁷ K. Marx: *Thesen ueber Feuerbach*. VIII e XI tesi.

³⁸ K. Marx: *Thesen ueber Feuerbach*, III Tesi.

³⁹ K. Marx: *Manuskripte*, trad. cit., pag. 172.

comprendere il marxismo come un materialismo, ma che la sua definizione più adeguata sia appunto quella di umanesimo. Ecco come si esprime R. Mondolfo, che per primo tra gli interpreti di Marx, ha sostenuto questa tesi: “...In realtà se esaminiamo senza prevenzioni il materialismo storico, quale ci risulta dai testi di Marx ed Engels, dobbiamo riconoscere che non si tratta di un materialismo, ma di un vero umanesimo, che al centro di ogni considerazione e discussione pone il concetto dell’uomo. È un umanesimo realistico (*realer Humanismus*) come lo chiamarono i suoi stessi creatori, il quale vuol considerare l’uomo nella sua realtà effettiva e concreta, vuol comprendere l’esistenza di lui nella storia e comprendere la storia come realtà prodotta dall’uomo per via della sua attività, del suo lavoro, della sua azione sociale, attraverso i secoli in cui si va svolgendo il processo di formazione e trasformazione dell’ambiente nel quale l’uomo vive, e si va sviluppando l’uomo stesso come effetto e causa, ad un tempo, di tutta l’evoluzione storica. In questo senso troviamo che il materialismo storico non può confondersi con una filosofia materialistica...”⁴⁰

Ma l’interpretazione umanistica del pensiero di Marx scatena una durissima opposizione da parte dei sostenitori della “scientificità” del marxismo. Scrive uno dei più noti fra questi, il francese L. Althusser: “...Il binomio umanesimo socialista racchiude proprio una straordinaria disuguaglianza teorica: nel contesto della concezione marxista, il concetto di socialismo è sì un concetto scientifico, mentre il concetto di umanesimo è soltanto un concetto ideologico”.

Pur riconoscendo nel periodo giovanile di Marx una fase umanista, Althusser così continua: “Dal 1845 Marx rompe radicalmente con ogni teoria che fonda la storia e la politica su un’essenza dell’uomo. Questa rottura unica comporta tre aspetti teorici indissociabili: 1) Formazione di una teoria della storia e della politica fondata su concetti radicalmente nuovi, cioè su concetti quali: formazione sociale, forze produttive, rapporti di produzione, sovrastruttura, ideologie, determinazione in ultima istanza ad opera dell’economia, determinazione specifica degli altri livelli, ecc. 2) Critica radicale delle pretese *teoriche* di ogni umanesimo filosofico. 3) Definizione dell’umanesimo come *ideologia*”⁴¹

Althusser, dunque, sostiene che nella produzione di Marx esiste un momento di rottura e di svolta, una specie di conversione da una fase umanista ad una strettamente scientifica. Con l’elaborazione dei concetti-chiave del materialismo storico e la critica degli umanesimi filosofici, Marx si porrebbe al di là di ogni concezione *ideologica*, cioè non fondata su un’analisi scientifica dei fenomeni economici che sono la base dell’evoluzione storica.

È questa la “teoria dei due Marx” (il giovane ancora ideologo ed il maturo veramente scientifico), che si allinea sostanzialmente a quella “ufficiale” del partito marxista-leninista sovietico. Le conseguenze che il filosofo francese deriva da questa posizione sono le seguenti: “Ogni pensiero che si richiamasse dunque a Marx per restaurare in un modo o nell’altro un’antropologia o un umanesimo filosofici non sarebbe *teoricamente* altro che polvere. Praticamente, però, innalzerebbe un monumento di ideologia premarxista che peserebbe gravemente sulla storia reale e potrebbe trascinarla in un vicolo cieco”⁴² “Una (eventuale) politica marxista dell’ideologia umanista, ossia un atteggiamento politico nei confronti dell’umanesimo –politica che può essere sia il rifiuto o la critica, o l’utilizzazione o il sostentamento o lo sviluppo o il rinnovamento delle forme attuali dell’ideologia umanista nel campo *etico-politico*– una tale politica non è dunque possibile se non

⁴⁰ R. Mondolfo: *Umanesimo di Marx*, cit. pagg. 312-3.

⁴¹ L. Althusser: *Pour Marx*, Paris 1965, trad. ital. di F. Madonia, Roma 1967, pagg. 202-3.

⁴² *Ibid.*, pag. 205.

alla condizione assoluta di essere fondata sulla filosofia marxista, di cui l'*antiumanesimo* teorico è la premessa".⁴³

Dunque Althusser, facendosi interprete di quello che considera il pensiero originale di Marx, nega recisamente che il marxismo sia un umanesimo; al contrario ritiene che esso, in quanto "scienza" della società e della storia, sia necessariamente un antiumanesimo. Il rapporto politico del marxismo con un qualche umanesimo può, in quest'ottica, essere tattico, cioè, secondo le circostanze, comportarne il rifiuto, il sostegno ecc., ma deve essere sempre chiaro che marxismo e umanesimo sono antitetici.

Da quanto abbiamo detto risulta evidente quanto diverse e varie siano state le valutazioni che gli stessi marxisti hanno dato del significato generale dell'opera di Marx. In anni recenti, poi, il fatto che essa possa essere considerata un umanesimo ne divide la schiera in due fazioni irrimediabili. Certo, nella storia della filosofia non mancano esempi analoghi: basti pensare alla varietà delle interpretazioni di Aristotele tanto nel mondo antico quanto in quello medievale. Ma in genere, nuove interpretazioni di una dottrina appaiono quando essa passa ad operare in un contesto storico-culturale diverso da quello in cui era sorta.

L'aspetto singolare, nel caso del marxismo, sta però nel fatto che due linee interpretative opposte siano apparse, pressoché nello stesso tempo, proprio nello spazio culturale in cui esso aveva avuto origine. Infatti, come abbiamo mostrato, già nell'area tedesca il marxismo è stato compreso, da un lato, come una teoria materialistica della società di tipo scientifico fondata solo sullo studio di rapporti deterministici di causa-effetto e priva quindi, in quanto scienza, di giudizi di valore; dall'altro, si è visto in esso fondamentalmente una critica della società borghese alienata, critica che per il fatto di essere tale, presuppone un confronto con un sistema di valori considerati superiori.

Nel primo caso, la teoria dell'alienazione o la stessa dialettica vengono lasciate cadere o vengono relegate ai margini dell'opera di Marx. Nel secondo caso, sono gli aspetti "scientifici" di essa ad essere messi da parte come elementi caduchi e superati.

A ben guardare però, questa duplicità di interpretazioni sembra derivare da un'ambiguità di fondo che caratterizza l'intera opera di Marx. Come è stato osservato, Marx ha mescolato positivismo ed idealismo, il regno dei fatti e delle cause con quello dei fini e dei valori. Da un lato ha cercato di indagare i meccanismi e i nessi causali che operano nelle formazioni economico-sociali e ne producono le trasformazioni; ha preteso, cioè di studiare la società umana come uno scienziato che indaga freddamente su un fenomeno naturale e ne descrive, con precisione e distacco, le caratteristiche e le leggi. Questo atteggiamento, se coerente, non permette però di giudicare le diverse formazioni economico-sociali sulla base di un ideale etico: lo studio dei nessi evolutivi tra specie di primati o di insetti sottoposti alla pressione dell'ambiente non può comportare un giudizio morale su di esse.

Ma Marx, d'altro canto, è stato forse il filosofo del suo tempo che con maggior forza ha denunciato l'alienazione e la reificazione dell'uomo, la sua disumanizzazione in un mondo rovesciato: la sua indignazione di fronte alla miseria e allo sfruttamento del proletariato industriale, il suo disprezzo per l'ipocrisia della classe borghese e dei suoi ideologi, il suo appello alla prassi cosciente per la trasformazione radicale di una realtà inumana, costituiscono una delle critiche morali più dure della società capitalista. Ma tutta la sua concezione filosofica è attraversata da una tensione ideale, da una promessa escatologica. Per lui l'uomo che percorre il lungo cammino della storia è una creatura mutilata, espropriata della sua vera essenza: il lavoro sociale e solidale per umanizzare la natura.

⁴³ Ibid., pag. 206.

Perché l'uomo è il signore e il dio, il centro della natura. Ma questa storia di lacrime e sangue, di estraniamento e di dominio, che è la storia dell'umanità, avrà un termine: alla fine, la società ideale, il regno della libertà –il comunismo– sanerà tutte le lacerazioni, riconciliando l'uomo con se stesso, con l'altro uomo e con la natura.

È evidente che la dimensione umanistica e quella escatologica –quest'ultima chiaramente derivata da Hegel– si conciliano male con la pretesa di descrivere scientificamente i fenomeni economico-sociali: esse sono basate su giudizi di valore, su fini, su ciò che Marx stesso ha chiamato *ideologie*.

Se questa analisi è corretta, è possibile dire in sintesi che Marx, da un lato assimila l'essere umano ad un ente naturale qualsiasi, dall'altro lo pone al centro della natura e della storia come valore supremo. Marx oscilla continuamente e spesso incoerentemente, tra queste due opposte concezioni dell'uomo. Nel tentativo di conciliarle egli cerca di dimostrare che la storia, nonostante sia fondata su rigide leggi di necessità, tende a realizzare un Fine Ultimo: la libertà umana. Se però una di queste due concezioni dell'uomo viene evidenziata a scapito dell'altra, la dottrina marxista può essere interpretata nei due modi opposti del materialismo e dell'umanesimo. Tuttavia, se è intesa come materialismo, essa si espone alla stessa critica che Marx lanciava contro la società borghese capitalista: quella di ridurre l'essere umano a oggetto, a cosa. In effetti, come ha scritto Sartre nella sua polemica contro il marxismo interpretato in questo modo, "Ogni materialismo ha per effetto di considerare gli uomini, compreso il materialista stesso, come oggetti, cioè come una somma di reazioni determinate che nulla distingue della somma delle qualità e dei fenomeni che formano un tavolo o una sedia o una pietra".⁴⁴

Se invece è inteso come un umanesimo, il marxismo non può più presentarsi come una scienza, fondata su fatti e su leggi, della società e della storia, ma può solo ricoprire il ruolo di un'interpretazione.

⁴⁴ J-P. Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946; trad. ital. di G. Mursia Re, Milano 1978, pag. 84.

2. L'UMANESIMO CRISTIANO

L'interpretazione del cristianesimo in chiave umanista, che prende forma nella prima metà del ventesimo secolo, è parte di quel vasto processo, iniziato nel secolo precedente e tuttora in corso, di revisione delle dottrine cristiane al fine di adattare al mondo moderno; un mondo verso il quale la Chiesa cattolica aveva mantenuto per secoli, a partire dalla Controriforma, una posizione di sdegnato rifiuto o di netta condanna.

Dal Rinascimento in poi, l'autorità spirituale della Chiesa, che per un millennio era stata in Occidente la depositaria della visione cristiana, andò declinando sempre di più, in un crescendo di avvenimenti epocali: innanzi tutto, la cultura dell'umanesimo ribaltò l'immagine che il cristianesimo medievale aveva costruito dell'uomo, della natura e della storia; quindi la Riforma protestante spezzò in due l'Europa cristiana; nel Seicento e soprattutto nel Settecento, le filosofie razionaliste, che si erano diffuse tra le classi colte, misero in questione l'essenza stessa del cristianesimo. Nell'Ottocento, le ideologie liberali o socialiste a sfondo scientifico, che si svilupparono insieme all'espandersi della rivoluzione industriale, conquistarono per sé quel ruolo di guida nell'organizzazione della società e nella definizione dei suoi fini e ideali che prima era spettato alla religione, lasciando a questa un ruolo sempre più marginale. Infine, nel ventesimo secolo, la rapida diffusione dell'ateismo anche tra le classi popolari e il suo trasformarsi in un fenomeno di massa, misero in dubbio la stessa sopravvivenza della Chiesa come istituzione.

Per non lasciarsi travolgere, la Chiesa si vide obbligata ad abbandonare progressivamente la visione del mondo che aveva ereditato dal Medioevo e la difesa dell'ordine sociale ad essa legato. Questo processo di apertura e di aggiornamento non si svolse però in modo lineare ma, al contrario, fu segnato da durissime resistenze, ripensamenti e mutamenti di rotta.

Nel travagliato avvicinamento della Chiesa al mondo moderno, l'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII, che è del 1891, costituisce un punto di svolta fondamentale. Con essa, la Chiesa si diede una dottrina sociale da contrapporre al liberalismo e al socialismo. In polemica con quest'ultimo, la Chiesa affermava il diritto alla proprietà privata, che temperava però con un richiamo alla solidarietà fra le diverse classi per la ricerca del bene comune; contro il liberalismo ed il suo *laissez faire* in campo economico, essa si appellava allo Stato e alle classi più forti perché venissero in aiuto dei gruppi sociali più svantaggiati.

Dopo la tragedia della prima guerra mondiale, nel clima di generale disillusione nei confronti delle idee di progresso di cui tanto il liberalismo quanto il socialismo erano stati sostenitori, la Chiesa passò decisamente al contrattacco; e lo fece sia sul piano politico, autorizzando la formazione di partiti di massa di ispirazione cristiana, sia su quello dottrinario, sostenendo di essere portatrice di una visione, di una fede e di una morale capaci di dare risposta alle necessità più profonde dell'uomo moderno.

È proprio in questo sforzo di riproporre i valori del cristianesimo, debitamente aggiornati, al mondo attuale che si inquadra lo sviluppo dell'umanesimo cristiano, di cui il francese Jacques Maritain può essere considerato l'iniziatore.

Maritain era stato prima allievo di Bergson e quindi aveva aderito al socialismo rivoluzionario. Insoddisfatto di entrambe queste filosofie, nel 1906 si convertì al cattolicesimo. Egli è stato uno degli esponenti più noti del cosiddetto neo-tomismo, cioè di quella corrente del pensiero cattolico moderno che si rifà direttamente a San Tommaso d'Aquino e, attraverso questi, ad Aristotele la cui filosofia San Tommaso aveva cercato di armonizzare con i dogmi cristiani. C'è da ricordare, a questo punto, che la rinascita degli studi tomistici era stata sollecitata e favorita già nel

diciannovesimo secolo da un'altra enciclica di Leone XIII, la *Aeterni Patris* (1879) nella quale si dichiarava che la filosofia di San Tommaso è quella che meglio si adatta alla visione cristiana.

Maritain, con una scelta che si contrappone radicalmente alla tendenza più generale del pensiero moderno, compie un salto all'indietro, oltre il Rinascimento, riallacciandosi al pensiero medievale. E fa questo proprio perché nell'umanesimo rinascimentale rintraccia i germi che hanno portato la società moderna alla crisi e al disfacimento di cui i totalitarismi nazista e stalinista sono l'espressione. Con questo egli non intende farsi promotore di una rivalutazione del Medioevo e della visione cristiana legata a quel periodo; il suo scopo è piuttosto quello di ristabilire, dopo le difficili esperienze del Medioevo, il corso dell'evoluzione storica del cristianesimo, che egli vede interrotto e bloccato dal pensiero moderno, laico e secolare.

Nel suo libro *Umanesimo integrale* Maritain esamina l'evoluzione del pensiero moderno dalla crisi della cristianità medievale all'individualismo borghese del XIX secolo e al totalitarismo del XX. In questa evoluzione egli vede la tragedia dell'umanesimo *antropocentrico*, come egli lo chiama, sviluppatosi dal Rinascimento in poi. Questo umanesimo, che ha portato ad una progressiva scristianizzazione dell'Occidente, è, secondo Maritain, una metafisica della "libertà senza la grazia". Col Rinascimento, l'uomo comincia a vedere il proprio destino e la propria libertà sciolti dai vincoli della "grazia", cioè del piano divino. Per lui la libertà è un privilegio che egli intende realizzare da sé solo. Dice Maritain: "A lui solo ormai spetta di fare il proprio destino, a lui solo d'intervenire come un Dio, mediante un sapere dominatore che assorbe in lui e sormonta ogni necessità, nella condotta della propria vita e nel funzionamento della grande macchina dell'Universo data in balia al determinismo geometrico".⁴⁵

L'uomo moderno, che appare con il Rinascimento, porta dunque con sé questo peccato di superbia: egli vuole fare a meno di Dio e si costruisce un sapere scientifico della natura che da Cartesio in poi viene vista come una grande macchina da studiare *more geometrico*, cioè secondo le leggi della geometria. Ma una simile concezione non può che portare ad una scissione tra uomo e mondo e ad un determinismo meccanicistico che travolge l'uomo stesso. Infatti, mano a mano che la ragione prende il posto di Dio e il sapere scientifico si estende, la crisi interna dell'uomo si fa più profonda.

Ecco le tappe di questo declino progressivo dell'uomo moderno che come Prometeo si ribella a Dio e come Faust è disposto a tutto pur di carpire i segreti della natura: "Nei confronti dell'uomo, si può notare che nei primi periodi dell'epoca moderna, con Cartesio innanzitutto e poi con Rousseau e Kant, il razionalismo aveva costruito della *personalità* dell'uomo un'immagine superba e splendida, infrangibile, gelosa della sua immanenza e autonomia, e finalmente buona per essenza. Nel nome stesso dei diritti e dell'autonomia di questa personalità, la polemica razionalista aveva condannato ogni intervento esterno in questo Universo perfetto e sacro –sia che tale intervento provenisse dalla rivelazione e dalla grazia o da una tradizione di umana saggezza, o dall'autorità di una legge di cui l'uomo non sarebbe l'autore, o da un Bene sovrano che solleciterebbe la sua volontà, o, infine, da una realtà oggettiva che misurerebbe e regolerebbe la sua intelligenza".⁴⁶

Ma questa superbia della ragione che prima ha eliminato tutti i valori tradizionali e trascendenti e poi, con l'idealismo, ha addirittura assorbito in sé la realtà oggettiva, ha finito per generare essa stessa la propria distruzione. I colpi mortali alla visione ottimista e progressista dell'umanesimo antropocentrico sono stati inferti prima da Darwin e poi da Freud. Con Darwin l'uomo apprende che non esiste discontinuità biologica fra lui e la scimmia; ma non solo questo: tra lui e la scimmia non

⁴⁵ J. Maritain: *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936, trad. ital. di G. Dore, Roma 1980, pag. 75.

⁴⁶ *Ibid.*, pagg. 81-82.

esiste neppure una vera discontinuità metafisica, cioè una radicale differenza di essenza, un vero salto di qualità. Con Freud, l'uomo scopre che le sue motivazioni più profonde sono in realtà dettate dalla libido sessuale e dall'istinto di morte. "Acheronta movebo", muoverò l'inferno, aveva detto Freud, e con lui la superbia della ragione affonda nella palude degli istinti. Al termine di questo processo dialettico distruttivo, le porte sono aperte per i totalitarismi moderni, il fascismo e lo stalinismo. Conclude Maritain: "Dopo tutte le dissociazioni e i dualismi dell'epoca umanistica antropocentrica... noi assistiamo ad una dispersione e ad una decomposizione definitiva. Il che non impedisce all'essere umano di rivendicare più che mai la propria sovranità, ma non più per la persona individuale. Questa non si sa più dove sia e si vede solo dissociata e decomposta: è ormai matura per abdicare... a profitto dell'uomo collettivo, di questa grande figura storica dell'umanità della quale Hegel ha fatto la teologia e che, per lui, consisteva nello Stato con la sua perfetta struttura giuridica, e per Marx consisterà nella società comunista col suo dinamismo immanente".⁴⁷

All'umanesimo antropocentrico di cui ha descritto l'evoluzione, Maritain contrappone un umanesimo cristiano che definisce *integrale* o *teocentrico*. Ecco come egli si esprime: "Siamo così condotti a distinguere due specie di umanesimo: un umanesimo teocentrico o veramente cristiano, ed un umanesimo antropocentrico, del quale sono principalmente responsabili lo spirito del Rinascimento e della Riforma... La prima specie di umanesimo riconosce che Dio è il centro dell'uomo, implica il concetto cristiano dell'uomo peccatore e redento, e il concetto cristiano della grazia e della libertà... La seconda crede che l'uomo stesso sia il centro dell'uomo, e quindi di tutte le cose, e implica un concetto naturalistico dell'uomo e della libertà. Se questo concetto è falso, si capisce come l'umanesimo antropocentrico meriti il nome di umanesimo inumano e che la sua dialettica debba essere considerata la *tragedia dell'umanesimo*".⁴⁸

La base su cui poggia l'umanesimo teocentrico è questa concezione dell'essere umano: "L'uomo è un animale dotato di ragione, la cui suprema dignità consiste nell'intelletto; e l'uomo è un individuo libero in personale relazione con Dio, la cui suprema "giustizia" o rettitudine è di obbedire volontariamente alla legge di Dio; e l'uomo è una creatura peccatrice e ferita, chiamata alla vita divina e alla libertà della grazia, la cui massima perfezione consiste nell'amore".⁴⁹

Dunque, la concezione che Maritain ha dell'uomo è quella classica di Aristotele ("l'uomo è un animale razionale") interpretata in chiave cristiana da S. Tommaso. L'uomo non è pura natura né pura ragione: la sua essenza si definisce nel rapporto con Dio e con la sua grazia. L'uomo così inteso è una *persona*.⁵⁰

Maritain riconosce nella persona umana due tipi di aspirazioni, quelle *connaturali* e quelle *trasnaturali*. Attraverso le prime, l'uomo tende a realizzare certe qualità specifiche che fanno di lui un individuo particolare. Egli ha il diritto di vedere esaudite le aspirazioni connaturali, ma la realizzazione di esse non lo lascia completamente appagato, perché ci sono in lui anche le aspirazioni transnaturali che lo stimolano ad oltrepassare le limitazioni della sua condizione

⁴⁷ Ibid., pag. 83.

⁴⁸ Ibid., pag. 81.

⁴⁹ J. Maritain: *L'éducation à la croisée des chemins*, Paris 1947, trad. ital. a cura di A. Agazzi, Brescia 1949, pag. 19.

⁵⁰ Questo termine ha una lunga storia. Nel suo significato latino originario, esso designava la "maschera" indossata dagli attori di teatro. Per estensione, la parola passò a significare "personaggio", "ruolo". Ampliando ancora questo significato, il tardo stoicismo la usò per designare l'individuo umano in quanto interprete, nel dramma del mondo, di un ruolo determinato prescrittogli dal destino.

umana.⁵¹ Queste aspirazioni derivano da un elemento trascendente nell'uomo e non hanno alcun diritto di essere esaudite. Se lo saranno in qualche modo ciò avverrà per grazia divina.

All'umanesimo teocentrico così inteso, Maritain assegna la missione storica di costruire una "nuova cristianità" che sappia riportare la società profana ai valori e allo spirito del Vangelo. Ma questa rinnovata civiltà cristiana dovrà evitare di commettere gli errori del Medioevo, e tra questi soprattutto la pretesa di imporre il primato del potere religioso su quello politico. Dovrà, al contrario, preoccuparsi di integrare i due tipi di aspirazioni umane e di amalgamare le attività profane con l'aspetto spirituale dell'esistenza.

L'interpretazione cristiana che Maritain dette dell'umanesimo ricevette accoglienze entusiastiche sia in alcuni settori della Chiesa che tra vari gruppi laici. Essa ispirò numerosi movimenti cattolici impegnati nell'azione sociale e nella vita politica per i quali risultò essere un'efficace arma ideologica soprattutto contro il marxismo.

Ma ricevette anche critiche demolitrici da settori filosofici non confessionali. In primo luogo si fece notare che la tendenza razionalista che appare nella filosofia post-rinascimentale e che Maritain denuncia in Cartesio, Kant, Hegel, è rintracciabile proprio nel pensiero di S. Tommaso. Questa tendenza, che porterà alla crisi e alle sconfitte della ragione, non è affatto un prodotto dell'umanesimo rinascimentale, ma del tomismo e della tarda scolastica: la filosofia cartesiana, che è alla base del pensiero moderno, si riallaccia, nel suo razionalismo, molto di più a S. Tommaso che al neo-platonismo e all'ermetismo mistico del Rinascimento. È nella pretesa del tomismo di costruire una teologia intellettualistica e astratta che vanno cercate le radici della "superbia della ragione" della filosofia moderna. Secondo queste critiche, Maritain ha compiuto una colossale opera di mistificazione e di camuffamento, quasi un gioco di prestidigitazione filosofica, attribuendo al Rinascimento una responsabilità storica che è invece del Medioevo.

In secondo luogo, la crisi dei valori e il vuoto esistenziale a cui è giunto il pensiero europeo con Darwin, Nietzsche e Freud non è una conseguenza dell'umanesimo rinascimentale, ma al contrario deriva dalla persistenza di concezioni cristiane medievali all'interno della società moderna. La tendenza al dualismo e al dogmatismo, il senso di colpa, il rifiuto del corpo e del sesso, la svalutazione della donna, la paura della morte e dell'inferno, sono tutti residui del cristianesimo medievale che anche dopo il Rinascimento hanno influito pesantemente sul pensiero occidentale. Essi hanno determinato, con la Riforma e la Controriforma, l'ambito socio-culturale nel quale il pensiero moderno si è sviluppato. La schizofrenia del mondo attuale su cui insiste Maritain è data, per questi critici, proprio dalla coesistenza di valori umani e antiumani. La "dialettica distruttiva" dell'Occidente va allora spiegata come un tentativo doloroso e frustrato di liberarsi di valori in guerra tra loro.

⁵¹ J. Maritain: *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de métaphysique et de morale*, New York 1944, trad. ital. di R. Bartolozzi, Milano 1947, pag. 149.

3. L'UMANESIMO ESISTENZIALISTA

Subito dopo la seconda guerra mondiale il panorama culturale francese è dominato dalla figura di Sartre e dalla corrente di pensiero, l'esistenzialismo, che egli ha contribuito a diffondere attraverso la sua opera di filosofo e scrittore, e il suo *engagement* o impegno politico-culturale.

La formazione filosofica di Sartre risente soprattutto dell'influenza della scuola fenomenologica: borsista in Germania negli anni 1933-34, Sartre viene in diretto contatto con il pensiero di Husserl e di Heidegger. È proprio nella fenomenologia e nel metodo di indagine ad essa associato, che egli trova gli strumenti per andare oltre la filosofia accademica francese del tempo, tutta pervasa di spiritualismo e di idealismo, verso la quale prova un netto rifiuto.

La ricerca di Sartre prende le mosse dal campo della psicologia. Anzi, la sua ambizione giovanile è proprio quella di rivoluzionare i fondamenti di tale scienza. Sartre è infatti profondamente insoddisfatto della psicologia moderna, con il suo impianto positivista e la sua pretesa di trattare i fenomeni psichici alla stessa stregua di quelli naturali, isolandoli, separandoli dalla coscienza che li ha costituiti. Per Sartre, che fa propria la posizione di Husserl, la coscienza non è un semplice contenitore di "fatti" psichici, o una sorta di specchio che passivamente riflette, o deforma, la realtà esterna: essa è fundamentalmente *intenzionale*, attiva, possiede modi suoi propri di strutturare i dati sensibili e di costituire delle "realtà" che, pur dipendendo da questi, possiedono caratteristiche proprie e specifiche.

L'applicazione del metodo fenomenologico a temi di psicologia si concretizza in tre saggi: *L'immaginazione* (1936), *Abbozzo di una teoria delle emozioni* (1939) e *L'immaginario* (1940). Per Sartre non si tratta di studiare questa o quella emozione, di raccogliere dati su certi particolari comportamenti emotivi –come farebbe uno psicologo tradizionale–, ma di andare alle strutture fondamentali della coscienza che permettono e spiegano il fenomeno emotivo. L'emozione e l'immaginazione sono per Sartre, tipi organizzati di coscienza, modi particolari di relazionarsi con il mondo, di attribuire un significato alle situazioni che vengono vissute. Inoltre, le immagini mentali non sono delle semplici "ripetizioni" dei dati esterni, degli oggetti o dei fatti: la funzione immaginativa, al contrario, rivela la proprietà fondamentale della coscienza di distaccarsi dalle cose, di trascenderle, e di creare liberamente –come l'attività artistica mostra al massimo grado– un'altra realtà.

Ma Sartre non tarda ad allontanarsi da Husserl per la centralità che questi assegna, nella sua ricerca, agli aspetti logici e gnoseologici. Per Sartre è invece fondamentale lo studio del rapporto tra la coscienza umana reale, esistente, e quel mondo delle cose al quale essa, per sua stessa costituzione, sempre rimanda, ma dal quale si sente limitata ed oppressa. Su questa strada, egli tende ad avvicinarsi sempre di più ad Heidegger e alla sua problematica ontologica ed esistenziale. Il punto di arrivo è una visione filosofica al cui centro sta l'idea di una "complementarietà contraddittoria" tra la coscienza (il *per sé*) e il mondo (l'*in sé*).

Sartre riformula il concetto fondamentale della fenomenologia, quello di *intenzionalità* della coscienza, come *trascendenza* verso il mondo: la coscienza *trascende* se stessa, si oltrepassa continuamente nelle cose. Ma il mondo, pur costituendo il supporto dell'attività intenzionale della coscienza, è ad essa irriducibile, è l'*altro* per la coscienza: è la realtà delle cose e dei fatti, realtà dura e opaca, data, gratuita. Il mondo è assurdo e ingiustificabile: c'è, ma potrebbe non esserci perché niente lo spiega; è contingente, ma non di meno è là, esiste. O meglio *ex-siste*, nel linguaggio sartriano, cioè emerge, sporge verso la coscienza.

Lo stesso vale per l'essere umano: è contingente, destinato a morire, potrebbe non esserci, ma tuttavia esiste; è là, gettato nel mondo senza averlo scelto, *in-situazione*, in un dato tempo e in un dato luogo, con quel determinato corpo, in quella determinata società, a interrogarsi "sotto un cielo vuoto". E la *nausea* è allora quel senso di radicale turbamento che la coscienza prova di fronte all'assurdità e la contingenza di tutto ciò che esiste, una volta che essa ha messo in crisi, o *sospeso*, secondo il linguaggio di Husserl, i significati e i valori abituali.

Ne *L'essere e il nulla* (1943), la coscienza viene descritta in una lacerante tensione con il mondo che la circonda (*l'essere*) con il quale è necessariamente in rapporto ma con il quale non si sente mai compiutamente armonizzata. La coscienza, che è libertà assoluta di creare i significati delle cose, delle situazioni particolari e del mondo in generale, è sempre impegnata in una scelta, in una discriminazione della realtà. Per sua propria costituzione, essa contiene in sé il *nulla* in quanto continuamente nega, nullifica l'esistente, proiettandosi oltre il già dato, il già fatto, creando nuovi progetti, nuove possibilità.

In quest'opera incessante di progettazione e di auto-progettazione che annulla e ricostruisce il mondo, l'uomo è, per essenza, le sue proprie possibilità; la sua esistenza viene continuamente rimessa in gioco dalle sue scelte, dai suoi progetti, dai suoi atti. Ciò che caratterizza la realtà umana non è quindi un'essenza precostituita, ma proprio l'esistere, con il suo interrogarsi incessante su di sé e sul mondo, la sua libertà di scegliere e di scegliersi, il suo proiettarsi in avanti, il suo essere sempre oltre se stessa.

Ma è proprio la libertà di scegliere, questa libertà assoluta che è l'essenza stessa della coscienza, a generare l'*angoscia*. Ne *L'essere e il nulla*, seguendo sia Kirkegaard che Heidegger, Sartre definisce l'angoscia come il senso di vertigine che coglie l'uomo quando scopre la propria libertà e si rende conto di essere il solo ed unico responsabile delle proprie decisioni e delle proprie azioni. A differenza della paura, che si riferisce sempre ad un oggetto, l'angoscia non ha un riferimento preciso, ma è piuttosto "paura di aver paura" o, come diceva Kirkegaard, è "timore e tremore" di fronte all'indeterminatezza e alla problematicità delle scelte che si presentano nell'esistenza. È proprio per sfuggire all'angoscia che sta al centro della libertà, per eludere la responsabilità delle proprie scelte che, per Sartre, gli uomini fanno spesso ricorso a quelle forme di auto-inganno che sono i comportamenti di fuga e di scusa, o alle ipocrisie della *malafede*, dove la coscienza cerca di mentire a se stessa, mistificando le proprie motivazioni e mascherando ed idealizzando i propri fini. È il modo di essere inautentico dei borghesi descritti impietosamente alcuni anni prima nel romanzo *La nausea* (1938) e nella raccolta di racconti *Il muro* (1939).

Ma la coscienza che è fondamento di tutto, per la sua contingenza non può trovare la propria giustificazione né nel mondo né in se stessa. Nella coscienza è dunque presente una dualità – insormontabile perché costitutiva – che lascia apparire un fondo di non-intelligibilità, di non-trasparenza: pur essendo libertà di creare nuovi possibili, di dare significato al mondo, essa non può mai conformare un significato definitivo, non può mai pervenire alla cristallizzazione di un valore.

Nella conclusione de *L'essere e il nulla* si dice: "...il per sé è *effettivamente* perpetuo progetto di fondarsi in quanto essere e perpetua sconfitta di questo progetto".⁵²

In sintesi, per il Sartre de *L'essere e il nulla*, l'essenza della coscienza umana sta nel tentativo perennemente frustrato di auto-fondarsi, di ancorarsi; ma questa è una fatica di Sisifo, come dirà Camus, un perpetuo fare e disfare, un impegno che è necessario assumere ma per il quale non è

⁵² J.-P. Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, trad. ital. di G. Del Bo, Milano 1965, pag. 744.

prevista nessuna ricompensa né speranza, e al quale la morte, come *fatto* estremo, pone termine. Dunque, rivolta, denuncia della *malafede*, ma tutto “sotto un cielo vuoto”. Ed in effetti, *L'essere e il nulla* non presenta alcuna proposta positiva, non indica alcuna direzione per il superamento dello scacco, del non-senso dell'esistenza. Il libro si chiude con l'affermazione che “l'uomo è una passione inutile”, e con il riconoscimento dell'equivalenza delle scelte, considerate, in ultima analisi, tutte negative.

Questi temi dell'*esistenzialismo ateo*, come fu chiamato, godettero di grande popolarità, fino a divenire una vera moda, nel clima di pessimismo e di sconcerto in cui si trovò l'Europa dopo la Liberazione. Sartre, che aveva partecipato in modo molto marginale alla Resistenza contro i nazisti, “portando qualche valigia”, come lui stesso dirà, si trovò a dominare la scena politico-filosofica francese insieme al marxismo e all'umanesimo cristiano. Intanto l'orizzonte politico internazionale si andava nuovamente oscurando con i primi segnali della “guerra fredda” fra Unione Sovietica e Stati Uniti e nuove minacce di conflitto cominciavano ad addensarsi sull'Europa divisa.

Fu così che, nel nuovo clima del dopoguerra e nel confronto con il marxismo, Sartre si sforzò di rielaborare il suo esistenzialismo, mettendone in evidenza soprattutto gli aspetti etici e le implicazioni inter-soggettive e politiche. L'esistenzialismo veniva riformulato come dottrina umanista, al cui centro stava l'uomo e la sua libertà, ma che nondimeno si richiamava all'impegno militante nella società, alla lotta contro ogni forma di oppressione e di alienazione.

Una dottrina così strutturata doveva servire da base alla costruzione di una nuova forza politica, all'apertura di una “terza via” tra il partito cattolico e quello comunista. In particolare, Sartre si indirizzava alla Sinistra francese, alla quale presentava il proprio esistenzialismo non solo come filosofia anti-borghese e rivoluzionaria, ma come filosofia della libertà, in contrapposizione al marxismo e alla sua visione deterministica, che annulla l'individuo e la sua specificità. Il marxismo, soprattutto nella sua versione leninista, era considerato da Sartre come totalmente privo di una coerente visione dell'uomo e di una teoria del soggetto agente.

È dunque con queste intenzioni che Sartre pubblicò, nel 1946, *L'esistenzialismo è un umanesimo*. A parte alcune piccole modifiche, questo saggio riprende fedelmente il testo della conferenza tenuta l'anno prima a Parigi nel Club Maintenant.

L'obiettivo più immediato della conferenza era stato quello di rispondere alle accuse e alle incomprensioni che si erano diffuse sull'esistenzialismo tanto nei circoli di destra quanto in quelli di sinistra. Gli avversari di destra lo qualificavano come una dottrina dell'assurdo e del nulla, atea, materialista, dove l'essere umano veniva mostrato nei suoi aspetti più crudi e sordidi e dove i rapporti interpersonali si configuravano come tortura reciproca. Gli avversari di sinistra lo descrivevano come una teoria decadente, come un tipico prodotto dell'idealismo piccolo-borghese, che portava al quietismo e alla rassegnazione, e che non teneva conto, nel suo miope soggettivismo, dei veri fattori di oppressione che agiscono sull'essere umano reale, e cioè le diverse forme di dominio economico-sociale messe in atto nella società capitalista.

Dopo questa premessa, necessaria a capire il quadro filosofico-politico in cui Sartre si muoveva, vediamo come egli stesso presenta e difende la tesi che l'esistenzialismo è un umanesimo: “A tutte queste disparate critiche cercherò di rispondere oggi ed ecco perché ho intitolato questa breve esposizione “L'esistenzialismo è un umanesimo”. Molti potranno meravigliarsi che si parli qui di umanesimo. Vedremo in quale senso lo intendiamo. In ogni caso possiamo dire subito che

intendiamo per esistenzialismo una dottrina che rende possibile la vita umana e che, d'altra parte, dichiara che ogni verità e ogni azione implicano sia un ambiente, sia una soggettività umana".⁵³

E più avanti precisa: "Il nostro punto di partenza è in effetti la soggettività dell'individuo e questo per ragioni strettamente filosofiche... Non vi può essere, all'inizio, altra verità che questa: *io penso, dunque sono*. Questa è la verità assoluta della coscienza che coglie se stessa. Ogni teoria che considera l'uomo fuori dal momento nel quale egli raggiunge se stesso, è anzitutto, una teoria che sopprime la verità, perché, fuori dal "cogito" cartesiano tutti gli oggetti sono soltanto probabili; ed una dottrina di probabilità, che non sia sostenuta da una verità, affonda nel nulla. Per descrivere il probabile bisogna possedere il vero. Dunque, perché ci sia una qualunque verità, occorre una verità assoluta; e questa è semplice, facile da raggiungersi, può essere compresa da tutti e consiste nel cogliere se stessi senza intermediario. E poi questa teoria è la sola che dia una dignità all'uomo, è la sola che non faccia di lui un oggetto".⁵⁴

Ma a differenza di quanto avviene nella filosofia cartesiana, per Sartre l'*io penso* rimanda direttamente al mondo, agli altri esseri umani. Ecco come egli si esprime: "In questo modo l'uomo che coglie se stesso direttamente col "cogito" scopre anche tutti gli altri, e li scopre come la condizione della propria esistenza. Egli si rende conto che non può essere niente (nel senso in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo, o che è geloso) se gli altri non lo riconoscono come tale. Per ottenere una verità qualunque sul mio conto, bisogna che la ricavi tramite l'*altro*. L'*altro* è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me. In queste condizioni la scoperta della mia intimità mi rivela, nello stesso tempo, l'*altro* come una libertà posta di fronte a me, la quale pensa e vuole soltanto per me o contro di me. Così scopriamo subito un mondo che chiameremo l'inter-soggettività, ed è in questo mondo che l'uomo decide di ciò che egli è e di ciò che sono gli altri".⁵⁵

Quindi Sartre passa a definire ciò che l'uomo è per l'esistenzialismo. Tutti gli esistenzialisti di diversa estrazione, cristiana o atea, compreso Heidegger, per Sartre concordano in questo: che nell'essere umano l'esistenza precede l'essenza. Per chiarire questo punto, Sartre usa il seguente esempio: "Quando si considera un oggetto fabbricato, come, ad esempio, un libro o un tagliacarte, si sa che tale oggetto è opera di un artigiano che si è ispirato ad un concetto. L'artigiano si è riferito al concetto di tagliacarte e allo stesso modo, ad una preliminare tecnica di produzione, che fa parte del concetto stesso e che in fondo è una "ricetta". Quindi il tagliacarte è, da un lato un oggetto che si fabbrica in una determinata maniera e, dall'altro, qualcosa che ha un'utilità ben definita ...Diremo dunque, per quanto riguarda il tagliacarte, che l'essenza –cioè l'insieme delle conoscenze tecniche e delle qualità che ne permettono la fabbricazione e la definizione– precede l'esistenza...".⁵⁶

Ora, dice Sartre, nella religione cristiana, sulla base della quale si è formato il pensiero europeo, il dio creatore è concepito alla stregua di un sommo artigiano, che fa l'uomo ispirandosi ad una determinata concezione, l'essenza dell'uomo, così come l'artigiano comune fabbrica il tagliacarte. Nel Settecento, la filosofia atea ha eliminato la nozione di dio, ma non l'idea che l'essenza dell'uomo preceda la sua esistenza. Secondo tale concezione, dice Sartre, "...questa natura, cioè il concetto di uomo, si trova presso tutti gli uomini, il che significa che ogni uomo è esempio particolare di un concetto universale: l'uomo".⁵⁷

⁵³ J.-P. Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, citato, pagg. 42-43.

⁵⁴ Ibid., pagg. 83-84.

⁵⁵ Ibid., pagg. 85-86.

⁵⁶ Ibid., pagg. 47-48.

⁵⁷ Ibid., pag. 49.

Ma, prosegue Sartre, “L’esistenzialismo ateo, che io rappresento, è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c’è almeno un essere in cui l’esistenza precede l’essenza, un essere che esiste prima di essere definito da alcun concetto: quest’essere è l’uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana. Che significa in questo caso che l’esistenza precede l’essenza? Significa che l’uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L’uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all’inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto ”.⁵⁸

E quindi precisa: “...l’uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell’esistenzialismo. Ed è anche quello che si chiama la soggettività e che ci viene rimproverata con questo stesso termine. Ma che cosa vogliamo dire noi, con questo, se non che l’uomo ha una dignità più grande che non la pietra o il tavolo? Perché noi vogliamo dire che l’uomo in primo luogo esiste, ossia che egli è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l’avvenire. L’uomo è, dapprima, un progetto che vive se stesso soggettivamente, ... niente esiste prima di questo progetto; ... l’uomo sarà anzitutto quello che avrà progettato di essere”.⁵⁹

Dunque, l’uomo non ha un’essenza determinata; questa si costruisce nell’esistenza, prima come progetto e poi attraverso le azioni. L’uomo è libero di essere ciò che vuole, ma in questo processo di auto-formazione non ha a disposizione regole morali che lo guidino.

Infatti, richiamandosi ad uno degli ispiratori dell’esistenzialismo, Dostoevskij, Sartre afferma: «Dostoevskij ha scritto: “Se Dio non esiste tutto è permesso”. Ecco il punto di partenza dell’esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l’uomo è “abbandonato” perché non trova in sé né fuori di sé possibilità di ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse. Se davvero l’esistenza precede l’essenza non potrà mai fornire spiegazioni riferendosi ad una natura umana data e fissata; in altri termini non vi è determinismo: l’uomo è libero, l’uomo è libertà».

Quindi così continua: “Se, d’altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l’uomo è condannato ad essere libero. Condannato, perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero, perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa”.⁶⁰ “L’uomo senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento ad inventare l’uomo”.⁶¹

Dunque, secondo quanto aveva insegnato Heidegger, l’uomo è solo, gettato nel mondo; inoltre è obbligato a scegliere e a costruirsi nella scelta. L’essere-gettato e la scelta vanno di pari passo con l’angoscia. A questo punto c’è da dire che Sartre, nell’intento di riqualificare l’esistenzialismo come un umanesimo, è stato costretto a rivisitare, dandogli una diversa funzione, il concetto di angoscia, che tanta importanza aveva avuto nella sua filosofia precedente. Ne *L’essere e il nulla*, Sartre aveva definito l’angoscia come la vertigine che l’uomo sperimenta quando riconosce di essere libero e di dover assumere su di sé la responsabilità delle proprie scelte. Ne *L’esistenzialismo è un umanesimo* il significato dell’angoscia viene spostato dall’ambito soggettivo a quello inter-soggettivo: l’angoscia diventa allora il sentimento di “schiacciante responsabilità” che accompagna una scelta

⁵⁸ Ibid., pagg. 49-50.

⁵⁹ Ibid., pag. 51.

⁶⁰ Ibid., pagg. 62-63.

⁶¹ Ibid., pag. 64.

che si riconosce non semplicemente individuale ma che coinvolge altri esseri umani, anzi, per le decisioni più importanti e radicali, l'umanità intera.

Ecco come Sartre si esprime: “Quando diciamo che l'uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma, con questo, vogliamo anche dire che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini. Infatti, non c'è uno solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo un'immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere. Scegliere d'essere questo piuttosto che quello è affermare, nello stesso tempo, il valore della nostra scelta, giacché non possiamo mai scegliere il male; ciò che scegliamo è sempre il bene e nulla può essere bene per noi senza esserlo per tutti”.⁶²

Su queste basi, Sartre costruisce la sua etica sociale della libertà: “...Quando su un piano di totale autenticità, io ho riconosciuto che l'uomo è un essere nel quale l'essenza è preceduta dall'esistenza, che è un essere libero il quale non può che volere, in circostanze diverse, la propria libertà, ho riconosciuto nello stesso tempo che io non posso che volere la libertà degli altri”.⁶³

Questa l'etica non si fonda sull'oggetto scelto, ma sull'autenticità della scelta. Tuttavia, a differenza di quanto affermava ne *L'essere e il nulla*, ora, per Sartre non tutti i comportamenti sono ugualmente privi di senso. Nonostante egli ribadisca che per agire non c'è bisogno di sperare, l'azione non è necessariamente gratuita, assurda, infondata. Infatti, anche se non esiste una morale definitiva e ciascuno è libero di costruire la propria morale nella situazione in cui vive, scegliendo tra le diverse alternative che gli si offrono, è possibile dare un giudizio morale. Questo si basa sul riconoscimento della libertà propria e altrui e della malafede. Ecco come Sartre ora si esprime: “Si può giudicare un uomo dicendo che è in malafede. Se abbiamo definito la condizione dell'uomo come libera scelta, senza scuse e senza aiuti, chiunque si rifugi dietro la scusa delle sue passioni, chiunque inventi un determinismo è un uomo in malafede”.⁶⁴ “Ma si può ribattere: e se io voglio essere in malafede? Rispondo: non c'è alcuna ragione perché non lo siate, ma io affermo che lo siete e che l'atteggiamento di stretta coerenza è l'atteggiamento della buona fede. E inoltre posso dare un giudizio morale”.⁶⁵

Ed ecco in che modo l'esistenzialismo, che è in fondo uno sforzo per dedurre tutte le conseguenze da una posizione atea coerente, giunge ad essere un umanesimo: “...l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro, di questo superamento. Non c'è altro universo che un universo umano, l'universo della soggettività umana. Questa connessione tra la trascendenza come costitutiva dell'uomo –non nel senso che si dà alla parola quando si dice che Dio è trascendente, ma nel senso dell'oltrepassamento– e la soggettività – nel senso che l'uomo non è chiuso in se stesso, ma sempre presente in un universo umano– è quello che noi chiamiamo umanesimo esistenzialista. Umanesimo, perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; e perché noi mostriamo che, non nel rivolgersi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo –che è quella liberazione, quell'attuazione particolare–, l'uomo si realizzerà precisamente come umano”.⁶⁶

⁶² Ibid., pagg. 53-54.

⁶³ Ibid., pagg. 99-100.

⁶⁴ Ibid., pagg. 96-97.

⁶⁵ Ibid., pag. 98.

⁶⁶ Ibid., pagg. 107-108.

Queste sono dunque le idee fondamentali dell'umanesimo esistenzialista, così come Sartre le formulò nel 1945-46. Ma il pensiero di Sartre subì negli anni successivi continui aggiustamenti e talvolta mutamenti profondi in un difficile itinerario che portò il filosofo prima ad essere un "compagno di strada" del Partito Comunista Francese e poi ad assumere una posizione di manifesta rottura con questo dopo l'invasione dell'Ungheria nel 1956. Anche varie delle idee da lui esposte ne *L'esistenzialismo è un umanesimo* furono in seguito rielaborate. Così, dopo l'incontro con il marxismo, che lo spinse ad una analisi più profonda della realtà sociale, Sartre passò a sostenere l'idea di una libertà non più assoluta ma condizionata da un insieme di fattori sociali e culturali.

Egli stesso ammise che le antitesi radicali de *L'essere e il nulla* gli erano state imposte dal clima della guerra, in cui non pareva possibile altra alternativa che quella tra *essere con* e *essere contro*. "Dopo la guerra venne l'esperienza vera, quella della società": cioè l'esperienza di una realtà molteplice e ambigua, con sfumature e gradualità, dove il rapporto tra situazione data e scelta individuale, tra libertà e condizionamento, non è chiaro e diretto, ma intricato e complesso. Nell'intervista data alla *New Left Review* nel 1969, Sartre arriva a dare questa definizione di libertà: "Io credo che un uomo possa sempre fare qualcos'altro di ciò che è stato fatto di lui. Questa è la definizione che io oggi considererei appropriata per la libertà: quel piccolo scarto che fa di un essere sociale completamente condizionato un qualcuno che non si limita a ri-esteriorizzare completamente il condizionamento che ha subito".⁶⁷

Anche con questa definizione riduttiva, Sartre non abbandona l'assunto centrale di tutta la sua filosofia: che la libertà è costitutiva della coscienza umana. Ed ancora negli anni settanta, discutendo con i *gauchistes* della rivolta studentesca del '68, Sartre, ormai quasi cieco, ribadisce che gli uomini non sono mai completamente identificabili con i loro condizionamenti, che l'alienazione è possibile proprio perché l'uomo è libero, proprio perché non è una cosa.⁶⁸

Questo è in rapida sintesi, il percorso filosofico di Sartre. Percorso sofferto, pieno di mutamenti e di autocritiche, ma sempre "all'interno di una certa permanenza". Sartre dovette rispondere continuamente agli attacchi dei borghesi perbenisti, dei cattolici e dei marxisti, ma le critiche più profonde e radicali al tentativo di dare un impianto umanistico alla sua filosofia gli vennero da Heidegger, cioè da colui che era stato l'ispiratore di molti aspetti del suo esistenzialismo.

⁶⁷ *Itinerary of a Thought: Interview with Jean-Paul Sartre*, *New Left Review*, N°58, December 1969, pag. 45.

⁶⁸ J.-P. Sartre, P. Gavi e P. Victor: *On a raison de se révolter: discussions*. Paris 1974.

4. HEIDEGGER E LA CRITICA DELL'UMANESIMO METAFISICO

Uno degli eventi decisivi per la formazione filosofica di Heidegger avvenne nel 1916, quando Husserl fu chiamato alla cattedra di filosofia di Friburgo, università presso la quale lo stesso Heidegger, che vi si era laureato, era allora libero docente. A quel tempo Husserl era già un pensatore assai conosciuto e rispettato e la fenomenologia un movimento in rapido sviluppo che destava grande interesse. In quello stesso anno, Husserl chiamò presso di sé il giovane Heidegger come suo assistente. Iniziò così un periodo di intensa e stretta collaborazione tra i due, durante il quale Heidegger contribuì in modo decisivo allo sviluppo della fenomenologia, e questo non solo attraverso le sue ricerche personali ma esercitando anche un'influenza sugli indirizzi di ricerca dello stesso Husserl. Quest'ultimo soleva descrivere la situazione della scuola fenomenologica in quegli anni di Friburgo con la frase: "La fenomenologia siamo io ed Heidegger, e nessun altro".

Nel 1927, Heidegger, che nel frattempo era divenuto ordinario di filosofia presso l'università di Marburgo, pubblicò il suo lavoro fondamentale *Essere e tempo* dedicandolo ad Husserl. Ma quest'opera segnò anche la rottura fra i due, che si manifestò esplicitamente in quello stesso anno in occasione della tentata e fallita stesura in comune della voce "fenomenologia" per l'Enciclopedia Britannica. Questa rottura segnò anche una vera e propria scissione della scuola fenomenologica. Husserl la rese in seguito di pubblico dominio attaccando duramente quella che egli chiamava "la filosofia dell'esistenza" di Heidegger.

Nel 1928 Heidegger fu chiamato a succedere a Husserl a Friburgo. All'assunzione del nuovo incarico accademico Heidegger lesse, come prolusione, quella che doveva diventare una delle sue opere più note e controverse: *Che cos'è la metafisica*. Nel 1933, con la vittoria politica del nazismo, Husserl, che era ebreo, venne radiato dal corpo accademico dell'università, della quale fu nominato rettore lo stesso Heidegger, che un mese dopo la nomina aderì al Partito nazista. Questa adesione durò meno di un anno perché già nel 1934 Heidegger si dimise dall'incarico per dissensi con le autorità governative, non accettando di allontanare dall'università due colleghi anti-nazisti. Smise allora di occuparsi di politica ed entrò in un periodo di riservatezza e silenzio, cessando di pubblicare, e questo anche per le difficoltà frappostegli dal regime. Tenne però regolarmente i corsi universitari, che erano costantemente sorvegliati dai Servizi di sicurezza.

Nonostante questo, l'adesione al Partito nazista gettò sempre su Heidegger una luce sinistra, una specie di stigma, che certo non valse alla comprensione della sua filosofia e della rivoluzione da lui operata nel pensiero occidentale.

Con la fine della guerra, il Comando delle forze di occupazione gli proibì l'insegnamento fino al 1951. L'anno successivo il divieto fu revocato ed Heidegger riprese ad insegnare, all'inizio in forma privata. Da allora pubblicò un vasto numero di saggi, composti soprattutto negli anni di silenzio successivi ad *Essere e tempo*. Questi saggi testimoniano di una "svolta", che ha fatto parlare di una "seconda fase" del pensiero di Heidegger, e che appare manifesta ne *La lettera sull'umanesimo*, apparsa nel 1947, della quale ci occuperemo per esteso.

Essere e tempo si apre con un'epigrafe che ne illustra efficacemente la problematica. Si tratta del seguente passo del *Sofista* di Platone: "È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete quando usate l'espressione *essente*; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo senz'altro, ma ora siamo caduti nella perplessità". Heidegger si domanda se il significato della parola *essere* sia attualmente meglio compreso, se noi abbiamo chiaro ciò che vogliamo dire quando la utilizziamo. La risposta, per lui, è che non solo questo non succede, ma che il problema stesso è stato in qualche modo dimenticato. Infatti il non comprendere il significato del termine *essere* non desta in noi alcuna perplessità.

Noi lo adoperiamo continuamente ma mai ci soffermiamo ad analizzarlo, mai ci interroghiamo su di esso. Di solito diciamo “questa cosa è...” facendo seguire una serie di predicati che definiscono la cosa in esame. Noi discutiamo se una cosa sia questo o quello, ma mai prendiamo in esame la parola “è”. Essendo il concetto più generale e vuoto di tutti, quello che si applica a tutti gli *enti* (le cose, gli animali, i vegetali, noi stessi, ecc.), il concetto di essere apparentemente sfugge a qualunque tipo di definizione. Il suo senso si perde nell’uso comune.

La filosofia, nella sua lunga storia, ha dato risposte diverse alla domanda fondamentale sull’essere, ed Heidegger dichiara che non intende proporre una nuova. Dato che il problema stesso appare dimenticato, ciò che gli interessa è risvegliare la comprensione del senso della domanda. Già il fatto che l’uomo si interroghi su che cosa è l’ente, che chieda: “che cos’è...” presuppone una comprensione “media e vaga” dell’essere dell’ente. Ed è proprio sulla base di tale comprensione che l’uomo pone la domanda sull’essere. Allora la ricerca sul significato dell’essere dovrà partire da questo ente che sembra occupare una posizione privilegiata, dovrà comportare, cioè, una chiarificazione preliminare dell’essere dell’uomo.

Ma sull’essere, o essenza, dell’uomo non si può indagare come si indaga su quello di tutti gli altri enti. Nella tradizione filosofica quando si parla di “essenza” o di “natura” di un ente ci si riferisce al complesso di caratteristiche specifiche che ineriscono all’ente e senza le quali esso non sarebbe ciò che è. Ma per Heidegger, l’uomo non è mai qualcosa di definito, di terminato; il suo modo di essere più proprio è quello di *esistere*, cioè di *poter essere*, di rapportarsi costantemente con delle possibilità. L’uomo, “quell’ente che noi sempre siamo”, non si presenta secondo il modo di essere delle cose, quello della *realtà*, dell’*oggettività*, ma appunto secondo quello dell’esistenza, che è possibilità, continuo superamento di ciò che è dato. Dire che l’uomo è costitutivamente *poter essere*, ovvero che la sua *essenza* è la sua *esistenza*, significa dire che non possiede un’essenza in senso tradizionale, un’essenza data e definita come quella delle cose.

Per Heidegger, tra l’uomo e gli altri enti c’è una radicale differenza di essenza che non deve mai essere dimenticata. Al contrario, se l’uomo viene ridotto ad un ente qualsiasi e viene studiato appunto come ente, come “cosa” –secondo quanto fanno le scienze che hanno appunto per oggetto l’uomo (l’antropologia, la biologia, la psicologia)– se ne perdono le caratteristiche più proprie e costitutive. Questa differenza rappresenta proprio il punto di partenza di quell’*analitica esistenziale* che dovrà portare alla luce, passo dopo passo, secondo quell’approfondimento e disvelamento progressivo che è tipico del metodo fenomenologico, le strutture costitutive dell’essere dell’uomo.

Dunque, ad un primo livello di analisi, è apparso che l’essenza dell’uomo consiste nella sua esistenza. Ma questa non si dà in astratto, bensì concretamente in un mondo fatto di cose e di altri esseri umani. Quindi essa è fondamentalmente essere-nel-mondo. Heidegger designa l’essenza umana con il termine *Dasein*, che letteralmente significa appunto esistenza, ma lo scompone in *Da-sein* che viene a significare “esserci”; in questo modo egli intende rendere trasparente il carattere della realtà umana come essere nel mondo e *apertura* al mondo.

Ma cosa si deve intendere per “mondo”? Per Heidegger, il mondo non è semplicemente la sommatoria di tutti i possibili enti, intesi come cose-in sé, dotate di una realtà *obiettiva*. Qui incontriamo uno dei punti centrali del suo pensiero. Per Heidegger, la filosofia non è mai riuscita a dare adeguatamente conto della vita e della storia proprio perché ha sempre inteso la realtà come *semplice-presenza*, o meglio –usando un termine ormai comune sia al linguaggio scientifico sia a quello quotidiano– come *obiettività*. Questa concezione da un lato presuppone un soggetto separato che osservi le cose, dall’altro che le cose stesse possiedano una natura in-sé a cui il soggetto si sforza di avvicinarsi attraverso uno sguardo il più possibile puro e disinteressato, come si cerca di

fare nelle scienze fisiche. Ma un'analisi del significato di "mondo" mostra che il modo originario in cui le cose ci si presentano non è quello di oggetti separati da noi, di cose in-sé, dotate di un'esistenza obiettiva. Le cose si presentano innanzitutto alla nostra esperienza come *strumenti*, nel senso che noi sempre le inseriamo in qualche modo nella nostra vita, finalizzandole ad uno scopo, riferendole ad un "progetto". Il "mondo" è dunque l'orizzonte all'interno del quale diamo significato e utilizziamo ciò che incontriamo, ciò di cui possiamo disporre. In questo senso è esso stesso una struttura costitutiva della realtà umana.

L'apertura dell'uomo al mondo si dà nei tre modi della "situazione emotiva", della "comprensione", e del "discorso". L'uomo sempre esperisce il suo essere-nel-mondo in una certa disposizione emotiva: il suo rapporto con le cose non è mai neutro, non è mai quello di un "soggetto puro", il suo è sempre un sentirsi nel mondo. Pertanto, la "situazione emotiva" è già una presa, una pre-comprensione del mondo stesso. Tuttavia, di essa l'uomo non può disporre: la tonalità affettiva, che determina il suo modo di rapportarsi alle cose, radicalmente, non dipende da lui. Attraverso questa apertura, l'uomo scopre che il suo esistere è qualcosa che gli sfugge nel suo aspetto più fondamentale. La "situazione emotiva" lo apre così alla sua inesplicabilità e finitezza, al fatto di *essere gettato*, abbandonato, nel mondo.

L'uomo ha inoltre sempre una "comprensione" del mondo, nel senso che è sempre familiare con una totalità di significati prima di incontrare i singoli oggetti. In quanto *poter-essere*, l'uomo è infatti nel mondo fondamentalmente come "progettante", e la sua conoscenza delle cose è sempre un'interpretazione, nel senso che è un inserimento di esse appunto in un progetto. La "comprensione" quindi non è qualcosa che si acquisisce conoscendo le cose "così come sono" (in-sé), ma è sempre espressione di un rapporto ineliminabile con esse. Dunque noi sempre abbiamo una comprensione-interpretazione del mondo, che in quanto "progetto", è soggetta a sviluppi e cambiamenti.

Il "discorso", infine, articola e concretizza la situazione emotiva e la comprensione. Attraverso queste tre aperture l'uomo *si prende cura* delle cose, degli altri e di se stesso. La *cura*, il dedicarsi-a, viene riconosciuto come l'essere della realtà umana in quanto esistenza.

Spingendo ancora oltre l'analisi, Heidegger rintraccia nella *temporalità* il senso della *cura*. In altre parole, ciò che rende possibile e comprensibile l'attività umana di entrare in relazione con gli oggetti, di dar loro un significato e di comprenderli in un progetto, risiede nella temporalità. Dice infatti Heidegger: «Nella misura in cui calcola, fa piani, provvede, previene, l'Esserci [cioè l'essere umano] dice già sempre esplicitamente o no: "poi" accadrà questo, "prima che" quello sia stato sbrigato; "ora" deve essere rifatto ciò che "allora" non andò a buon fine». ⁶⁹

Ma la temporalità non è per Heidegger il tempo volgarmente inteso. In *Essere e tempo* egli svolge un'analisi della concezione comune del tempo di straordinaria profondità. Il tempo comune viene inteso come una successione di "istanti" e in questa successione vengono collocati gli eventi. Il tempo appare allora come una retta infinita, sia nella direzione del passato che in quella del futuro, formata da tali punti-istanti. Il punto-istante è sempre inteso come "ora", per cui anche il passato ed il futuro vengono intesi solo a partire dall'esperienza del presente. Ma l'"ora" del presente viene sperimentata mentre scivola verso il passato e tende verso il futuro. Quindi l'"ora" è necessariamente anche un "or ora" e un "fra poco". Se il passato, d'altra parte, viene inteso in funzione del presente, in funzione dell'"ora", esso è "ora non più"; così il futuro, interpretato in funzione dell'"ora", è "ora non ancora".

⁶⁹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Halle 1927, trad. ital. di P. Chiodi, Milano 1976, pag. 486.

L'immagine del tempo come successione infinita di punti-istante, di "ora", sorge quando gli "ora" del presente, che hanno le caratteristiche descritte, vengono proiettati nel passato e nel futuro. Ecco come Heidegger descrive la concezione comune del tempo e il senso che ha il suo sorgere: «Il tempo si presenta innanzitutto come una successione ininterrotta di "ora". Ogni "ora" è già anche un "or ora" o un "fra poco". Se la comprensione del tempo fa leva primariamente o esclusivamente su *questa successione*, non potrà mai incontrare né una fine né un principio. Ogni "ora" ultimo, in quanto "ora" è sempre già "un tosto non più" ed è perciò tempo nel senso dell'"ora-non-più", del passato. Ogni "ora" primo è sempre un "testè-non-ancora" e quindi tempo nel senso dell'"ora-non-ancora", cioè dell'avvenire. Il tempo è quindi infinito da "entrambe le parti". Questa concezione del tempo si muove nell'orizzonte *fantastico di una successione in sé esistente di "ora" semplicemente-presenti...* Se "si pensa" la "fine" della successione degli "ora" nell'orizzonte dell'esser-presente e del non esser-presente, tale fine non può mai essere trovata. Dal fatto che *questo pensare* la fine del tempo *deve ancor sempre pensare* tempo, si deduce che il tempo è infinito. Ma dove si fonda il livellamento del tempo-mondano e il coprimento della temporalità? Nell'essere stesso dell'Esserci [dell'uomo] che noi abbiamo già interpretato in sede preparatoria come *Cura*. Gettato e deietto, l'Esserci è innanzi tutto e per lo più perduto in ciò di cui si prende cura. Ma questa perdizione è la fuga in cui l'Esserci si nasconde davanti alla sua esistenza autentica, cioè in cospetto della decisione anticipatrice [della morte] Questa fuga dominata dalla cura è una fuga *dinanzi* alla morte, cioè un rifiuto di vedere *la fine* dell'essere-nel-mondo [l'esistenza]». ⁷⁰

Dunque, per Heidegger, la costruzione di questa immagine illusoria della temporalità ha il suo senso nel tentativo di eludere il problema della morte. La morte, fra tutte le possibilità che si presentano all'uomo, che come abbiamo visto è fondamentalmente un *poter-essere*, è l'unica inevitabile, insuperabile, e pertanto costitutiva e propria dell'uomo stesso.

L'esistenza è allora fondamentalmente essere-per-la-morte. Di fronte all'angoscia che il nulla della morte produce, l'essere umano ha due possibili vie: la prima consiste nel perdersi nel mondo, nell'abbandonarsi alla banalità del quotidiano, alla *cura*, ai progetti continuamente fatti e disfatti, raggiunti o frustrati; egli inventa allora l'illusione del tempo come successione infinita di "ora" che allontanano l'oscura consapevolezza che il suo tempo è necessariamente finito.

Il presente, l'"ora" è sempre un "mentre", è sempre relativo a qualche oggetto presente che è parte di un progetto. L'uomo arriva così a comprendere l'ente solo come cosa presente e anche se stesso come una cosa. Questo modo di vita inautentico ha come dimensioni la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco; il se stesso diventa il "si" impersonale e anonimo, il "si dice", "si crede", "si fa" perché in fondo la morte rifiutata è sempre la morte degli altri, mai la propria. Infatti, dal "si muore" nascono tutti gli altri "si". Dunque il rapporto quotidiano con il mondo dell'essere umano che rifiuta il suo essere-per-la-morte è segnato da questa inautenticità, che Heidegger chiama *deiezione*, che letteralmente significa deposito di materiali di rifiuto, di scarto.

All'esistenza deiettiva, Heidegger contrappone la possibilità per l'essere umano di conquistare un modo autentico di esistenza. Questo è raggiungibile solo attraverso la "decisione anticipatrice" della morte. L'essere umano in questa decisione assume consapevolmente la possibilità della morte come la sua possibilità più propria. Andando al centro dell'angoscia del nulla, egli si apre così a vivere autenticamente tutte le altre possibilità dell'esistenza. Ma d'altronde, scoprire senza veli o infingimenti di essere-per-la morte e di essere gettato nel mondo significa per l'uomo scoprire ciò che è sempre stato. Quindi l'uomo può autenticamente essere stato solo in quanto si scopre nel suo avvenire. Il passato scaturisce in un certo modo dall'avvenire. Dunque nel progetto autentico, l'uomo si precorre o, come dice Heidegger "ad-viene" a se stesso, e in tale "ex-stasi", come la

⁷⁰ Ibid., pagg. 506-507.

chiama, definisce il passato ed il presente. In questo senso, “il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica è l’avvenire”.⁷¹

Heidegger mette in guardia dal considerare la temporalità come qualcosa che avviene nel tempo comunemente inteso. Questa tendenza deriva semplicemente dal nostro illusorio concetto di tempo. Lo stesso vale per i concetti di passato e futuro: «“Avvenire” non significa qui un “ora” che *non* è ancora divenuto “attuale” e che lo diverrà, ma l’avvento cui l’Esserci perviene in se stesso, in base al suo poter-essere più proprio. L’anticipazione [della morte] rende l’Esserci *autenticamente* adveniente, sicché l’anticipazione stessa è possibile soltanto perché l’Esserci, *in quanto esistente*, è, in generale, già sempre pervenuto a se stesso, cioè in quanto nel suo essere è, in generale, adveniente». ⁷²

Detto in termini più semplici, l’accettazione consapevole della morte mostra all’uomo il suo precorrersi, il suo proiettarsi nell’avvenire (usiamo qui parole tradizionali) solo perché l’uomo così già sempre era. Non si tratta di una causa che produce un effetto, ma di un disvelamento, di un trascendersi, di un rivenire ad essere ciò che sempre si era, perché “il senso primario dell’esistenzialità è l’avvenire”.⁷³ Questo non significa, secondo il modo ingenuo di pensare il tempo, che il futuro venga “prima” del presente nel senso di un “prima” e un “dopo”. Presente, passato, futuro sono, come dice Heidegger, co-originari e formano un’unità strutturale.

Essere e tempo è un’opera incompiuta. Nel piano originale, essa doveva consistere di due parti, contenenti ciascuna tre sezioni. L’opera si fermò alle prime due sezioni della prima parte, quelle che, come abbiamo visto, affrontano un’analisi rispettivamente dell’esistenza umana e del senso di essa che è il tempo. Già la terza sezione, annunciata con il titolo di *Tempo e essere* e che doveva affrontare il problema centrale, quello del “senso dell’essere in generale”, non fu mai scritta. Heidegger stesso in seguito precisò che lasciò interrotto *Essere e tempo* per “ragioni di linguaggio”. Infatti il linguaggio che aveva a disposizione era in fondo quello tradizionale della filosofia, marcato da un errore originario che impedisce di esprimere il senso dell’essere.

Per Heidegger tutta la storia del pensiero occidentale, a cominciare da Platone e Aristotele, ha concepito l’ente come *semplice-presenza*, e questo ha oscurato la connessione tra essere e tempo e tra i tre gradi temporali. In questo orizzonte, la relazione con gli enti ha assunto le forme dell’esistenza inautentica e deiettiva, per cui il linguaggio che ha espresso ed esprime questa relazione è necessariamente marcato dall’oblio dell’essere. Pertanto l’essere non può venire espresso con il linguaggio dell’ontologia tradizionale, della metafisica. È per questo che la riflessione sul linguaggio tende ad acquistare una posizione sempre più centrale nella filosofia di Heidegger dopo *Essere e tempo*.

Tuttavia, l’oblio dell’essere che marca tutta la storia della metafisica occidentale non può essere considerato semplicemente un errore filosofico. Infatti, se tale è stato il modo in cui l’essere è apparso all’Esserci in tutto il corso della storia dell’Occidente, è perché *così* l’essere è per l’Esserci in questa tradizione culturale. Non si è trattato dunque di un errore ma di un Destino. Nel Destino dell’Occidente, l’essere si manifesta nascondendosi. È in questo orizzonte che si chiarifica il significato della tecnologia. Il mondo tecnologico, dove tutto è strumento, dove non ci sono che enti, dove l’essere è stato completamente dimenticato e oscurato, costituisce l’espressione compiuta del pensiero metafisico occidentale, e nello stesso tempo, anche il punto d’arrivo di un modo di manifestarsi dell’essere.

⁷¹ Ibid., pag. 395.

⁷² Ibid., pag. 391.

⁷³ Ibid., pag. 393.

Come appare da questi temi, che appartengono già alla “seconda fase” del pensiero di Heidegger, quella successiva alla “svolta” del suo pensiero dopo *Essere e tempo*, i termini della relazione tra l’Esserci e l’essere risultano rovesciati. Non è più l’uomo che indaga sull’essere e ad esso si apre ma è l’essere che si apre all’uomo. Ed il linguaggio diventa il nuovo centro di questa relazione; però colui che parla non è più l’uomo ma l’essere. E l’esistenza, che era stata intesa come essere-nel-mondo ed essere-per-la-morte, nella *Lettera sull’umanesimo* viene così definita: “Io chiamo esistenza dell’uomo il suo stare nel tralucere [*Lichtung*] dell’essere”.⁷⁴

In questa collocazione esistenziale, in cui intravede la luce dell’essere, l’uomo ascolta il linguaggio dell’essere. Tuttavia, come dice un noto interprete di Heidegger, «questo linguaggio ontologico non è più portatore di significati umani; esso è una sorta di linguaggio sacro, o di simbolo misterioso, una sorta di rivelazione dell’Essere nel silenzio di ogni parola umana. Il filosofo, nel senso corrente del termine, dovrà tacere per essere sostituito dal “pensatore” o dal poeta. Essi avranno la parola, o piuttosto la parola li avrà. Il poeta, confidente dell’Essere, avendo imparato ad “esistere in ciò che non ha nome”, può *nominare* il sacro; quanto al pensatore, egli può *dire* l’Essere». ⁷⁵

Con questa concezione dell’essere e del linguaggio, Heidegger si colloca coscientemente alla fine del pensiero occidentale e si ricollega idealmente, saltando tutta la “metafisica” da Platone in poi, agli iniziatori di tale pensiero, gli antichi Presocratici, che spesso scrivevano in poesia e “dicevano l’Essere come si recita religiosamente una formula sacra”.⁷⁶

Dopo questa rapida presentazione del pensiero di Heidegger, passiamo ad analizzare la posizione da lui assunta sull’umanesimo, posizione che costituisce, nel contesto di questo scritto, il tema di maggiore interesse.

Nel 1946, la pubblicazione del saggio di Sartre *L’esistenzialismo è un umanesimo* causò un vasto dibattito e profonde controversie. In quell’occasione, un filosofo francese, Jean Baufret, scrisse a Heidegger una lettera nella quale poneva una serie di domande su questo tema, e tra esse, quella di “come ridare significato alla parola umanesimo”, contesa tra cristiani e marxisti ed ora fatta propria anche dall’esistenzialismo sartriano.

Heidegger rispose a queste domande appunto con la *Lettera sull’umanesimo* che fu pubblicata, con alcuni cambiamenti, nel 1947. Nella *Lettera* Heidegger traccia una storia dell’idea di umanesimo dall’antichità greca fino al presente, ricostruendo i diversi significati che ad essa sono stati attribuiti. Ciascuno di questi significati deriva da una determinazione previa di che cosa sia l’umano, cioè di quale sia l’essenza dell’uomo. È evidentemente la definizione di questa essenza che segna il confine tra ciò che è umano e ciò che è inumano.

Il primo umanesimo storico, dice Heidegger, è stato quello apparso in Roma, al tempo della Repubblica. Qui l’uomo umano che si contrappone all’uomo barbaro è il romano che ha incorporato l’educazione greca. Questo umanesimo ha come ideale l’*humanitas* che è la traduzione della parola greca *paideia*, educazione. Si tratta dell’educazione che veniva impartita nelle scuole filosofiche della tarda grecità. Alla fine del Medioevo, l’umanesimo italiano, che mira espressamente a ricongiungersi alla Grecia e a Roma, farà suo questo stesso ideale umanistico. In questo caso

⁷⁴ D’ora in poi Heidegger scriverà Eksistenz invece di Existenz e Seyn invece di Sein per dare rilievo al nuovo significato delle due parole.

⁷⁵ P. Thevenaz: *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu’est-ce que la phénoménologie?*, Neuchatel 1966, trad. ital. di G. Mura, Roma 1976, pagg. 60-61.

⁷⁶ *Ibid.*, pag. 61.

l'uomo barbaro a cui si contrappone l'uomo umano, è l'uomo del Medioevo. Tutte le correnti di pensiero che, dopo il Rinascimento, si sono richiamate alla Grecia e a Roma hanno rivendicato questo concetto di umanesimo.

Gli altri umanesimi, quello marxista, quello cristiano, quello sartriano non si rivolgono affatto all'antichità e determinano l'essenza dell'uomo in modi propri. Così, «Marx vuole che venga conosciuto e riconosciuto "l'uomo umano" e lo trova nella "società": l'uomo è, per lui, l'uomo "sociale", ed è nella società che viene equamente assicurata la "natura" dell'uomo, ossia l'insieme dei suoi "bisogni naturali" (nutrimento, vestiario, riproduzione, risorse economiche). Il cristiano riguarda l'umanità dell'uomo... dal punto di vista dei suoi limiti rispetto a Dio: egli è nella storia della salvezza uomo in quanto "figlio di Dio" che apprende e raccoglie il diritto a tale paternità in Cristo. Per il cristiano, l'uomo non è di questo mondo, in quanto il "mondo" resta pensato, secondo la teoria platonica, soltanto come via di passaggio che deve condurre al di là». ⁷⁷ Per Sartre, l'uomo non ha un'essenza determinata; essa si costruisce nell'esistenza attraverso la scelta.

«Tuttavia, continua Heidegger, tutte queste forme di umanesimo, pur così diverse per lo scopo e per il fondamento, per i modi e i mezzi previsti per la rispettiva realizzazione, e per la forma dottrinarie, convengono in questo: che l'*humanitas* dell'*homo humanus* viene determinata in base ad una già fissata interpretazione della natura, della storia, del mondo e del suo fondamento, ossia dell'essente nella totalità. Ogni umanesimo, quindi, o si fonda in una metafisica, o si fa esso stesso fondamento di una metafisica. Ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che presupponga già un'interpretazione dell'essente senza il problema della verità dell'essere, lo sappia o no, è metafisica». ⁷⁸

Dunque per Heidegger tutte queste concezioni umanistiche possiedono lo stesso vizio di fondo: sono metafisica o costruiscono una metafisica. E abbiamo visto come tutto il pensiero occidentale, a partire da Platone ed Aristotele, venga da lui incluso in questa categoria. La metafisica riduce la realtà dell'ente alla *semplice-presenza*, coglie l'ente solo nella dimensione temporale del presente. Essa inoltre presuppone l'essere dell'ente ma non lo indaga né lo conosce.

La metafisica poggia su un fondamento che le è ignoto. Lo stesso necessariamente accade per tutti gli umanesimi metafisici, sia antichi che moderni. Essi presuppongono –e qui arriviamo al punto centrale dell'analisi di Heidegger– che l'essenza dell'uomo sia qualcosa di evidente, su cui non è necessario discutere, perché tutti rimandano alla definizione di uomo come "animal rationale", cioè alla formula latina che è la traduzione dell'espressione greca "zoon logon ekhon". Ma questa definizione è già un tipo di metafisica, è già un'interpretazione. Essa infatti colloca l'uomo nella dimensione dell'animalità, anche se poi vi aggiunge il "razionale" che viene, a seconda dei sistemi filosofici, inteso come anima, o mente, o spirito, o soggetto pensante, o persona, ecc. Certo, in questo modo si dice qualcosa di vero dell'uomo, ma la sua essenza viene pensata in modo troppo angusto. «La metafisica, dice Heidegger, pensa l'uomo muovendo dall'*animalitas*, non lo pensa nella direzione della sua *humanitas*». ⁷⁹

A questo modo restrittivo di intendere l'essenza umana, Heidegger contrappone la sua visione dell'essere, dal quale soltanto l'uomo deriva il proprio fondamento. Come abbiamo già detto, la concezione del rapporto tra l'Esserci e l'essere proposta nella *Lettera sull'umanesimo* appartiene

⁷⁷ M. Heidegger: *Brief ueber den Humanismus*, Bern 1947. Trad. ital. di A. Carlini: *Che cos'è la metafisica* (con estratti della *Lettera sull'Umanesimo*), Firenze 1959, pag. 93. In questo e in altri passi citati, la traduzione di A. Carlini è stata leggermente modificata.

⁷⁸ Ibid., pag. 95.

⁷⁹ Ibid., pag. 98.

alla “seconda fase” del pensiero di Heidegger. L’essenza dell’uomo è ora la sua ex-sistenza, intesa come il suo “stare nel tralucere dell’essere”. Proprio per questo suo dimorare in prossimità dell’essere, l’uomo è essenzialmente diverso dagli altri esseri viventi.

Ecco come Heidegger si esprime: “Di ex-sistenza si può parlare soltanto per l’essenza dell’uomo, cioè soltanto del modo umano di essere: perché soltanto l’uomo è, per quanto ne abbiamo esperienza, involto nel destino dell’ex-sistenza. L’ex-sistenza, quindi, non può mai venir pensata come uno specifico modo di essere tra gli altri esseri viventi, posto che destino dell’uomo è pensare l’essenza del proprio essere”.⁸⁰ “Probabilmente, tra tutti gli enti, gli esseri viventi sono per noi i più difficili da pensare, a causa, da un lato, della maggiore affinità che in certo modo abbiamo con essi e, d’altro lato, insieme, per l’abisso che divide il nostro essere ex-sistente dal loro. Potrebbe invece sembrare che l’essenza del divino sia a noi più vicina che non questo, strano per noi, essere del vivente...”.⁸¹

Dunque per Heidegger, l’uomo è assai più vicino al divino, all’essere inteso come *Trascendens* puro, di quanto non lo sia alle altre specie viventi. Espressione prima di questa vicinanza è il linguaggio. Quindi è a partire da questa vicinanza, e non a partire dall’animalità, che deve essere pensata la sua essenza. La parola ex-sistenza con cui Heidegger definisce l’essenza dell’uomo non ha per lui niente in comune con la parola *esistenza* usata nella tradizione metafisica. In questa tradizione, *esistenza* vuol dire “realtà di fatto”, in contrapposizione ad *essenza*, intesa come possibilità logica, come esemplarità ideale. Sartre rientra a pieno diritto nella tradizione metafisica. Sartre, infatti, dice Heidegger, “formula la proposizione fondamentale dell’esistenzialismo così: l’esistenza precede l’essenza. Egli, quindi, prende *existentia* e *essentia* nel senso della metafisica che sin dal tempo di Platone dice che l’essentia è prima dell’ex-istentia: solo che egli capovolge questa proposizione, ma il capovolgimento di una proposizione metafisica resta una proposizione metafisica, e con la metafisica si ferma nell’oblio della verità dell’essere”.⁸²

Quindi l’esistenzialismo sartriano non ha niente a che vedere con la filosofia di Heidegger. Questi rovescerà la frase di Sartre: “noi siamo precisamente su un piano dove non ci sono che uomini” che è alla base dell’esistenzialismo del filosofo francese, e dirà: “noi siamo su un piano dove c’è solamente l’essere”. Il piano di cui parla Sartre non è per Heidegger altro che l’essere. Le vie dei due filosofi divergono radicalmente.

Dunque per Heidegger ben poco rimane dei cosiddetti umanesimi una volta che sia stata denunciata la loro matrice metafisica, che ha determinato il loro impoverimento e la loro perdita di significato. Tuttavia una simile denuncia non è stata inutile. Essa ha permesso di pensare l’essenza dell’uomo in modo più originario e cioè come ex-sistenza, come dimorare dell’uomo nella vicinanza dell’essere.

Ma conviene che questa nuova forma di pensiero, che critica gli umanesimi senza farsi sostenitrice dell’“inumano”, sia chiamata umanesimo? “O non converrebbe...”, si chiede Heidegger, “...piuttosto osare con un’aperta resistenza contro l’“umanesimo”, di provocare un urto capace di forzare l’attenzione, affinché una buona volta si faccia pensosa sul problema dell’*humanitas* dell’*homo humanus* e sul suo fondamento? Anche se il momento attuale della storia mondiale non spingesse già in questa direzione si potrebbe, così, risvegliare una riflessione che si orienterebbe non soltanto sull’uomo, ma sulla “natura” dell’uomo, e non soltanto su questa natura, ma più

⁸⁰ Ibid., pag. 98.

⁸¹ Ibid., pag. 99.

⁸² Ibid., pag. 102.

originariamente ancora sulla dimensione in cui l'essenza dell'uomo, determinata dal punto di vista dell'essere stesso, si trova come in casa sua".⁸³

Questa riflessione sull'essenza dell'uomo è dunque fondamentale in quanto è solo sulla base della comprensione della sua essenza che l'uomo può costruire il suo futuro.⁸⁴ Ma ridare un senso alla parola umanesimo non può essere un'operazione astratta: è necessario fare un'esperienza più originaria dell'essenza dell'uomo. Gli umanesimi tradizionali hanno fallito il loro scopo: l'uomo moderno si sente alienato, senza casa, senza patria. Questa alienazione non è da pensare nei termini di Marx, ma come lontananza dall'essere.

Un avvicinamento all'essere dimenticato è quindi l'unica via possibile per far uscire l'uomo dalla situazione di estranietà in cui versa. In questo riavvicinamento sta il Destino dell'Occidente. Ecco come Heidegger si esprime: "L'Occidente non è da pensare regionalmente nella sua distinzione dall'Oriente, né semplicemente come Europa, ma, dal punto di vista della storia del mondo, dalla sua vicinanza all'origine prima. La patria di questa abitazione storica è la vicinanza dell'essere. In questa vicinanza, e non altrove, potrà aver luogo anche la decisione se e come Dio e gli dèi son venuti a mancare e resta la notte, se e come già albeggia il nuovo giorno del sacro, se e come col sorgere del sacro possano cominciare di nuovo a farsi vedere Dio e gli dèi. Ma il sacro, che è soltanto lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta assicura la dimensione per gli dèi e per Dio, il sacro può mostrarsi, poi, solo se prima, e in lunga preparazione, l'essere stesso è venuto a tralucere, ed è sperimentato nella sua verità. Soltanto così può cominciare un superamento di quel trovarsi senza patria, in cui non soltanto gli uomini, ma l'essenza dell'uomo sta vagando".⁸⁵

Questo è, per sommi capi, il pensiero di Heidegger sull'umanesimo. Nella *Lettera* egli ha compiuto sulle concezioni umanistiche tradizionali la stessa opera di destrutturazione, di nullificazione, che già aveva compiuto sulla filosofia. Per lui la visione che gli umanesimi metafisici hanno dell'uomo è insufficiente, anzi dannosa per cui va totalmente smantellata. Ma se egli pensa contro l'umanesimo tradizionale è perché questo non pone abbastanza in alto l'*humanitas* dell'uomo. Tuttavia Heidegger non dice in che modo una nuova esperienza dell'essenza umana possa essere fatta: egli semplicemente ne dimostra la necessità e dà come unica e generica indicazione che spetta all'"Occidente" la realizzazione di essa. Ma tocca all'essere e non all'uomo aprirsi nei modi che gli sono propri: su di essi l'uomo non può intervenire; egli può soltanto prepararsi nel silenzio alla rivelazione dell'essere.

⁸³ Ibid., pag. 113.

⁸⁴ Ibid., pagg. 97-98.

⁸⁵ Ibid., pagg. 107-108.

5. L'ANTIUMANESIMO FILOSOFICO

5.1. Lo strutturalismo e C. Lévi-Strauss

Una delle correnti di pensiero che più decisamente si collocano in una posizione antiumanista è lo strutturalismo. A questa tendenza filosofica, sviluppatasi negli anni sessanta soprattutto in Francia, non è possibile attribuire né le caratteristiche di una Scuola né quelle di un movimento unificato: si tratta piuttosto, come è stato osservato, di uno “stile di pensiero” che sembra accomunare personalità molto diverse tra loro, attive in campi –anche assai distanti– delle scienze umane, quali l’antropologia (C. Lévi-Strauss), la critica letteraria (R. Barthes), la psicoanalisi freudiana (J. Lacan), la ricerca storiografica (M. Foucault), o appartenenti a correnti filosofiche specifiche come il marxismo (L. Althusser).

Questo gruppo eterogeneo di studiosi condivide un generale atteggiamento di rifiuto verso le idee di soggettivismo, storicismo ed umanesimo, che sono al centro delle interpretazioni della fenomenologia e dell’esistenzialismo sviluppate negli anni del dopoguerra da J.-P. Sartre e da M. Merleau-Ponty, e allora dominanti sulla scena filosofica francese. Utilizzando un approccio opposto a quello seguito da questi ultimi, gli strutturalisti tendono a studiare l’essere umano dal di fuori, come un qualunque fenomeno naturale, “come si studiano le formiche” (secondo quanto dirà Lévi-Strauss) e non dal di dentro come una coscienza. Con questo approccio, che ricalca i procedimenti delle scienze fisiche, essi cercano di mettere a punto delle strategie di indagine capaci di portare alla luce delle relazioni sistematiche e costanti nel comportamento umano individuale o collettivo, alle quali danno il nome di *strutture*. Non si tratta di relazioni evidenti, superficiali, ma profonde ed in gran parte non percepite coscientemente, che limitano e costringono l’azione umana. Ovunque venga diretta, l’indagine strutturalista tende a fare emergere l’inconscio e i condizionamenti piuttosto che la coscienza o la libertà umana.

Bisogna precisare, tuttavia, che il concetto di struttura ed il metodo ad esso inerente non giungono allo strutturalismo direttamente dalle scienze logico-matematiche né dalla psicologia (la scuola della “Gestalt”) in cui erano da tempo operanti, ma per una via del tutto diversa, e cioè dalla linguistica. Si è detto a questo proposito che lo strutturalismo nasce da una esorbitazione, da un “eccesso” delle teorie del linguaggio.⁸⁶ Ed in effetti, un punto di riferimento comune a tutti i diversi sviluppi dello strutturalismo è sempre stata l’opera di Ferdinand de Saussure, quel *Corso di linguistica generale* (1915), che oltre a costituire un contributo decisivo alla fondazione della linguistica moderna, inaugura l’uso del “metodo strutturale” nel campo dei fenomeni linguistici.

C’è poi da aggiungere che le radici dello strutturalismo, soprattutto per quanto riguarda le teorie estetiche e letterarie, vanno anche cercate in quella vasta e variegata tendenza, apparsa in Russia al tempo della Rivoluzione, che attraversa tutto il pensiero e l’arte europea del primo Novecento e alla quale è stato dato il nome di Formalismo. Questo termine, o più precisamente quello di “metodo formale”, appare per la prima volta nelle teorie estetiche dei Futuristi Russi, i quali proclamavano la necessità di rivoluzionare, insieme alla società, la letteratura e le arti. Queste sono degli strumenti che hanno lo scopo di defamiliarizzare il pensiero, di distruggere lo strato delle normali e banali abitudini percettive, grazie all’utilizzo di oggetti strani e immotivati, di artifici tecnici, e privilegiando l’aspetto formale sul contenuto.⁸⁷

⁸⁶ P. Anderson: *In the tracks of historical materialism*, London 1983, pag. 40.

⁸⁷ J. G. Melquior: *From Prague to Paris. A critique of structuralist and post-structuralist thought*, London 1986, capitolo II.

Al linguista russo R. Jakobson spetta un importante ruolo di raccordo tra le varie componenti storiche dello strutturalismo e nell'opera di trasmissione del metodo interpretativo strutturale dalla linguistica alle altre scienze umane. In effetti, in Jakobson si intrecciano i vari fili di sviluppo dello strutturalismo: partito dall'esperienza del formalismo russo, di cui propagò le teorie estetiche, sviluppò le idee di Saussure prima nel Circolo linguistico di Praga, di cui fu uno dei fondatori, e quindi nei suoi anni americani. Fu proprio in America, a New York, dove era riparato per sfuggire alla guerra, che Lévi-Strauss venne in diretto contatto con lo strutturalismo linguistico grazie all'amicizia con Jakobson.

Passiamo ora ad esaminare gli aspetti fondamentali della teoria di Saussure; questo ci permetterà anche di comprendere perché essa abbia avuto tanta importanza nello sviluppo dello strutturalismo.

Per Saussure il linguaggio, che è una facoltà comune a tutti, non può essere inteso semplicemente come la somma degli atti del parlare (già effettuati o futuri) che gli individui compiono per comunicare tra loro. La distinzione fondamentale nel linguaggio è quella tra *langue* e *parole*. La *langue* "è un sistema di segni che esprimono delle idee"⁸⁸ ed "è la parte sociale del linguaggio, esterna all'individuo che da solo non può né crearla né modificarla; essa esiste solo in virtù di una sorta di contratto individuale stretto tra i membri di una comunità".⁸⁹ *Parole* è invece un singolo atto di comunicazione verbale compiuto da un individuo per esprimere un pensiero personale. Il primo concetto indica quindi il sistema di regole che sono alla base dei singoli atti del parlare e che esiste indipendentemente dal soggetto parlante essendo condiviso da tutta una comunità. Senza la conoscenza di questo sistema di regole, che l'individuo fa suo attraverso l'apprendimento, nessun atto del parlare è possibile. La linguistica, per Saussure, va intesa fondamentalmente come studio della *langue* ed in questo senso costituisce solo un ramo di una disciplina più generale, una scienza dei segni, o semiologia, di cui egli auspica lo sviluppo.

Una seconda distinzione fondamentale operata da Saussure è quella tra *significante* e *significato* in un segno linguistico. Ma che cosa si intende per "segno linguistico"? In una prima analisi Saussure lo definisce come l'unione tra un concetto ed una "immagine acustica" (cioè un suono inteso non in senso strettamente fisico, materiale, ma nella dimensione della percezione auditiva).⁹⁰ Quindi egli propone, per evitare possibili ambiguità, di chiamare il primo termine *significato* ed il secondo *significante*. Ma il punto chiave che emerge dall'analisi di Saussure è questo: il legame che unisce i due componenti di un segno linguistico è arbitrario, tant'è vero che lo stesso concetto, per esempio quello di "sorella" risulta legato a immagini acustiche differenti nelle varie lingue (sister, soeur, ecc.). Dunque, non esiste alcuna ragione apparente per cui una data immagine acustica sia unita ad un certo concetto: un'altra risulterebbe altrettanto adeguata. Questo non significa che il parlante possa liberamente modificare l'associazione tra i due termini in una certa lingua: se lo fa la comunicazione può risultare compromessa. Infatti, l'associazione, anche se arbitraria, è socialmente data in un certo momento storico. È evidente che il linguaggio cambia con il tempo, ma per una comunità linguistica ciò che conta è la sua situazione presente che è appunto quella che permette la comunicazione.

Ma c'è di più. Una data lingua non solo produce un insieme distinto di significanti, dividendo ed organizzando lo spettro sonoro in una maniera che è insieme arbitraria e specifica; essa attua allo stesso modo nello spettro delle possibilità concettuali: una lingua possiede una sua maniera, altrettanto arbitraria e specifica, di dividere ed organizzare il mondo in concetti e categorie, cioè di

⁸⁸ F. de Saussure: *Cours de linguistique générale*. Edition critique préparé par T. de Mauro. Paris, 1972, pag. 33.

⁸⁹ *Ibid.*, pag. 31.

⁹⁰ *Ibid.*, pag. 98.

creare i significati. Anche questo si può facilmente provare considerando che certi termini, espressioni o costruzioni di una lingua non possono essere tradotti facilmente in un'altra proprio perché i significati non sono sovrapponibili, corrispondendo ad articolazioni diverse del piano concettuale. Quindi i significati non esistono in sé, non costituiscono delle entità fisse, valide per tutte le lingue, che poi ciascuna lingua veicola con significanti differenti. Ma i significati ed i significanti, proprio per il fatto di essere delle divisioni arbitrarie di un continuum (concettuale in un caso, sonoro nell'altro), possono essere definiti solo dalle loro relazioni, dal sistema di reciproche differenze, ciascuno essendo ciò che tutti gli altri non sono. Chiariamo questo punto usando un esempio fornito dallo stesso Saussure⁹¹: l'espresso Ginevra-Parigi delle 8.25 è lo stesso treno tutti i giorni nonostante che i suoi componenti materiali possano essere sempre diversi. In effetti, la locomotiva, i vagoni e il personale possono cambiare di giorno in giorno. Ciò che dà identità al treno in questione è la sua posizione nel sistema dei treni che l'orario ferroviario descrive. Ciò che conta è che possa essere distinto da tutti gli altri treni. Ecco come Saussure espone questo punto chiave della sua teoria linguistica, questa *concezione differenziale* dei significanti e dei significati: "Ciò che è importante in una parola non è il suono in sé, ma le differenze foniche che permettono di distinguere tale parola da tutte le altre, perché sono esse che portano il significato".⁹² "...[I concetti] sono puramente differenziali, definiti non positivamente dal loro contenuto, ma negativamente da tutti gli altri termini del sistema. La loro caratteristica più esatta è di essere ciò che gli altri non sono".⁹³

C'è ancora da considerare un'ultima distinzione fondamentale operata da Saussure: quella tra *sincronia* e *diacronia*. È esperienza comune che il linguaggio cambi di continuo: i segni linguistici non sono statici ma si trasformano incessantemente. Questo fatto è di immediata verifica per quanto riguarda i significanti, ma vale altrettanto per i significati: per esempio, "silly" in inglese aveva il significato positivo di "pio", "buono" fino al sedicesimo secolo durante il quale cominciò a significare "innocente", "indifeso". La parola ha continuato a mutare di significato fino al momento attuale in cui è diventata equivalente a "stupido". Il linguaggio può allora essere studiato, secondo Saussure, in una dimensione *diacronica*, cioè storica, seguendo i mutamenti dei segni linguistici, oppure in un suo particolare e momentaneo arrangiamento storico, cioè nella sua dimensione *sincronica*. Solo questa è rilevante per coloro che usano il linguaggio e solo questa permette di determinarne il sistema di relazioni interne, di regole (*langue*). Di qui la priorità accordata da Saussure all'analisi sincronica in linguistica.

Sono queste, in estrema sintesi, le idee fondamentali (e maggiormente innovative) che emergono dal *Corso* di Saussure. A questo punto c'è da ricordare che il *Corso* non fu pubblicato dal Saussure stesso, ma che esso apparve postumo nel 1915, come una sorta di "ricostruzione" del pensiero del Maestro curata dagli allievi sulla base di appunti presi durante le lezioni. C'è anche da dire che nel *Corso* non appare mai il termine "struttura" ma il termine "sistema" con il quale Saussure assegna al linguaggio, come abbiamo visto, la condizione di un tutto solidale, le cui parti sono interconnesse e interdipendenti. Per struttura in genere si intendono le modalità di organizzazione di un sistema sulla base del rango, del ruolo, dei rapporti, ecc. delle sue parti. Ed in questo senso fu usata nel successivo strutturalismo linguistico: il termine compare per la prima volta nel Circolo linguistico di Praga dove si parla di "struttura del sistema linguistico".

Da quanto abbiamo detto risulta che il linguaggio, nell'analisi di Saussure, possiede alcune singolari proprietà: da un lato è composto da segni del tutto arbitrari, dall'altro presenta una rigida struttura impersonale, esterna e antecedente all'individuo, che non può né crearla né trasformarla. Questa

⁹¹ Ibid., pag. 151.

⁹² Ibid., pag. 163.

⁹³ Ibid., pag. 162.

struttura funziona come una sorta di “a priori sociale”: pur non essendo percepita coscientemente, essa esercita un’influenza fondamentale su coloro che l’apprendono e la usano, in quanto determina in grande misura la qualità e l’ampiezza del loro orizzonte conoscitivo. Infatti, si assimila il linguaggio prima di essere in grado di “pensare da sé”, anzi, tale apprendimento costituisce proprio la base perché ciò avvenga. Certo, in seguito si possono privilegiare certi contenuti e rigettarne altri, ma non si può facilmente cambiare il sistema di associazioni tra significanti e significati stabilito socialmente e che l’apprendimento ha depositato nella memoria di ciascuno. Detto in un altro modo: si pensa sempre all’interno di un linguaggio ed il linguaggio è già una forma interpretativa della realtà. Questo approccio restringe al massimo lo spazio per un soggetto che costruisca coscientemente la propria esperienza e la esprima liberamente nel linguaggio. Anzi, da esso sembra derivare che non esiste un momento percettivo distinto da un momento ad esso successivo in cui la percezione viene articolata coscientemente nel linguaggio: sembra esistere un unico momento di percezione-interpretazione che in grande misura elude il “soggetto”.

Tutto questo permette di comprendere il generale atteggiamento anti-soggettivista e anti-umanista che gli strutturalisti trarranno dal paradigma linguistico di Saussure. Inoltre, il privilegio accordato all’analisi sincronica, che fa emergere le strutture, trasforma la storia in una serie di “quadri” senza connessione, in cui, pur cambiando lo sfondo, compaiono sempre degli esseri umani sottomessi a condizionamenti inconsci. Quello che ne risulta è quindi una *storia senza soggetto*.

Lévi-Strauss, che può essere considerato il “padre” dello strutturalismo, non era un linguista ma un antropologo, formatosi nella tradizione della sociologia francese di E. Durkheim e di M. Mauss. Dopo l’incontro con Jakobson, l’approccio usato dallo strutturalismo linguistico diventa per lui uno strumento privilegiato per indagare nel profondo i fenomeni socio-culturali, che sono l’oggetto dell’antropologia, con lo scopo ultimo di determinare quelle *costanti universali* delle società umane che Durkheim cercava. Adottando il metodo dello strutturalismo linguistico, Lévi-Strauss si propone di ridurre l’antropologia ad una semiotica, cioè di studiare le culture umane come strutture di linguaggi verbali e non verbali.⁹⁴

In effetti, l’antropologia fa emergere dallo studio di una cultura una serie di sistemi, quello della parentela, quello dei riti matrimoniali, quello del cibo, quello dei miti, ecc. Ciascuno di essi costituisce un insieme di processi che permettono un tipo specifico di comunicazione, per cui possono essere trattati come dei linguaggi che operano a diversi livelli della vita sociale, ciascuno con un proprio sistema di segni. Il loro insieme strutturato costituisce la totalità della cultura che può essere pertanto considerata come una sorta di linguaggio globale.

Così, analizzando i complessi sistemi di divisione in clan totemici delle tribù cosiddette primitive, Lévi-Strauss individua in essi proprio una forma di comunicazione, un linguaggio. Tali sistemi ad un occhio “moderno” appaiono assurdi, appunto primitivi nel senso di confusi, ingenui, privi di razionalità. Eppure, quando un uomo primitivo divide l’Universo secondo le caratteristiche del proprio clan, includendovi certi animali, piante o stelle, sta costruendo un sistema di divisioni tra sé e gli altri membri della tribù che permettono l’esistenza della tribù stessa come un insieme articolato e non indistinto⁹⁵, sta costruendo un sistema di comunicazione sociale, che è poi quello che tiene unita la tribù. Ma c’è di più: questa operazione non è affatto “primitiva”, ma altamente sofisticata, nel senso che egli mette insieme delle cose che *non vanno insieme nell’esperienza*

⁹⁴ C. Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, Paris 1958; English translation: *Structural anthropology* by C. Jakobson, New York 1963, Vol. I, capitoli III e IV.

⁹⁵ C. Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, Paris 1962; English translation: *The savage mind*, London (Weidenfeld and Nicholson) 1966, pag. 107-108.

perceptiva, e questo è proprio il fondamento di tutti i segni e dell'operazione stessa di significazione.

Allo stesso modo, quando si identifica con l'animale totemico, l'uomo primitivo non si "percepisce" come animale, come un etnologo ingenuo può credere, ma si "interpreta" come animale di un tipo specifico: diventa cioè un segno per se stesso e per gli altri membri della tribù ed entra così nel "discorso" della sua società.

Il selvaggio organizza il proprio mondo mentale in un modo che Lévi-Strauss definisce "analogico", dato che utilizza per costruire i propri segni gli oggetti naturali che ha intorno, un po' come farebbe un *bricoleur*, che crea o ripara qualcosa con gli scampoli di oggetti che ha a disposizione; in questo senso il suo pensiero è diverso da quello moderno, o logico, che invece inventa segni artificiali e li sovrappone alla natura (alla maniera di un *ingegnere*). Tuttavia, il pensiero selvaggio non è meno astratto del pensiero moderno ed è altrettanto lontano di questo da un mondo di puri dati sensoriali. In questo senso, lo studio dei complessi sistemi di parentela nelle società primitive è molto illustrativo. Dice, a questo proposito Lévi-Strauss: "Un sistema di parentela non consiste nei legami obiettivi di discendenza o consanguineità tra individui. Esso esiste solo nella coscienza umana; è un sistema arbitrario di rappresentazione, non lo sviluppo spontaneo di una situazione reale".⁹⁶

La differenza tra noi moderni ed i "primitivi" non consiste allora, per Lévi-Strauss in una diversa capacità mentale, ma in una diversa area di applicazione della comune energia mentale. La mente primitiva è esattamente la stessa mente moderna, della quale svela il funzionamento profondo: entrambe costruiscono le proprie realtà e le proiettano sopra qualunque mondo reale esse si trovino intorno, anche se questa operazione in entrambi i casi non è cosciente. In breve, ciò che emerge è la *funzione simbolica*, strutturante, della mente umana che è sempre presente ovunque, in qualunque società, anche se con modalità diverse.

D'altra parte, la forma analogica di pensiero, tipica del totemismo, non è certo ristretta ai popoli primitivi; la si può trovare ovunque: in un moderno club sportivo, per esempio, dove i giocatori si chiamano con nomi di animali, per indicare certe proprie caratteristiche o temperamenti e distinguersi così dagli altri. Solamente essa non viene più avvertita, o semplicemente risulta "strana", e questo fenomeno inizia quando gli esseri umani cessano di cooperare analogicamente con la natura e sono solo interessati ad agire logicamente su di essa.

Lévi-Strauss è un critico severo ed amaro dell'uomo e della società moderna, che egli definisce "un cataclisma mostruoso" che minaccia d'inghiottire l'intero pianeta, e in questo senso anticipa molti temi dei successivi movimenti ecologici. Per lui, il cosiddetto "progresso" è stato possibile solo a prezzo della violenza, la schiavitù, il colonialismo, la distruzione della natura. Ma c'è di più: esso è solo una illusione etnocentrica della nostra civiltà, è un *mito*. E in quanto mito ha lo stesso valore di arbitarietà e la stessa funzione di "verità sociale" di quelli prodotti dal pensiero primitivo.

Il progresso non esiste anche perché non esiste la storia come successione obiettiva di eventi. La storia non è che un sistema di segni, i quali sono per definizione ingiustificati e determinati da altre realtà non storiche. Infatti, le espressioni storiche (cioè i modi in cui la storia viene raccontata), proprio come il linguaggio, il totemismo e i miti, scelgono le loro unità significanti da una matrice terminologica pre-esistente, che in questo caso è costituita dai "fatti storici". Ma la scelta, l'organizzazione e quindi l'interpretazione dei "fatti storici", in breve i significati di cui vengono caricati, sono arbitrari, determinati da una proiezione della nostra situazione presente. Ci si interessa ad un certo periodo storico, per esempio la Rivoluzione Francese, perché si crede che essa fornisca

⁹⁶ C. Lévi-Strauss: *Structural anthropology*, citato, Vol.I, pag. 50.

un modello interpretativo e una condotta per il presente. La storia, in sé, non fornisce alcun significato né presenta alcun progresso: essa è un catalogo di fatti, un metodo, che può essere adoperato in modi diversi.

È chiaro che il pensiero di Lévi-Strauss non poteva non entrare in rotta di collisione con quello di Sartre, del quale costituisce l'antitesi quasi perfetta. Sartre, con la *Critica della ragione dialettica* (1960) aveva tentato una sintesi tra l'umanesimo esistenzialista ed il marxismo. Per lui sono gli uomini che costruiscono la storia e questa ha una sua intellegibilità. Anzi, il pensiero di Sartre, in quanto umanesimo, tende a mostrare che il significato, la continuità e lo scopo attribuite all'azione umana collettiva sono componenti intrinseci della comprensione storica. La storia, quindi, non può essere ridotta ad un fenomeno semplicemente naturale, biologico.⁹⁷

Il seguente brano, tratto dall'ultimo capitolo de *Il pensiero selvaggio*, che è in gran parte dedicato alla confutazione della *Critica della ragione dialettica*, mostra quale valore Lévi-Strauss attribuisca allo storicismo e all'umanesimo di Sartre: «Dobbiamo solo riconoscere che la storia è un metodo che non ha un oggetto preciso che le corrisponda per respingere l'equivalenza tra la nozione di storia e la nozione di umanità che alcuni hanno cercato di contrabbandarci con lo scopo inconfessato di fare della storicità l'ultimo rifugio di un umanesimo trascendentale: come se l'uomo potesse riacquistare l'illusione della libertà sul piano del "noi" semplicemente rinunciando agli "io" che sono ovviamente privi di consistenza».⁹⁸

Per Lévi-Strauss, proprio come non esiste un soggetto individuale (ricordiamo che aveva definito un *enfant gatè* l'"io" della tradizione fenomenologica), così non esiste un soggetto collettivo, l'umanità, che crea la storia e dà una continuità cosciente agli accadimenti. Alla base dell'idea moderna di storicità, con la quale si cerca di contrabbandare l'idea di libertà umana e quindi di umanesimo, sta il fatto che noi viviamo in una società "calda" (come egli la chiama), cioè una società che produce costantemente, attraverso una dialettica interna, il cambiamento sociale e quindi continue tensioni e conflitti. È una società che funziona come una macchina termodinamica, che crea un alto livello di ordine al prezzo di un grande consumo di energia e di disuguaglianze interne, una macchina, cioè che genera entropia, ovvero un disordine globale maggiore dell'ordine interno. Al contrario, le società primitive sono "fredde", perché cercano di limitare il cambiamento, di evitare la storia. E lo fanno mantenendo un basso standard di vita –e quindi preservando l'ambiente–, cercando di controllare la crescita demografica e basando il potere sul consenso.⁹⁹

A questo punto emerge chiaramente uno dei vari paradossi della filosofia di Lévi-Strauss, che i suoi molti critici non hanno mancato di sottolineare¹⁰⁰: avendo dato un giudizio tanto aspro e negativo della società industriale, ci si attenderebbe un ripudio della scienza o, più in generale dello "sguardo scientifico" che oggettivizza la natura, che la trasforma in cosa. Infatti, lo sviluppo della nostra "società entropica" è andato di pari passo con quello della scienza e della tecnologia. Ma Lévi-Strauss, al contrario, colloca la propria ricerca proprio nell'ambito delle scienze naturali, anzi la inquadra nel più rigoroso e globale scientismo materialistico. Ecco come si esprime in un passo divenuto famoso: "...Io credo che lo scopo ultimo delle scienze umane non sia quello di costituire, ma quello di dissolvere l'uomo. Il valore fondamentale dell'antropologia sta nel fatto che essa rappresenta il primo passo in una procedura che ne implica altri. L'analisi etnografica cerca di arrivare alle invarianti al di sotto della diversità empirica delle società umane... Tuttavia non è

⁹⁷ Confronta: K. Soper: *Humanism and anti-humanism* (Hutchinson Publishing Group) 1986, capitolo V.

⁹⁸ C. Lévi-Strauss: *The savage mind*, citato, pag. 262.

⁹⁹ C. Lévi-Strauss: *Structural Anthropology*, citato, Vol. II, capitolo I.

¹⁰⁰ J. G. Melquior: *From Prague to Paris*, citato pagg. 68-74.

sufficiente riassorbire le umanità particolari all'interno di una umanità generale. Questa prima impresa apre la strada ad altre... che incombono sulle scienze naturali esatte: la reintegrazione della cultura nella natura e finalmente della vita all'interno dell'insieme delle sue condizioni chimico-fisiche".¹⁰¹

In ultima riduzione, per Lévi-Strauss, i diversi tipi di società umane derivano semplicemente da diversi arrangiamenti degli elementi strutturali della mente umana, i quali sono riconducibili a dei funzionamenti biochimici e biofisici. Questo perché la mente umana non è altro che un attributo del cervello umano e costituisce un *sistema chiuso*: come un caleidoscopio, dove movimenti successivi producono continui giochi di forme e di colori, a partire però da pochi, semplici elementi.

È evidente che questo naturalismo ed anti-umanesimo radicali si prestano ad obiezioni e contestazioni a molti livelli. Le più immediate riguardano la posizione e il ruolo dell'osservatore. Innanzi tutto, lo studio degli "uomini-formiche" è pur sempre portato avanti da un essere umano. Quindi, come ha scritto il fenomenologo M. Dufrenne: "In qualunque elemento si muova, il pensiero dell'uomo sempre incontra il faticoso compito di riportare il pensiero al pensatore; qualunque cosa si dica dell'uomo, è sempre un uomo che la dice..."¹⁰²

C'è poi il punto chiave del valore che può essere assegnato a interpretazioni delle strutture culturali dei popoli primitivi effettuate da una mente moderna, la quale per definizione possiede un diverso arrangiamento inconscio rispetto a ciò che interpreta. Lévi-Strauss ha riconosciuto che le sue interpretazioni dei miti primitivi costituiscono una sorta di traduzione dal codice semantico del "pensiero selvaggio" ad un codice moderno, ed in questo senso sono, esse stesse, necessariamente *mitiche*. Ma se le cose stanno così, ha osservato il filosofo post-strutturalista J. Derrida, non si vede perché uno dovrebbe prenderle sul serio.

5.2. Michel Foucault

Michel Foucault, di cui esamineremo le idee fondamentali soprattutto per quanto riguarda la sua visione dell'uomo e la sua critica dell'umanesimo, ha sempre sostenuto di non essere uno strutturalista. Anzi, per lui tale denominazione non indica nulla dato che mette insieme delle personalità che hanno ben poco in comune.¹⁰³ Quando descrive la sua formazione e il clima generale in cui il suo pensiero si è andato costituendo, Foucault si vede appartenere a quella generazione che, nei primi anni cinquanta, già non si riconosceva più nell'esistenzialismo di Sartre e Merleau-Ponty e nella loro insistenza sui problemi del "senso". La sua generazione, dopo i lavori di Lévi-Strauss sulle società e di Lacan sull'inconscio, valuta la problematica esistenzialista superficiale e vana. Ciò su cui vale la pena indagare è il "sistema". Ecco, nelle parole di Foucault, quali ne sono le ragioni: "In tutte le epoche, il modo di riflettere della gente, il modo di scrivere, di giudicare, di parlare (incluso nelle conversazioni di strada e negli scritti più quotidiani) e perfino il modo in cui le persone sperimentano le cose, le reazioni della loro sensibilità, insomma tutta la loro condotta è retta da una struttura teorica, da un sistema che cambia con il tempo e le società, ma che è presente in tutti i tempi e in tutte le società".¹⁰⁴

¹⁰¹ C. Lévi-Strauss: *The savage mind*, citato, pag. 247.

¹⁰² M. Dufrenne: *La philosophie du néo-positivisme*. In: *Esprit*, 35: 360, Maggio 1967, pag. 783.

¹⁰³ Intervista a Jean-Pierre El Kabbach. *La quinzaine littéraire*, N° 48, Marzo 1968. In: *Michel Foucault: Saber y verdad*, Madrid 1995, pagg. 42-43.

¹⁰⁴ Intervista a Madelaine Chapsal. *La quinzaine littéraire*, N° 5, Maggio 1966. In: *Michel Foucault: Saber y verdad*, citato, pag. 33.

Non esiste un pensiero veramente libero: sempre «si pensa all'interno di un pensiero anonimo e costrittore, che è quello di un'epoca e di un linguaggio... Il compito della filosofia attuale... è quello di portare alla luce questo pensiero... questo sfondo sul quale il nostro pensiero "libero" emerge e scintilla per un istante».¹⁰⁵

Ed ecco come Foucault descrive gli aspetti fondamentali della sua problematica. Lo scopo di tutta la sua opera è: «...cercare di trovare nella storia delle scienze, delle conoscenze e del sapere umano, qualcosa che si potrebbe chiamare il loro "inconscio"... Se si vuole, l'ipotesi di lavoro globale è questa: la storia delle conoscenze non obbedisce semplicemente all'idea di progresso della ragione; non è la coscienza umana o la ragione umana che detiene le leggi della sua storia. Al di sotto di ciò che la scienza conosce di se stessa esiste qualcosa che essa non conosce; e la sua storia, il suo divenire, i suoi episodi, i suoi accidenti obbediscono ad un certo numero di leggi e di determinazioni. Sono precisamente queste leggi e determinazioni ciò che io ho cercato di portare alla luce. Ho cercato di sviscerare un campo autonomo, che è quello dell'inconscio della scienza, l'inconscio del sapere che possiede le proprie regole proprio come l'inconscio dell'individuo umano ha anch'esso le sue regole e le sue determinazioni».¹⁰⁶

Inoltre, per Foucault, uno degli ostacoli più gravi che il pensiero attuale si trova di fronte è l'idea di "umanesimo". Per questo, uno dei compiti principali della sua opera è quello di sgombrare il campo filosofico da tale idea. Ecco come egli si esprime: "Le scoperte di Lévi-Strauss, Lacan, Dumezil... cancellano non solo l'immagine tradizionale che si aveva dell'uomo ma anche, a mio giudizio, tendono tutte a rendere inutile per la ricerca e per il pensiero l'idea stessa di uomo. L'eredità più grave che abbiamo ricevuto dal secolo XIX –e della quale è ora di sbarazzarci– è l'umanesimo".¹⁰⁷

Foucault, che era stato uno studente brillantissimo e contava su una formazione sia filosofica che psicologica, inizia la sua carriera con un'opera profondamente originale, *Storia della follia nell'età classica*¹⁰⁸, pubblicata nel 1961. Nel libro, Foucault traccia una storia della follia in Occidente, che parte dal Rinascimento, e attraverso l'Età della Ragione ("l'età classica") arriva al diciannovesimo secolo, cioè fino alla fondazione della psichiatria come "scienza". Foucault rovescia la normale e ottimistica interpretazione che presenta la psichiatria come una disciplina in continua evoluzione e crescita; al contrario, il libro costituisce una sorta di contro-storia di questa disciplina. Infatti, la follia vi emerge come un concetto storicamente cangiante, mobile, che assume forme addirittura contraddittorie, e che in genere dipende dall'insieme delle credenze che caratterizzano un'epoca. Così, nel Rinascimento, durante il quale i pazzi sono spesso lasciati liberi, la follia in qualche modo "parla" ai sani di un altro mondo dove la ragione non giunge, oppure, come nella coppia re-buffone (il folle, fool), sfida la ragione mostrandone la follia e presentandole le sue ragioni. Invece, nella successiva età del razionalismo, la follia è separata dalla ragione e diventa la non-ragione: i pazzi vengono confinati in luoghi chiusi insieme ai poveri, i vagabondi, i criminali, cioè insieme a tutti coloro che non avevano un'attività lavorativa e potevano costituire una minaccia per la società. Questo gruppo eterogeneo è accomunato dal fatto di deviare dal comportamento all'epoca considerato conforme alla ragione. Alla fine del XVIII secolo inizia la fase moderna, con la riforma che isola i pazzi dai loro compagni di sventura, e porta alla nascita del manicomio come luogo di confinamento e trattamento medico. Da questo momento, il pazzo diventa un oggetto dello studio e della pratica psichiatrica, cioè di un sapere che si costituisce grazie a tali attività. La follia diventa

¹⁰⁵ Ibid., pagg. 33-34.

¹⁰⁶ Intervista a Jean-Pierre El Kabbach, opera citata, pag. 43.

¹⁰⁷ Intervista a Madelaine Chapsal, opera citata, pag. 34.

¹⁰⁸ M. Foucault: *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique, Paris 1961*. English translation (abridged): *Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason* by R. Howard, New York 1965.

“malattia mentale” e “parla” ormai il discorso medico, nel senso che il pazzo è tacitato e per lui parlano le diverse interpretazioni, tra loro conflittive, incessantemente costruite dagli psichiatri. Ma la follia, cacciata a forza nel manicomio, grida nella società moderna attraverso l’arte, che è ormai il suo unico “luogo” di espressione, sfidando e relativizzando la normalità borghese: grida con le voci di Sade, Hoelderlin, Van Gogh, Nietzsche...

Nonostante le buone accoglienze ricevute sia in ambienti accademici sia tra le correnti dell’anti-psichiatria, il libro non ebbe grande risonanza. Lo stesso vale per il successivo, di impianto simile, *Nascita della clinica*. Fu con la pubblicazione de *Le parole e le cose*¹⁰⁹ nel 1966, che Foucault conobbe un grande successo anche tra il pubblico non specialistico, successo che lo proiettò al centro della scena filosofica francese.

In questo libro, che in inglese fu tradotto, per suggerimento dello stesso autore, *The order of things* (L’ordine delle cose), Foucault si propone di studiare i codici culturali fondamentali che in Occidente hanno determinato l’ordinamento dell’esperienza umana. Come abbiamo visto, per Foucault, l’attività conoscitiva in qualunque periodo storico non è libera, ma si sviluppa all’interno di certi canali già tracciati, di certe forme di conoscenza già date, che sono nello stesso tempo anonime, inconscie e ineludibili. Egli chiama queste forme *episteme* (la parola, di origine platonica, è normalmente usata in filosofia nel significato di “conoscenza vera”, “scienza”). Le episteme costituiscono degli “a priori sociali”, che ritagliano, nella totalità dell’esperienza possibile, uno spazio conoscitivo specifico, e determinano sia i modi di essere di ciò che è conosciuto in quello spazio, sia i criteri secondo cui si costruisce un discorso “vero”.

Un’episteme è ineludibile perché, come dice Foucault, qualunque ordinamento delle cose o dei concetti, “qualunque similitudine o distinzione, anche per una percezione completamente non addestrata, è sempre il risultato di una precisa operazione e dell’applicazione di un criterio preliminare”.¹¹⁰

In questo contesto, non ha evidentemente senso chiedersi se un’episteme sia vera o falsa, o quale sia il suo valore razionale. Un’episteme determina essa stessa ciò che può essere detto e le modalità secondo cui si costruiscono le verità riconosciute in una data epoca. Essa è il fondamento dei discorsi, la griglia concettuale che ne permette o ne esclude l’esistenza; è il *non-pensato* attraverso cui si modella e articola la conoscenza e il sapere.

L’indagine de *Le parole e le cose* copre all’incirca lo stesso periodo della *Storia della follia*, dal Rinascimento alla fine del secolo scorso. Le differenti episteme vengono individuate attraverso lo studio dei diversi arrangiamenti storici di tre “empiricità”, ovvero di tre aree fondamentali del sapere empirico che sono il linguaggio, l’economia e la vita. Questo perché, secondo Foucault, le conoscenze umane si sono sempre occupate, in un modo o nell’altro, di parole, di beni materiali e di esseri viventi. *Le parole e le cose* non sono però una storia in senso classico, bensì una “archeologia”, anzi, come chiarisce il sottotitolo, una *archeologia delle scienze umane*. Con questi termini, Foucault intende una ricerca, che partendo dal presente porti alla luce, come in uno scavo, ciò che sta sotto quell’insieme di conoscenze che è attualmente denominato “scienze umane”: *in primis*, la psicologia, la sociologia, la critica letteraria, la storiografia e quindi le contro-scienze, come egli le chiama, e cioè l’etnologia, la psicoanalisi e la linguistica. Ma questa ricerca non ha lo

¹⁰⁹ M. Foucault: *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966. English translation: *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences* by A. Sheridan, New York 1970.

¹¹⁰ M. Foucault: *The Order of Things*, citato, pag. xx.

scopo di ricostruire la storia del loro sviluppo, bensì di permettere una diagnosi sul loro status conoscitivo presente, cioè sulle loro capacità, validità e limiti in quanto scienze dell'uomo.

Foucault non discute i loro contenuti né le loro teorie attuali così come un archeologo non si cura della superficie su cui scava. La diagnosi sul loro stato presente è possibile solo ricostruendo l'episteme che ha costituito la loro condizione di esistenza e che pertanto ha permesso la loro apparizione e le loro specifiche articolazioni. L'archeologia, come metodo, cerca di isolare i diversi strati orizzontali all'interno dei quali le tre "empiricità" fondamentali appaiono con arrangiamenti differenti. Quindi, dai diversi modi in cui in Occidente, negli ultimi quattro-cinque secoli, si è parlato del linguaggio, dei beni materiali e della vita è possibile ricostruire le differenti episteme. Quella da cui sono sorte le scienze umane emergerà, in questo scavo, come uno strato specifico, distinto da quelli sottostanti. Con il concetto di archeologia, Foucault mostra di seguire, per quanto riguarda la storia, sia la lezione di Lévi-Strauss, sia soprattutto quella di Nietzsche: è dal presente che egli parte coscientemente per chiarire il presente. La storia è solo un archivio di cui l'archeologia, attraverso un'analisi sincronica dei reperti, mostra la discontinuità, i diversi strati di deposito; essa non individua "soggetti storici" né si pronuncia sul perché e sul come si sia passati da uno strato all'altro. Ma a differenza di Lévi-Strauss, Foucault non cerca strutture invariante, piuttosto, come il Nietzsche della *Genealogia della morale*, mostra l'essenziale fluidità di tutti i significati sociali e la loro incessante reinterpretazione.

Foucault identifica tre diverse episteme nel periodo da lui indagato e tra di esse, due momenti di cesura netta.

La prima episteme è quella del Rinascimento, che è caratterizzata dalla *somiglianza*. Per l'uomo del Rinascimento, tutti gli esseri sono avvolti da una fitta rete di somiglianze e corrispondenze. Ciascuno rimanda ad un altro a cui è legato da invisibili fili, da sottili analogie. Quello dell'uomo del Rinascimento è un pensiero che non separa ma lega tra loro le cose, che ordina il mondo usando come metafora suprema il corpo umano dove tutto è collegato. Il linguaggio nel Rinascimento, è, come dice Foucault, la "prosa del mondo". I suoi segni non sono arbitrari ma rimandano all'essenza stessa delle cose: tra significante e significato c'è un legame necessario, una somiglianza di qualche sorta, che è compito dello studioso scoprire. La conoscenza è fondamentalmente interpretazione, esegesi, del gran libro del mondo che Dio ha scritto per gli uomini, è ricerca dei segni, delle *segnature*, cioè delle tracce che la mano di Dio ha lasciato, come una firma, nella natura.

Verso la metà del secolo XVII, improvvisamente, questa episteme collassò. Il carattere generale della nuova è dato dalla *rappresentazione*, parola con cui Foucault indica la razionalità astratta, che divide ed individua: "L'attività della mente... non consisterà più nel *tirare le cose insieme*, nel mettersi alla ricerca di qualunque cosa possa rivelare una qualche sorta di parentela, di attrazione, di una natura segretamente comune tra di esse, ma, al contrario, nel *discriminare*, cioè nello stabilire le loro identità... In questo senso la discriminazione impone, nella comparazione, la ricerca primaria e fondamentale della differenza..."¹¹¹

Le cose, in tutti i campi, sono misurate, ordinate, tabulate, poste in serie, in griglie, in strutture. La conoscenza è spazializzata e tutte le "scienze" sono scienze dell'ordine, sono delle tassonomie, delle nomenclature, delle classificazioni, sul modello della Botanica di Linneo. L'analisi, in tutti i campi, sostituisce l'analogia. Nel linguaggio, il legame di somiglianza, la congiunzione, tra significato e significante scompare: il rapporto tra i due diventa semplicemente convenzionale ma, nello stesso tempo, viene inteso come chiaro e univoco. Le parole e le cose appartengono a due

¹¹¹ Ibid., pag. 55.

ordini paralleli. È la stessa natura della coscienza umana, così come è stata creata da Dio, che permette questa relazione trasparente tra cosa e pensiero della cosa, tra cosa e parola.

Di nuovo, questa episteme scompare repentinamente alla fine del secolo XVIII. Inizia allora l'epoca propriamente moderna, la cui episteme è caratterizzata dalla *storicità* e dall'apparizione, come dice Foucault, dell'*uomo*.

Nella "tavola", che è la metafora dell'episteme dell'età del razionalismo, entrano improvvisamente il tempo e la storia. Per esempio, gli organismi viventi, posti l'uno accanto all'altro nelle classificazioni, mostrano, con le loro somiglianze e differenze strutturali, di essere adiacenti non nello spazio astratto della serialità, ma in una *successione temporale*. La loro vicinanza parla ora di una trasformazione, di un'evoluzione, di passaggi e legami tra identità non più stabili. Nel linguaggio si scopre la stratificazione di significati continuamente depositati dalla storia: la parola non è più un'entità definita e chiara che rimanda in modo trasparente ad un concetto o ad una cosa del mondo, ma una costruzione ambigua, carica di significati acquisiti e perduti. Così la filologia rimpiazza la grammatica come centro di interesse. Nell'economia, lo studio degli scambi dei beni passa in secondo piano rispetto a quello della produzione. In tutti i campi, il pensiero moderno vede e riconosce il dinamismo, la trasformazione. Il nuovo ordinamento delle cose avviene ormai sulla base della storicità. Ma c'è di più: per Foucault tutte le categorie del pensiero moderno sono fondamentalmente *antropologiche* e questa è la caratteristica più specifica della nuova episteme.

Nell'età moderna, chiarisce Foucault, la "rappresentazione" non scompare, ma, con l'introduzione delle categorie dinamiche, essa risulta in qualche modo diminuita, perde la sua trasparenza, non potendo, per la sua staticità, dar conto del divenire. Inoltre viene meno la fede in un Dio che garantisca che la natura della coscienza umana è tale da permettere una conoscenza chiara e vera del mondo. Come conseguenza, la "rappresentazione" non costituisce più il terreno comune per tutte le conoscenze, essa non è più il *pensiero* ma diventa *un modo di pensare*. Sorge allora il problema di fondare in qualche modo la conoscenza, e proprio a questo compito, secondo Foucault, si dedica tutta la filosofia moderna da Kant a Husserl. La filosofia moderna, quindi, non è altro che epistemologia oppure ricerca del "senso". Se prima Dio e la trasparenza della "rappresentazione" fornivano un fondamento infinito per la conoscenza, ora questa deve essere fondata su un essere finito, l'*uomo*. Questo essere, però, mostra una dualità insormontabile in quanto è "...un individuo che vive, parla e lavora in accordo con le leggi di un'economia, di una filologia, di una biologia, ma che anche, per una sorta di interna torsione e sovrapposizione, ha acquistato il diritto, proprio attraverso un'interazione di queste stesse leggi, di conoscerle e di sottoporle ad una chiarificazione totale"¹¹²; o, come si dice sinteticamente in un altro passaggio: "...un essere la cui natura è ... quella di conoscere la natura e, di conseguenza, se stesso come un essere naturale".¹¹³

In altre parole, l'essere umano che emerge dal crollo dell'episteme razionalistica è da un lato un essere naturale e finito, soggetto a tutta una serie di limitazioni e determinazioni che le "scienze" dell'economia, della biologia e della linguistica mostrano con le loro leggi. È un essere che parla un linguaggio non suo, nel quale si sono sedimentate le parole di infinite generazioni, che entra in un mondo della produzione già organizzato e dotato di proprie regole interne, che ha un corpo soggetto a tutte le leggi chimiche e fisiche... È un essere che nasce in una società con un'organizzazione e dei valori già dati, che è soggetto ad una serie di meccanismi e determinismi nel suo stesso processo conoscitivo, o che è addirittura marcato da una non-trasparenza originaria, da un inconscio, cioè da un "altro" dentro di sé che non potrà mai essere assorbito in quel sé, come le nuove scienze umane della psicologia, della sociologia, della psicoanalisi più avanti mostreranno.

¹¹² Ibid., pag. 310.

¹¹³ Ibid., pag. 310.

Ma questo stesso essere, limitato e finito, è anche il soggetto di tali conoscenze. E inoltre, pur essendo colui nel quale devono essere stabilite empiricamente tali conoscenze, è allo stesso tempo colui che deve possedere in sé il loro fondamento perché la ricerca stessa abbia un senso. In questa circolarità si muovono le scienze umane e tutta la filosofia dell'episteme moderna.

Ed è proprio questo doppio ruolo di *oggetto della conoscenza* e di *soggetto del conoscere* (descritto dettagliatamente da Foucault nella sezione intitolata *L'uomo e i suoi doppi*) che ha creato tutte le antinomie e le contraddizioni della filosofia moderna e che l'ha finalmente cacciata in un vicolo cieco. È tempo allora di svegliarsi da questo "sonno antropologico" dice Foucault parafrasando Kant e il suo "sonno dogmatico". È tempo per il pensiero di liberarsi di questo tipo di umanesimo.

È nel senso che abbiamo descritto che per Foucault l'*uomo* nasce solo all'inizio del secolo scorso. Col termine *uomo* egli dunque intende questa costruzione intellettualistica e circolare, questa immagine doppia, la quale però, per chi pensa all'interno dell'episteme moderna, è semplicemente l'uomo.

Ma quella strana figura è potuta nascere, dice Foucault richiamandosi a Nietzsche, solo con la morte, anzi coll'assassinio di Dio, del quale, a poco a poco, ha cercato di assorbire tutti gli attributi. E questo è stato anche l'atto da cui sono sorte le scienze umane. Ecco come Foucault racconta la parabola dell'*uomo*, la sua apparizione e la sua prossima fine: "Inventare le scienze umane era in apparenza fare dell'uomo l'oggetto di un sapere possibile. Significava costituirlo in oggetto di conoscenza. Ma, in questo stesso secolo XIX, la speranza, il sogno, giravano intorno a quello che era il grande mito escatologico dell'epoca: fare in modo che questa conoscenza dell'uomo avesse l'effetto che l'uomo potesse essere liberato dalle sue alienazioni, liberato da tutte le determinazioni che non controllava; che potesse, grazie alla conoscenza che aveva di se stesso, trasformarsi per la prima volta in signore e detentore di se stesso. In altre parole, l'uomo diventava oggetto di conoscenza perché l'uomo stesso potesse diventare il soggetto della propria libertà e della propria esistenza.

Ma ciò che accadde, e in questo senso si può dire che l'uomo nacque nel secolo XIX, è che, nella misura in cui queste ricerche si portavano avanti sopra di lui in quanto oggetto possibile del sapere ... questo famoso uomo, questa natura umana o questa essenza umana, ciò che è proprio dell'uomo, tutto questo non si scoprì mai. Quando si analizzarono, per esempio, i fenomeni della pazzia e della nevrosi, ciò che si scoprì fu un inconscio ... che in realtà non aveva niente a che vedere con ciò che ci si poteva aspettare dall'essenza umana, dalla libertà o dall'esistenza umana ... Lo stesso è successo con il linguaggio... Che si è trovato? Si sono trovate strutture ... ma l'uomo nella sua libertà, nella sua esistenza, di nuovo è scomparso".¹¹⁴

"Questa sparizione dell'uomo nel momento preciso in cui se ne cercavano le radici non significa che le scienze umane spariranno. Io non ho mai detto questo, ma che le scienze umane si svilupperanno ora in un orizzonte che non risulta chiuso o definito dall'umanesimo. L'uomo scompare dalla filosofia non tanto come oggetto di sapere quanto come soggetto di libertà e di esistenza, giacché l'uomo soggetto, l'uomo soggetto della propria coscienza e della propria libertà non è altro che un'immagine correlativa di Dio. L'uomo del secolo XIX è Dio incarnato nell'umanità. Si produce una specie di teologizzazione dell'uomo, un ritorno di Dio in terra che ha trasformato l'uomo del secolo XIX in una specie di teologizzazione di se stesso... È stato Nietzsche che, denunciando la morte di Dio, ha denunciato nello stesso tempo questo uomo divinizzato su cui il secolo XIX non ha mai cessato di sognare. E quando Nietzsche annuncia la venuta del superuomo, ciò che sta annunciando non è la prossima venuta di un uomo che assomiglierà ancora

¹¹⁴ Intervista a Jean-Pierre El Kabbach, opera citata, pagg. 40-41.

di più a un Dio che a un uomo, ciò che annuncia in realtà è la venuta di un uomo che non avrà più nulla a che fare con quel Dio di cui incarna l'immagine".¹¹⁵

Allora, per Foucault l'atto con cui Dio è stato ucciso annuncia anche la morte del suo assassino: "...siccome egli ha ucciso Dio, è lui stesso che deve rispondere della propria finitezza; ma siccome è nella morte di Dio che egli parla, pensa, esiste, il suo stesso assassino è destinato a morire; nuovi dèi, gli stessi dèi, stanno già gonfiando l'oceano futuro; l'uomo scomparirà".¹¹⁶

Se l'*uomo* non è una costante del pensiero umano, ma una creazione recente, sorta all'interno di una particolare episteme della cultura europea, esso verrà cancellato come "una faccia tracciata nella sabbia sulla riva del mare"¹¹⁷ quando questa episteme, come le altre che l'hanno preceduta, crollerà. Foucault, alla fine de *Le parole e le cose* sembra presentire che questo momento non è lontano, che una sorta di terremoto sta per distruggere i vecchi arrangiamenti del pensare, aprendo la strada ad un pensiero nuovo.

Queste sono le idee fondamentali di Foucault sull'uomo e sull'umanesimo, così come appaiono nei testi citati, tutti anteriori al Maggio '68. Dopo *Le parole e le cose*, e soprattutto dopo quell'evento chiave, la ricerca del filosofo si muove sempre più nel segno di Nietzsche, verso una *genealogia* di quell'intreccio di rapporti che esistono tra *sapere* e *potere* in vari livelli e in diversi recessi della società. Mentre ne *Le parole e le cose* l'analisi delle "pratiche discorsive", cioè dei modi di servirsi delle parole, prescinde dall'occasione del loro uso, dal soggetto parlante, da coloro a cui sono dirette e dai rispettivi ruoli sociali, questi aspetti –e quindi il problema del potere– diventano centrali nelle opere successive.

Per Foucault il potere non è concentrato in un "luogo" specifico, nello Stato, come credono i comunisti: il potere è onnipervasivo. Nelle varie istituzioni sociali, esso è legato ad un sapere specifico insieme al quale si è andato storicamente costituendo. Il potere-sapere dispone di tecniche e strategie disciplinarie, costruttive e non solamente repressive, attraverso cui viene riprodotto e interiorizzato, cioè trasformato in azioni che l'individuo finisce per credere libere. Il "soggetto" diventa allora un prodotto della dominazione e uno strumento del potere. Il potere, dunque, non solo reprime, ma forma, addestra, costruisce: oggetti, strutture organizzative, rituali di verità, ed individui "disciplinati". Le tecniche disciplinarie sono comuni all'Occidente capitalista e all'Oriente comunista e non scompaiono nel passaggio del potere da una classe ad un'altra, da un gruppo politico ad un altro.

Questa indagine sul potere-sapere, che in realtà era iniziata con la *Storia della follia*, trova il suo punto più alto in *Sorvegliare e punire*, una genealogia delle pratiche carcerarie, che dalla prigione si estende agli altri luoghi di "reclusione" e disciplina costruiti dalla società borghese: la scuola, la fabbrica, l'ospedale. È questo forse il libro più maturo e fecondo di Foucault. Quando la morte lo colse in quella maniera così tragica, nel 1984, il filosofo era impegnato al completamento di un'ampia *Storia della sessualità*, intesa come una genealogia della psicoanalisi.

¹¹⁵ Ibid., pagg. 41-42.

¹¹⁶ M. Foucault: *The Order of Things*, citato, pag. 385.

¹¹⁷ Ibid., pag. 387.

6. GLI ULTIMI ANNI

Agli inizi degli anni ottanta, tra le diverse correnti umaniste regnava la più grande confusione.

Innanzitutto c'è da dire che l'esistenzialismo sartriano, nonostante la grande influenza esercitata in campo filosofico e letterario, non era riuscito a dar vita ad una corrente politica capace di trasformarsi in un vero partito di massa. Heidegger, come abbiamo visto, dopo aver negato ogni valore alle forme conosciute di umanesimo, che aveva ridotto tutte al livello di espressioni metafisiche, invitava al silenzio ed alla preparazione alla "nuova alba dell'Essere". L'umanesimo teocentrico, poi, si dibatteva tra spinte di segno opposto per le ambiguità e i paradossi delle sue formulazioni, secondo cui viene chiamato "umanesimo" una dottrina al cui centro sta Dio e non l'uomo, la libertà umana viene inquadrata all'interno di una interpretazione intellettualistica e dogmatica del divino, e l'impegno sociale risulta subordinato all'approvazione di una struttura gerarchica e autoritaria come quella della Chiesa.

Vale pure la pena di ricordare il tentativo, portato avanti da autori come W. Luypen, di presentare la fenomenologia come un umanesimo, anche se, come apparve subito chiaro, l'interesse di una simile operazione stava piuttosto nell'aprire nuovi orizzonti all'umanesimo cristiano.¹¹⁸ In ogni modo tentativi di questo tipo ebbero vita breve e si esaurirono prima degli anni ottanta. Per quanto riguarda l'umanesimo marxista, infine, dopo alcuni tentativi di operare una distinzione tra "umanesimo borghese" e "umanesimo proletario", i vertici burocratici del Partito Comunista Francese e di numerosi altri partiti finirono per adottare la posizione sostenuta da Althusser.

Fu così che la parola *umanesimo*, dopo aver vagato per gli ambienti più diversi, finì per confondersi con un generico atteggiamento di "preoccupazione per la vita umana", assillata dai problemi posti dall'organizzazione sociale, dallo sviluppo incontrollato della tecnologia e dalla ricerca del *sensu*.

Certo, non si può ignorare il lavoro portato avanti, sia pure in un ambito specialistico, dalla "Terza Scuola di Psicoterapia di Vienna" di Viktor Frankl. Questi aveva raccolto l'insegnamento della fenomenologia e dell'esistenzialismo, e lo aveva applicato con successo alla sua scuola, imprimendole una direzione completamente nuova rispetto alle precedenti scuole psichiatriche di indirizzo determinista. Da parte loro, tali scuole vedevano messi in crisi i fondamenti stessi della loro "scientificità", e questo in misura tanto maggiore quanto meno riuscivano a staccarsi dai loro miti di origine.

Ecco come Frankl si esprime in *Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanesimo*: «La logoterapia in nessun caso invalida le serie e legittime scoperte di questi grandi pionieri come Freud, Adler, Pavlov, Watson o Skinner. Nell'ambito delle rispettive dimensioni, ciascuna di queste scuole ha la sua parola da dire. Ma l'effettiva importanza ed il reale valore di esse diventa evidente soltanto se noi le collochiamo nell'ambito di una dimensione più alta, più comprensiva, nell'ambito, cioè, della dimensione umana. In questo ambito, non v'è dubbio, l'uomo non può essere più considerato come una creatura il cui fondamentale interesse è quello di soddisfare delle pulsioni, di gratificare degli istinti, oppure, entro certi limiti, di riconciliare tra loro l'id, l'io e il super-io, né la realtà umana può essere intesa semplicemente come il risultato di processi di condizionamento o di riflessi condizionati. In questo ambito, invece, l'uomo si rivela come un essere alla ricerca di un significato –una ricerca questa la cui vanificazione sembra spiegare molti dei mali del nostro tempo.

¹¹⁸ W. Luypen: *De Fenomenologie is een Humanisme*, Amsterdam 1966.

Come può, dunque, uno psicoterapeuta, che rifiuti *a priori* di prestare orecchio all'“inascoltato grido per un significato della vita”, affrontare la nevrosi di massa del giorno d'oggi?»¹¹⁹

E più avanti Frankl afferma: “...La qualità autotrascendente della realtà umana si riflette a sua volta nella qualità *intenzionale* dei fenomeni umani, come hanno messo in evidenza Franz Brentano e Edmund Husserl. I fenomeni umani si riferiscono e si dirigono ad *oggetti intenzionali*. La ragione e il senso costituiscono oggetti di questa indole. Sono il *logos* al quale la psiche tende. Se la psicologia vuole meritare il suo nome, dovrà riconoscere entrambe le metà che compongono il suo nome, sia il *logos* che la *psich*”.¹²⁰

C'è anche da ricordare l'apporto chiarificatore e pieno di freschezza di un pensatore come M. Buber, che pur di formazione occidentale, affonda le proprie radici culturali nell'ebraismo.

Intanto l'umanesimo era in qualche modo penetrato anche in aree lontane dalla tradizione culturale occidentale, mostrando la capacità di dinamizzare delle società che fino a poco tempo prima erano rimaste estranee al dibattito sulle idee universali. Uno dei casi più interessanti è offerto dal presidente dello Zambia, K. Kaunda. Questi aveva instaurato nel suo paese un governo forte dopo la vittoria della rivoluzione anti-colonialista. Il passaggio di Kaunda da un umanesimo puramente declamatorio alla messa in pratica di un umanesimo coerente ebbe tutte le caratteristiche di una “conversione” vera e propria¹²¹: da un giorno all'altro abolì il partito unico che aveva sostenuto il suo regime dittatoriale, restituì la libertà ai suoi nemici politici, fece svolgere le elezioni che erano state invano richieste per ben venticinque anni, fu sconfitto dal voto popolare, abbandonò il potere... in un succedersi di atti di libertà che risultarono inesplicabili per la burocrazia consolidatasi sotto il suo regime. E tutto questo mentre dava un contributo sostanziale alla causa della liberazione etnica e politica del Sudafrica e di altri paesi della regione.

Nella seconda metà degli anni ottanta, il marxismo antiumanista di Althusser era ormai in netta decadenza. E lo stesso filosofo incorse in quel tragico incidente che qualcuno ha definito un “suicidio” simbolico e che qualche altro ha accostato alla pazzia “metafisica”¹²² di Hoelderlin e Nietzsche.

Ma intanto la Perestroika avanzava a grandi passi; lasciando senza fiato l'*Occidente* e, naturalmente, i burocrati dei partiti comunisti dentro e fuori l'Unione Sovietica. L'interpretazione ufficiale dei fenomeni sociali e delle aspirazioni della società socialista era radicalmente cambiata. Nella *Relazione del Segretario Generale del PCUS* al plenum del Comitato Centrale, riunito il 27 gennaio 1987 a Mosca, si dice: “La nostra morale, il nostro modo di vivere vengono messi alla prova: è in gioco la loro capacità di sviluppare ed arricchire i valori della democrazia socialista, della giustizia sociale e dell'Umanesimo... Il lavoro che si sta facendo è, per la sua essenza

¹¹⁹ V. Frankl: *The Unheard Cry for Meaning*, New York 1978. Tradotto in italiano con il titolo *Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanesimo*, da G. Pessa, Roma 1983, pagg. 18-19.

¹²⁰ Ibid., pag. 53 (traduzione modificata).

¹²¹ “Our revolution is a Humanist revolution. We have decided to wage a struggle against imperialism, neo-colonialism, fascism and racism on the one hand; and hunger, poverty, ignorance, disease, crime and exploitation of man by man on the other. This is what our revolution is all about. Remember that the most important thing to this nation is Man. Man you, Man me and Man the other fellow. Everything we say and do revolves around Man. Without him there can be no Zambia, there can be no nation. That is why we believe in Humanism. That is why we say Man is the centre of all activities”. Lusaka, 20 Novembre 1980.

¹²² Il termine è di K. Jaspers.

rivoluzionaria, per la sua audacia e per il suo orientamento umanista in campo sociale, la continuazione della grande opera iniziata dal nostro Partito Leninista nel 1917".¹²³

Non si trattava soltanto di una professione puramente teorica di umanesimo. Nella pratica, il clima di partecipazione, di democrazia diretta e di sfiducia verso il monopolio statale mostravano a chiare lettere che si era in presenza di una reale tendenza umanista, alla quale il cosiddetto "giovane Marx" avrebbe aderito senza esitazione.

Non c'è dubbio che si stava verificando un cambiamento generale di mentalità e che si stavano tentando nuovi approcci teorici. In questo senso, un libro come *Man, Science, Humanism: a new synthesis* di L. Frolov¹²⁴ mostra quanto si fosse ampliata la visione degli ideologi e degli scienziati sovietici negli anni immediatamente precedenti la Perestroika. All'inizio della seconda metà degli anni ottanta, alcuni movimenti cercarono di riprendere il cammino smarrito dopo il Maggio '68. Ma questo effimero revival era in realtà dovuto ad un fatto piuttosto semplice: la generazione, che era stata –prematamente– protagonista degli avvenimenti di quel periodo, si stava inserendo nella gestione del potere, stava arrivando, per età, ad occupare posizioni di comando in campo economico, politico, culturale, ecc. Di qui la grande nostalgia per il "decennio straordinario". Intanto cominciava ad imporsi, sull'onda di diverse manifestazioni culturali e politiche, un nuovo "ritorno alla natura": sono gli anni in cui le correnti ecologiste –le cui prime apparizioni risalgono al decennio precedente– mostrano di esercitare un'influenza sempre più profonda.

Ma è nel Movimento Umanista che si manifesta con chiarezza l'influenza di una nuova concezione teorica, conosciuta con il nome di "Nuovo Umanesimo". Il Movimento Umanista comincia a svilupparsi agli inizi degli anni ottanta attraverso organizzazioni sociali, culturali e politiche di vario tipo, riproponendo numerose tematiche proprie della fenomenologia e delle diverse correnti esistenzialiste, tematiche che vengono però rielaborate in modo originale grazie alla prospettiva offerta dal pensiero di Silo.

¹²³ Mikhail Gorbachov: Rapporto pubblicato con il titolo: *Una revolucìon en la URSS*, Anteo, Buenos Aires 1987, pag. 151 (Trad. dell'autore).

¹²⁴ Progress Publishers, Mosca 1986.

L'UMANESIMO UNIVERSALISTA

1. IL NUOVO UMANESIMO

«Silo¹²⁵ afferma che l'essere umano, prima di porsi il problema della sua origine o del suo destino, si trova in una situazione vitale determinata, situazione che non ha scelto. Fin dalla nascita si trova immerso in un mondo che è non solo naturale ma anche sociale, sottoposto ad aggressioni fisiche e mentali che vive come dolore e sofferenza.¹²⁶ E le risposte che dà a tali fattori aggressivi costituiscono dei tentativi di eliminare il dolore e la sofferenza. Ma a differenza delle altre specie, quella umana è capace di ampliare le possibilità del proprio corpo grazie alla produzione e utilizzazione di strumenti, di "protesi" (etimologicamente da *pros* = davanti e *thesis* = posizione). Nel suo agire contro ciò che gli arreca dolore, l'essere umano produce oggetti ed elabora segni che vengono assimilati dalla società e trasmessi di generazione in generazione. Questa produzione di oggetti e segni determina l'organizzazione della società e, in un processo di continua retro-alimentazione, la società a sua volta determina l'organizzazione della produzione. Non è come nel mondo degli insetti, dove l'esperienza è trasmessa per via genetica. Si tratta di un mondo sociale che modifica lo stato naturale e animale dell'essere umano. Ed è questo il mondo in cui ciascun essere umano nasce: un mondo naturale, di cui il corpo è parte, ed un mondo non naturale, ma sociale e storico, cioè un mondo di produzione (di oggetti, di segni) nettamente umano. Un mondo umano, in cui tutto ciò che è prodotto risulta dotato di significati, di intenzioni, di finalità. E l'intenzione fondamentale è, in ultima istanza, vincere il dolore e la sofferenza.

Grazie alla capacità, che gli è caratteristica, di ampliare il proprio orizzonte temporale, l'essere umano può differire le risposte agli stimoli, scegliere tra situazioni diverse e pianificare il proprio futuro. Ed è proprio questa libertà che gli permette di negare se stesso –di negare aspetti del proprio corpo o di negarsi completamente come nel suicidio– o di negare gli altri. Questa stessa libertà ha permesso ad alcuni di appropriarsi illegittimamente della totalità del sociale, cioè di negare la libertà e l'intenzionalità di altri, riducendoli a protesi, a strumenti delle proprie intenzioni. Qui sta l'essenza della discriminazione, la cui metodologia è la violenza fisica, economica, razziale e religiosa. Ma coloro che hanno limitato l'umanità degli altri hanno necessariamente provocato nuovo dolore e nuova sofferenza. Hanno innescato di nuovo, ma ora in seno alla società, l'antica lotta contro la natura, lotta che si combatte contro altri esseri umani trasformati in oggetti naturali. Non si tratta di una lotta tra forze meccaniche. Non si tratta del riflesso di condizioni naturali. È una lotta tra intenzioni umane. Ed è proprio questo che ci permette di parlare di oppressori e di oppressi, di giusti e di ingiusti, di eroi e di codardi. Ed è solo questo che ci permette di recuperare la soggettività personale e di dare un senso alla solidarietà sociale e all'impegno per la liberazione dei discriminati, siano essi maggioranza o minoranza.

A questo punto, si impone una definizione di essere umano. Non basterà dire che "l'uomo è un animale sociale", perché anche altri animali lo sono. Non sarà neppure sufficiente definirlo come produttore di oggetti, possessore del linguaggio, ecc. Nella concezione siloista "l'uomo è quell'essere storico che trasforma la propria natura attraverso l'attività sociale". Se diamo per valida questa definizione, dovremo accettare il fatto che l'uomo può modificare anche la propria costituzione fisica... ed è esattamente quello che sta succedendo. Ha iniziato questo processo costruendo protesi esterne che oggi sta introducendo nel suo stesso corpo. Sta sostituendo i propri

¹²⁵ Presentazione della conferenza di Silo su *La religiosidad en el mundo actual* (La religiosità nel mondo d'oggi) tenuta dalla Dott.ssa N. Otero nella "Casa Suiza" a Buenos Aires il 6 Giugno 1986. (Trad. dell'autore).

¹²⁶ Riferimento all'opuscolo *Acerca de lo humano* (A proposito dell'umano). In questo scritto Silo analizza la differenza tra la comprensione del fenomeno umano in generale ed il "registro" o "vissuto" (cioè la percezione personale) dell'umanità degli altri. Buenos Aires 1/5/1983.

organi; sta intervenendo sul chimismo del proprio cervello; sta sviluppando la fecondazione in vitro ed ha cominciato a manipolare i propri geni.

Se riconosciamo che qualsiasi essere umano si trova in una situazione vitale data e che questa situazione si determina tanto nel mondo naturale (di cui il corpo è l'aspetto più immediato) quanto nel mondo sociale e storico; se riconosciamo che alcuni, appropriandosi della totalità sociale, hanno creato condizioni di oppressione, se riconosciamo tutto questo, ne ricaviamo un'etica della libertà¹²⁷ ed un grande impegno di lotta non solo contro le condizioni che provocano dolore e sofferenza a ciascuno di noi come individuo, ma anche ad altri. Questo perché l'oppressione di qualunque essere umano è anche la mia oppressione. La sua sofferenza è anche la mia e la mia lotta è una lotta contro la sofferenza e contro ciò che la provoca. Ma all'oppressore non basta incatenare il corpo. Gli è necessario fare di più: appropriarsi di tutte le libertà e di tutti i significati, cioè appropriarsi della soggettività. È per questo che le idee, i pensieri e i sentimenti devono essere *reificati* dal Sistema. Le idee "pericolose" o "sospette" debbono essere isolate, bloccate e infine distrutte, come se si trattasse di germi contaminanti. Se le cose stanno così, l'essere umano è costretto a lottare anche per la propria soggettività ed ha il diritto ad interrogarsi sul senso della propria vita e a praticare e propagandare pubblicamente le sue idee e la sua religiosità –o irreligiosità. E qualunque pretesto che impedisca l'esercizio, la ricerca, la manifestazione o lo sviluppo della soggettività –che li impedisca o li freni– è inequivocabilmente marcato dal segno dell'oppressione esercitata dai nemici dell'umanità...»

In *Contributi al pensiero*¹²⁸ Silo espone compiutamente le basi teoriche della sua concezione, ma è in *Lettere ai miei amici* che il Nuovo Umanesimo si esprime con tutto il vigore di un manifesto.¹²⁹ È ben noto che già nel 1933 era stato pubblicato lo *Humanist Manifesto* ispirato da Dewey, e nel 1974 lo *Humanist Manifesto II*, in cui è visibile l'influenza delle idee di Lamont e che fu sottoscritto, tra gli altri, da Sakharov. Forse è proprio per marcare la distanza dal naturalismo che pervade il primo e dal social-liberalismo del secondo, che Silo dà al suo scritto il titolo di *Documento del Movimento Umanista*. Ecco di seguito l'introduzione del *Documento*¹³⁰:

“Gli umanisti sono donne e uomini di questo secolo, di quest'epoca. Ritrovano nell'Umanesimo storico le proprie radici e si ispirano agli apporti di diverse culture, non solo di quelle che in questo momento occupano una posizione centrale. Sono, inoltre, uomini e donne che si lasciano alle spalle questo secolo e questo millennio e che si lanciano verso un mondo nuovo.

Gli umanisti sentono di avere dietro di sé una storia molto lunga e davanti a sé un futuro ancora più ampio. Pensano all'avvenire mentre lottano per superare la crisi generale del presente. Sono ottimisti, credono nella libertà e nel progresso sociale.

Gli umanisti sono internazionalisti, aspirano ad una nazione umana universale. Hanno una visione globale del mondo ma portano avanti la loro attività negli ambiti in cui vivono. Non desiderano un mondo uniforme bensì multiforme: multiforme nelle etnie, nelle lingue e nei costumi; multiforme nei luoghi, nelle regioni; multiforme nelle idee e nelle aspirazioni; multiforme nelle credenze, nell'ateismo e nella religiosità; multiforme nel lavoro; multiforme nella creatività.

¹²⁷ Riferimento alla conferenza di Silo, tenuta in occasione della presentazione de *El paisaje interno* (Il paesaggio interno), Editorial Bruguera, nella VIII Fiera Internazionale del Libro a Buenos Aires il 10 Aprile 1982, e pubblicata dalle Edizioni del Centro de Investigaciones Literarias di Madrid il 10 Gennaio 1983, con il titolo di *En torno a El Paisaje interno* (Su Il paesaggio interno), pag. 45.

¹²⁸ (NdR) Silo: *Contributi al pensiero*, Edizioni Multimage, Firenze 1997.

¹²⁹ Silo: *Lettere ai miei amici*, Multi Image, Milano 1994, pag.132.

¹³⁰ Il *Documento* si articola nei seguenti punti: 1. Il capitale mondiale; 2. Democrazia formale e democrazia reale; 3. La posizione umanista; 4. Dall'umanesimo ingenuo all'umanesimo cosciente; 5. Il campo anti-umanista; 6. I fronti di azione umanista.

Gli umanisti non vogliono padroni; non vogliono dirigenti né capi, e non si sentono rappresentanti o capi di alcuno. Gli umanisti non vogliono uno Stato centralizzato né uno Stato parallelo che lo rimpiazzì. Gli umanisti non vogliono eserciti polizieschi né bande armate che ne prendano il posto. Ma tra le aspirazioni degli umanisti e la realtà di oggi si è alzato un muro. È ormai giunto il momento di abbattere questo muro. Per farlo, però, è necessaria l'unione di tutti gli umanisti del mondo”.

In una delle sue conferenze più recenti, Silo¹³¹ caratterizza l'umanesimo come un *atteggiamento ed una prospettiva di fronte alla vita*, negando che esso sia mai stato una filosofia. Anzi, secondo questo autore, la confusione di cui sono preda sia i difensori che i detrattori dell'umanesimo deriva proprio dal fatto che tutta la questione è stata mal posta, per cui deve essere formulata daccapo in modo nuovo. Oltre a questo, Silo nega che l'umanesimo storico, italiano ed europeo, sia l'unico depositario di quell'*atteggiamento* che è invece storicamente documentabile in altre culture e paesi. Esaminiamo alcune delle sue idee su questo punto:

«Sarà opportuno rendere espliciti i nostri interessi per questi temi perché, al non farlo, qualcuno potrebbe pensare che siamo motivati dalla semplice curiosità storica o da una qualche moda culturale. L'umanesimo ha per noi il merito speciale di essere non solo storia ma anche progetto per un mondo futuro e strumento attuale d'azione. Ci interessa un umanesimo che contribuisca al miglioramento della vita, che crei un fronte contro la discriminazione, il fanatismo, lo sfruttamento e la violenza. In un mondo che corre verso la globalizzazione e che mostra i sintomi dello scontro tra culture, etnie e regioni, deve esistere un umanesimo universalista, plurale, basato sulla convergenza. In un mondo in cui i paesi, le istituzioni e i rapporti umani tendono a destrutturarsi, deve esistere un umanesimo capace di stimolare la ricomposizione delle forze sociali. In un mondo che ha smarrito il senso e la direzione della vita deve esistere un umanesimo capace di creare una nuova atmosfera di riflessione grazie alla quale venga meno l'opposizione irriducibile tra il personale e il sociale o tra il sociale e il personale. Ci interessa un umanesimo creativo, non un umanesimo ripetitivo; un nuovo umanesimo che abbia chiari i paradossi di quest'epoca ed aspiri a risolverli... Cominciamo da quanto è storicamente riconoscibile [come umanista] in Occidente, lasciando la porta aperta a quanto successo in altre parti del mondo dove l'*atteggiamento umanista* era presente prima della coniazione di termini come “umanesimo”, “umanista” o simili. Per quanto riguarda l'*atteggiamento* di cui sto parlando e che costituisce la posizione comune agli umanisti delle diverse culture, debbo farne risaltare le seguenti caratteristiche: 1. posizione centrale dell'essere umano sia come valore che come preoccupazione; 2. affermazione dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani; 3. riconoscimento delle diversità personali e culturali; 4. tendenza a sviluppare la conoscenza al di là di quanto accettato come verità assoluta; 5. affermazione della libertà di idee e credenze; 6. ripudio della violenza».

Più avanti, Silo passa in rassegna alcuni pregiudizi, il primo dei quali consiste nell'accettare la parola “umanesimo” senza comprendere che essa ebbe poco a che vedere con l'*atteggiamento umanista*: «...in realtà l'*atteggiamento umanista* aveva cominciato a svilupparsi molto prima e può essere rintracciato nei temi trattati dai poeti goliardi e dalle scuole delle cattedrali francesi del XII secolo. Ma la parola “umanista”, che designava un certo tipo di studioso, cominciò ad essere usata in Italia solo nel 1538. Su questo punto rimando alle osservazioni di A. Campana nell'articolo *The origin of the word 'humanist'* pubblicato nel 1946. Dico tutto questo per far risaltare il fatto che i primi umanisti non si riconoscevano sotto tale designazione che invece entrerà in uso molto più tardi. E qui bisognerebbe prendere atto che, secondo gli studi di Walter Rüegg, una parola affine

¹³¹ Silo: *Que entendemos hoy por Humanismo Universalista?* (Che cosa intendiamo oggi con Umanesimo Universalista?) Conferenza pubblicata nell'Annuario 1994 del Centro Mondiale di Studi Umanisti di Mosca. Edizione simultanea in russo e spagnolo (Trad. dell'autore).

come “humanistische”, comincia ad entrare nell’uso nel 1784 mentre “humanismus” inizia a diffondersi a partire dai lavori di Niethammer del 1808. È a metà del secolo passato che il termine “umanesimo” circola in quasi tutte le lingue. Stiamo parlando, pertanto, di designazioni recenti e di interpretazioni di fenomeni che furono vissuti dai loro protagonisti in un modo molto diverso da quello ammesso dalla storiografia o dalla storia della cultura del secolo scorso».

Quindi Silo riprende la questione dell’umanesimo nel momento attuale: «Abbiamo detto che i filosofi dell’esistenza riaprirono il dibattito su un tema che sembrava ormai sepolto. Ma questo dibattito partì dall’ammissione che l’umanesimo fosse una filosofia quando in realtà non si trattò mai di una posizione filosofica ma di una prospettiva e di un atteggiamento di fronte alla vita e alle cose. Se nel dibattito si dette per valida la descrizione propria del XIX secolo, non risulta strano che pensatori come Foucault abbiano accusato l’umanesimo di essere un prodotto tipico di quel secolo. Forse il problema deriva dal fatto che la discussione si basò sulla posizione esistenzialista che formulò la questione in termini filosofici. Osservando queste cose dalla prospettiva attuale ci sembra eccessivo accettare l’interpretazione di un fatto come il fatto stesso, e partendo da essa, attribuire al fatto certe caratteristiche. Althusser, Lévi-Strauss e vari altri strutturalisti hanno fatto aperta professione di anti-umanesimo nelle loro opere, così come altri hanno difeso l’umanesimo come una metafisica o quanto meno come un’antropologia... In realtà l’umanesimo storico occidentale non fu in nessun caso una filosofia, neppure in Pico della Mirandola o in Marsilio Ficino. Il fatto che numerosi filosofi compartissero un atteggiamento umanista non implica che questo fosse una filosofia. D’altra parte, se l’umanesimo del Rinascimento si interessò ai temi della “filosofia morale”, questa preoccupazione deve essere intesa come uno sforzo ulteriore per porre fine alla manipolazione pratica operata in questo campo dalla filosofia scolastica medievale. Partendo dall’errore di interpretare l’umanesimo come una filosofia è facile arrivare a qualunque posizione. Stando così le cose, non sorprende che autori come Lamont abbiano definito il proprio umanesimo come naturalista ed anti-idealista affermando il rifiuto del soprannaturale, l’evoluzionismo radicale, l’inesistenza dell’anima, l’autosufficienza dell’uomo, la libertà della volontà, l’etica intra-mondana, il valore dell’arte e l’umanitarismo. Credo che questi autori abbiano tutto il diritto di caratterizzare così le proprie concezioni, ma mi pare eccessivo sostenere che l’umanesimo storico si sia mosso all’interno di questo orizzonte. D’altra parte penso che la proliferazione di “umanesimi” negli anni recenti sia del tutto legittima, sempre che questi si presentino come forme particolari di umanesimo, senza la pretesa di assolutizzarne l’idea. La discussione filosofica sull’umanesimo storico –ed in più localizzato in una precisa area geografica– è stata mal formulata. Il dibattito comincia solo ora e le obiezioni dell’anti-umanesimo dovranno trovare giustificazione di fronte a quanto il Nuovo Umanesimo universalista propone oggi. Dobbiamo riconoscere che tutta questa discussione ha avuto un tono un po’ provinciale e che è ormai una storia vecchia quella secondo cui l’umanesimo nasce in un unico luogo, può essere discusso solo in quel luogo dal quale viene poi esportato al resto del mondo».

E commenta ironicamente: «...concediamo pure che il copyright, il monopolio della parola “umanesimo”, appartenga ad una certa area geografica. Di fatto abbiamo parlato dell’umanesimo occidentale, europeo e, in una certa misura, ciceroniano. Ma visto che abbiamo sostenuto che l’umanesimo non fu mai una filosofia ma una prospettiva ed un atteggiamento di fronte alla vita, che cosa ci impedisce di estendere la nostra ricerca ad altre regioni del pianeta e riconoscere che tale atteggiamento vi si manifestò in modo simile? Se, al contrario, fissiamo l’umanesimo storico come una filosofia e, per di più come una filosofia specifica dell’Occidente, non solo commettiamo un errore ma finiamo anche per innalzare una barriera insuperabile che impedisce il dialogo con gli atteggiamenti umanisti di tutte le culture della Terra. Se mi permetto di insistere su questo punto è non solo per le conseguenze teoriche che la posizione di cui parlavamo ha avuto, ma anche per le derivazioni negative che essa ha nella pratica immediata».

Che cosa ci ha lasciato in eredità il pregiudizio che sia esistita una filosofia umanista? Silo spiega che: “...nell’umanesimo storico esisteva la profonda credenza che la conoscenza ed il controllo delle

leggi naturali avrebbe portato alla liberazione dell'umanità. Ma oggi abbiamo potuto provare che esiste una manipolazione del sapere, della conoscenza, della scienza e della tecnologia. Che la conoscenza è spesso servita come strumento di dominazione. Il mondo è cambiato e la nostra esperienza è cresciuta. Alcuni hanno creduto che la religiosità abbrutisse la coscienza, e quindi, per imporre paternamente la libertà, si sono scagliati contro le religioni. Oggi emergono violente reazioni religiose che non rispettano la libertà di coscienza. Il mondo è cambiato e la nostra esperienza è cresciuta. Alcuni hanno pensato che qualunque differenza culturale costituisse una divergenza e che quindi bisognasse uniformare i costumi e gli stili di vita. Oggi si manifestano violente reazioni a questi tentativi di uniformazione, ed anzi varie culture cercano di imporre i propri valori senza rispettare la diversità. Il mondo è cambiato e la nostra esperienza è cresciuta. Ed oggi, di fronte a questa tragica scomparsa della ragione, di fronte a sempre nuovi sintomi di neo-irrazionalismo che sembrano sommergerci, si ascoltano ancora gli echi di quel razionalismo primitivo nel quale sono state educate varie generazioni. Molti dicono: 'Avevamo ragione a voler farla finita con le religioni perché, se ci fossimo riusciti, oggi non ci sarebbero lotte religiose; avevamo ragione a cercar di liquidare la diversità perché, se ci fossimo riusciti, ora non si accenderebbero le lotte tra etnie e culture!' Ma i razionalisti di questa schiatta non sono mai riusciti ad imporre il loro culto filosofico unico, né il loro stile di vita unico, né la loro cultura unica, e questo è ciò che conta. E conta soprattutto la discussione per risolvere i drammatici conflitti che si stanno presentando oggi. Quanto tempo ci vorrà ancora per capire che una cultura e i suoi capisaldi intellettuali o comportamentali non sono affatto dei modelli che tutta l'umanità deve seguire? Dico questo perché forse è il momento di riflettere seriamente sul cambiamento del mondo e di noi stessi. È facile pretendere che cambino gli altri: il punto è che gli altri pensano la stessa cosa. Non sarà ora di iniziare a riconoscere l'altro, la diversità del 'tu'? Credo che oggi sia sul tappeto con più urgenza che mai il problema del cambiamento del mondo e che questo cambiamento, per poter essere positivo, sia indissolubilmente legato al cambiamento personale. Dopo tutto, la mia vita ha senso solo se voglio viverla e se posso scegliere le condizioni della mia esistenza e della vita in generale o lottare per esse. L'antagonismo tra l'aspetto personale e quello sociale della vita non ha dato buoni risultati, per cui è da considerare seriamente se non abbia più senso una relazione convergente tra i due termini. L'antagonismo tra le culture non ci porta per la strada giusta, per cui si impone la revisione di un riconoscimento soltanto declamatorio della diversità culturale; e si impone inoltre lo studio di una possibile convergenza delle culture nella direzione di una nazione umana universale".

Silo termina la conferenza con queste parole: "Noi non siamo qui per pontificare su chi sia umanista e su chi non lo sia, ma per presentare la nostra opinione, con tutte le limitazioni del caso, sull'Umanesimo. Ma se qualcuno esigesse da noi una definizione dell'*atteggiamento umanista* nel momento presente, gli risponderemmo con poche parole: 'è un umanista chiunque lotti contro la discriminazione e la violenza e proponga delle vie d'uscita perché la libertà di scelta dell'essere umano possa manifestarsi'".

2. PAROLE FINALI

Nei pochi anni che ci separano dalla conclusione del secondo millennio dell'Occidente forse cominceranno ad apparire i tratti, ancora confusi, di una nuova civiltà che, per la prima volta nella storia, avrà una dimensione planetaria e sarà comune a tutti gli esseri umani. È probabile che in questa situazione storica le idee propugnate dal Nuovo Umanesimo troveranno un campo fertile per svilupparsi. In ogni caso, sembra certo che la nuova civiltà che si profila all'orizzonte si andrà creando tra conflitti e crisi che incideranno profondamente sulla vita di tutti noi. Sarà forse allora che cominceremo ad interrogarci seriamente, come individui particolari o come membri di un'organizzazione umana, sul destino della nostra specie e sul significato delle nostre azioni. Ed è proprio a queste domande che il Nuovo Umanesimo pretende di dar risposta.

IL RAPPORTO TOKAREV

A Silo

INTRODUZIONE

Il lettore ha in mano un libro un po' atipico. Scritto verso l'inizio degli anni ottanta, esso ha circolato in varie lingue, in molti paesi, in "edizioni" che andavano dalle fotocopie di un testo dattiloscritto, a pubblicazioni ad uso interno di quell'insieme di persone che si riconoscono nel "Movimento Umanista". Di recente ci è giunta notizia che a questa prima edizione per il grande pubblico si aggiungerà quella spagnola presso la casa editrice Antares di Madrid.

Un'altra curiosità riguarda l'autore del libro, dato che una di queste vecchie edizioni accenna a Salvatore Puledda come all'estensore materiale di un racconto la cui ideazione sarebbe il prodotto di un lavoro collettivo, del lavoro di un gruppo che attraverso di esso ha cercato di portare avanti una sorta di esperimento...

Ed in effetti, il testo presenta una narrazione abbastanza singolare: sotto la forma del "rapporto" suggerito dal titolo, viene costruita una storia tra il poliziesco e il fantascientifico che mette in dubbio la percezione comune del tempo e richiama alla memoria il "percorso" delle antiche iniziazioni misteriche.

Siano come siano la sua storia ed i suoi autori, questo testo ci intriga, ci affascina, ci inquieta e ci fa sperare in un mondo nuovo, nella migliore tradizione della letteratura umanista.

L'editore Olivier Turquet
Firenze, 1997

PROLOGO

Il Rapporto Tókarev fu pubblicato nel 1981. Quando arrivò nelle mie mani lo lessi tutto di un fiato. Mi sembrò un'opera simpatica, assurda e molto originale. Credo che allora la collocai nel genere di fantapolitica. Successivamente, mi trovai con alcuni conoscenti che avevano sfogliato il libro e, scambiando punti di vista, constatai che suscitava una grande disparità di opinioni. Con queste considerazioni il Rapporto rimase archiviato, almeno per me, fino a migliore occasione.

Nel Dicembre del 1982 visitai Puledda all'Istituto Superiore di Sanità, a Roma. Lui stava lì tra capsule di Petri ed apparecchi di misura dell'inquinamento ambientale. Come al solito abbiamo preso parecchio caffè mentre passavamo in rassegna lo scenario politico mondiale e lo stato delle scienze e della tecnologia. Io sapevo che il mio interlocutore era preoccupato per la crescente corsa agli armamenti e per le conseguenze della ricerca nel campo della genetica. Questo ultimo fatto, quasi lo ossessionava. Era rimasto molto colpito da questo tema dopo il suo passaggio per l'Università della California, nella quale aveva lavorato per un po' di tempo dedicandosi allo studio e alla sperimentazione in quel campo. La conversazione cadde sul suo libro. Mi raccontò che aveva intenzione di pubblicarlo in varie lingue e portarlo nel cinema, ma che a Hollywood l'iniziativa non era progredita perché il protagonista era sovietico invece di nordamericano. Contrariamente, io pensai che l'opera non era stata facile da digerire a causa della sua stravaganza e lontananza rispetto alla sensibilità dell'epoca; che la spesa di produzione sarebbe stata uno sproposito, data la quantità di posti remoti nella quale si sviluppava l'azione e che Cinecittà, essendo più a portata di mano, doveva essere stata esplorata segretamente ma con risultati negativi. Finalmente mi decisi a chiedergli la vera ragione che lo aveva portato a scrivere il Rapporto Tókarev. *È un'opera pacifista ed ognuno fa campagna a modo suo*, mi rispose in modo seccato. A partire da quel momento passammo a parlare di altri argomenti.

Due anni dopo, incontrandoci di nuovo, tornammo a toccare il tema del libro e considerammo la scarsa risonanza che aveva ottenuto. In quel momento il mio amico era più calmo, ormai non si preoccupava di diffondere il suo romanzo. Dopo tutto, lui non aveva esperienza previa nel campo letterario e, sicuramente, aveva sofferto il morbillo dello scrittore principiante che considera con dismisura l'importanza della sua opera. Il Rapporto era stato ideato da una penna brillante, ma più esercitata nella comunicazione scientifica che nei deliri dell'immaginazione. Allora diedi per scontato che l'autore era giunto a conclusioni simili alle mie, abbandonando il progetto di essere un letterato riconosciuto. La conversazione continuò e, all'improvviso, Puledda sfiorò un punto che richiamò la mia attenzione. Secondo lui, la trama di quello che dopo si sarebbe trasformato nel "Rapporto" era stata sviluppata una notte del 1978 da un amico comune. A quanto pare, vari dei presenti quella notte, si erano convinti che il racconto poteva trasformarsi in una storia vera poiché molti dei fatti pronosticati nella conversazione (il cambiamento del potere sovietico verso l'85; la futura svolta esplosiva dell'U.R.S.S.; i tumulti di etnie e nazionalità, la convulsione dell'Est; l'avanzamento del fondamentalismo musulmano, etc.), stavano realmente per accadere. Immediatamente alcuni dei convenuti avevano complottato per produrre un "rapporto di anticipazione". Pensavano che, se le predizioni non erano sbagliate, e avessero fatto arrivare una sorta di memorandum nelle mani di certi circoli sovietici attraverso le ambasciate, avrebbero potuto contribuire a modificare alcuni avvenimenti fatali. Gli sembrava che il disastro nucleare fosse imminente non tanto perché alcune delle dirigenze dei blocchi Est-Ovest si sarebbero decise a prendere l'iniziativa, bensì per la semplice accumulazione di fattori meccanici. Così, sostenevano che la curva statistica di allarmi rossi si sarebbe incrementata fino ad arrivare ad un momento esponenziale. Tutto era iniziato con falsi rilevamenti di missili nemici sugli schermi dei radar delle superpotenze. Al principio i segnali di allerta si verificavano una volta all'anno, ma più avanti gli

errori si ripetevano ogni sei mesi, ogni quattro, ogni tre, etc. Inoltre, era crescente il “rumore” nell’informazione generato dalla proliferazione di satelliti e sottomarini nucleari. In quel modo si sarebbe arrivati ad una situazione di crisi in cui il sistema di attacco sarebbe diventato ingovernabile e ciò poteva accadere verso il 1985. D’altra parte, avevano verificato che l’economia dell’Est mostrava una tendenza al declino aggravata dalla corsa agli armamenti e che ciò avrebbe portato, supponendo che si evitasse l’incidente nucleare, a scegliere fra due alternative: o si esportava il caos, o si prendeva l’iniziativa del disarmo. L’anello più debole risultava l’Unione Sovietica e solamente questa poteva provocare un cambiamento nella catena degli avvenimenti.

Interruppi il racconto di Puledda domandandogli se non avevano pensato, la notte della confabulazione, al fatto che tali possibilità fossero state già considerate dai sovietici... Già cominciava ad infastidirmi l’infantilismo di tutto lo schema perché il tema dell’incidente nucleare era stato commentato perfino dalla rivista *Times* e la crisi nell’economia socialista era un segreto solo a parole. Mi sembrò che un problema tanto complesso fosse fuori della portata di alcuni sprovveduti da salotto. E poi, l’idea di fare arrivare un memorandum alle ambasciate affinché il Cremlino “venisse a sapere” di cose ovvie e prendesse le misure necessarie, aveva il sapore di uno scherzo fatto allo scienziato che è solito uscire per strada dimenticando i pantaloni a casa. Sì, era evidente che alcuni intellettuali festaioli (forse incoraggiati dai liquori di qualche celebrazione), avevano suggestionato l’impressionabile Puledda.

–È chiaro che tutto il mondo sa del rischio di un incidente e delle difficoltà economiche dell’U.R.S.S.– disse Puledda –ma quello che nessuno sembra notare è che tutta la civiltà sta impazzendo.

–Se si riferisce al fatto che la crescita degli armamenti è motivata dalla pazzia posso essere d’accordo in termini generali, ma nel particolare mi sembra che risponda agli interessi del complesso militare-industriale delle grandi potenze– risposi.

Il mio amico mi guardò di sbieco e poi, con voce molto calma, mi dispiegò tutta una teoria sui grandi contesti della pazzia della civiltà. Una patologia che sembrava avanzare dal fondo della storia, che si manifestava nelle grandi tensioni degli interessi economici, che si scatenava nelle guerre, nei genocidi e nelle persecuzioni collettive e che sembrava sparire dopo grandi scempi. Questa pazzia, spiegò, stava al suo apice e c’era sufficiente potenziale accumulato per un’esplosione definitiva. Naturalmente, tale descrizione mi sembrò insufficiente. Del resto, che cosa aveva a che vedere tutto quello con il Rapporto?

–Bene, quello che i miei amici hanno fatto arrivare alle ambasciate è una gran quantità di informazioni sulla sintomatologia di questa pandemia, con il fine di motivare l’investigazione degli accademici dissidenti. Quei signori hanno una grande influenza nel processo di decisione politica e consideriamo possibile che dal loro circolo emergano i rappresentanti di un nuovo tipo di pensiero capace di dare risposta ad emergenze tanto gravi e tanto originali. Per quanto riguarda i procedimenti usati dirò che anche se varie copie del memorandum messo in circolazione alla fine del 1980 furono buttate nel cestino, è rimasta sempre la possibilità che si conservasse qualche esemplare nelle mani dei collezionisti di curiosità. Devo aggiungere che quegli scritti cominciarono la loro timida penetrazione attraverso le delegazioni diplomatiche, ma che dopo furono distribuiti in grandi quantità facendoli arrivare a Mosca attraverso le vie più insolite. Come lei può comprendere, l’idea era che se gli avvenimenti annunciati cominciavano a compiersi con una certa approssimazione poteva accadere che venisse stuzzicata la curiosità di qualcuno. Cosa c’era da perdere se niente di tutto ciò fosse successo? Nient’altro che un po’ di carta ed uno sforzo sportivo. Per quanto riguarda il Rapporto Tókarev, mi sono ispirato ai temi del memorandum inviato ma seguendo un trattamento proprio dell’opera di finzione. Io ho voluto che attraverso il libro si aprisse una porta in più alla diffusione del documento.

Credo di ricordare che poi fece riferimento alle future esplosioni nell’Est ed all’imminente virata dell’U.R.S.S che in quel modo sarebbe riuscita a dissipare la minaccia del conflitto nucleare. Parlò anche del futuro riassetto politico che avrebbe colpito l’Europa ed il resto del mondo come conseguenza del terremoto sovietico... Mi sentii desolato ascoltando simili profezie dalla bocca di

qualcuno che si era formato negli schemi delle scienze fisico-matematiche. Non chiesi altro e l'aneddoto rimase lì, perso in un triste autunno del 1984.

Il 7 Gennaio del 1989, assistetti ad un omaggio a Galileo nella Piazza di Santa Croce, a Firenze. L'oratore principale era Puledda. Prima di cominciare mi abbracciò e, a voce bassa, ripeté le parole che aveva detto nel suo laboratorio sette anni prima:

"...ognuno fa campagna a modo suo". Subito dopo tirò fuori alcune carte e cominciò a dissertare davanti ai microfoni.

"Io, Galileo Galilei, lettore di matematiche nell'Università di Firenze, pubblicamente abiuro la mia dottrina che il Sole è il centro del mondo e non si muove, e che la Terra non è il centro del mondo e si muove. Con cuore sincero e fede non finta abiuro, maledico e detesto i suddetti errori ed eresie, e qualunque altro errore, eresia e setta contrari alla Santa Chiesa. Galileo abiurò per non subire la sorte di Giordano Bruno, condotto al rogo con un legno incastrato nella bocca perché non parlasse, e bruciato in Campo De' Fiori a Roma in un giorno d'inverno del 1600..."

Quando Puledda menzionò il mostruoso bavaglio di Bruno lo notai così commosso che pensai se per caso egli stesso non si sentisse oppresso per non poter spiegare completamente la sua verità. Ma più avanti disse:

"...i potenti della terra, hanno ben presto capito che la Nuova Scienza poteva essere usata per alimentare la loro avidità e per estendere i loro privilegi. E così hanno allevato 'una progenie di gnomi inventivi' –come li ha chiamati Bertold Brecht– pronti a vendere la loro scienza per qualsiasi scopo e a qualunque prezzo... coprendo la terra di macchine di morte".

Dopo mezz'ora, concluse: "...chiediamo qui, davanti all'edificio che ospita la tomba di Galileo, chiediamo a tutti gli scienziati della Terra di usare finalmente la Scienza ad esclusivo beneficio dell'Umanità. Con la voce che è stata tolta a Giordano Bruno e come a lui a milioni di oppressi, con quella voce che ora risuona in questa piazza, lanciamo questo appello: che in tutte le università, in tutti gli istituti di ricerca, venga istituito un giuramento, un voto solenne –analogo a quello creato da Ippocrate per i medici nell'alba dell'Occidente– di utilizzare la Scienza solo ed esclusivamente per vincere il dolore e la sofferenza, per umanizzare la Terra".

Fu un intervento commovente. Ci furono applausi, fiori e flash. Molta gente si avvicinò a Puledda per congratularsi. In quel momento vidi che dalla moltitudine si avvicinavano due uomini che si presentarono al dissertante e lo salutarono con affetto. Allora compresi che la Perestroika era tra noi. Poi seppi che il memorandum era stato scartato dai burocrati di Brezhnev ma che in compenso era riuscito ad arrivare nelle mani migliori, le mani di gente che tentava con disperazione di modificare la rotta degli avvenimenti mondiali.

Oggi nel 1994, il libro di Puledda torna a prendere impulso e sospetto che sarà ricevuto in un'atmosfera epocale diversa da quella del momento in cui fu scritto. Da parte mia, non potrei stabilire se la storia pubblicata nel 1981 ha avuto qualche conferma nei fatti straordinari accaduti nella decade degli anni '80. In ogni caso, devo ammetterlo, questo romanzo mi impressiona ora molto più di quando lo lessi per la prima volta. Forse per questo e per i commenti che ho recentemente reso pubblici, mi è stato chiesto di scrivere un prologo a questa nuova edizione. Ho voluto farlo commentando alcune circostanze che descrivono più la personalità dell'autore che non il libro in sé. Il lettore saprà comprendere perché ho fatto questa scelta e, in definitiva, giudicherà l'opera per conto proprio.

J. Valinsky
15/02/1994

E mi ricorderò del patto che esiste tra me e voi ed ogni essere vivente; e non ci sarà più il diluvio per distruggere tutto.

Ci sarà l'arco nelle nubi e io lo vedrò e mi ricorderò del patto perpetuo con ogni essere vivente che sta sopra la terra.

Disse dunque a Noè: questo è il segno del patto che ho stabilito tra me e ogni essere vivente che sta sopra la terra.

Genesi 9,15-17

19 Dicembre 1978

Stava seduta davanti ad un tavolo di plastica trasparente con le mani appoggiate su una cartella scura. Era una figura impressionante per l'estrema magrezza e per il viso tirato coperto per metà da capelli di un nero corvino. Le palpebre chiuse vibravano nervosamente.

“Signora Tolmacheva.” disse, accarezzandosi i baffi, un uomo grosso sprofondato nel divano. “Signora Tolmacheva, cerchi di ricordare la situazione, la scena in cui questo memorandum è stato scritto.”

“Vedo una piramide o un cristallo. Forse è un prisma. Dentro c'è luce.” Rimase per un po' in silenzio e poi disse come se sognasse: “Lanciano un missile contro la piramide. Il missile entra e scompare... il missile ora retrocede, esce. Non so... non so. Può essere un raggio di luce. Sì, entra un raggio di luce e la piramide si illumina di tutti i colori dell'arcobaleno...”

“Quanto è grande la piramide?” chiese un altro uomo che stava in piedi dietro il baffuto Nietzsche.

“Non so, forse chilometri...”

“Come chilometri? Stia bene attenta, signora.” la interruppe Nietzsche.

“Non so... non so, forse è piccola. Forse non è più grande di un cristallo, di un rubino.”

L'uomo in piedi si avvicinò a Nietzsche e gli sussurrò all'orecchio: “O sta descrivendo il saggio di Newton sulla scomposizione della luce o sta parlando di un apparecchio laser. La retrocessione di cui parla mi fa ricordare il movimento delle palette del radiometro di Crookes per azione della luce.”

“Cerco di entrare dentro il cristallo. C'è una luce molto forte. Ma non è una luce normale... è diversa. Sento una voce che mi dice: Non puoi entrare!” continuò la Tolmacheva. Poi allontanò le mani dalla cartella e si coprì il volto. “Vedo me stessa, da piccola... Vedo me stessa. La luce mi scaccia dal centro della piramide. Indietreggio, indietreggio ed esco a grande velocità.”

“Non deve lasciarsi scacciare, entri di nuovo. Ci racconti che cosa c'è dentro.” disse l'uomo in piedi.

“Avanzo un'altra volta. Non puoi entrare! Mi dicono. Vedo me stessa. Oh!” esclamò la donna e scoppiò a piangere. “Sono pazza. Ho perso la ragione. Mi scacciano...”

“Venga, signora” disse Nietzsche premurosamente “nella sala qui accanto si prenderanno cura di lei. Grazie, molte grazie, signora Tolmacheva.”

Sorreggendola con delicatezza, l'uomo l'accompagnò verso una porta che si aprì proprio in quel momento. Apparve una donna che si prese cura della veggente. Subito dopo la porta si richiuse.

“É sempre la stessa storia. Abbiamo fatto questa prova dieci volte ed abbiamo ottenuto sempre lo stesso risultato.” disse Nietzsche tornando a sedersi sul divano. “Questa volta abbiamo voluto che partecipasse anche lei e che ci desse la sua opinione in base alla sua formazione accademica. Le ricordo che alle prove precedenti hanno presenziato altri esperti appartenenti alle discipline più disparate. Allora, che cosa ne pensa?”

Il suo interlocutore, che stava ora seduto sulla sedia della Tolmacheva, cominciò a parlare con un tono quasi petulante.

“Io credo che si tratti di un sistema laser. Lasciamo pure da parte quella storia di pura fantasia sui missili che entrano e escono.”

“Che sia una storia di pura fantasia non spetta a lei dirlo. Abbiamo altri esperti per decidere. Lei è qui per dare un'interpretazione secondo il punto di vista della fisica.” Nietzsche rifletté un istante e poi aggiunse: “Mi scusi, ma il fatto è che nel memorandum si parla di un sistema per disattivare i missili balistici e le assicuro che la Tolmacheva non ha mai letto quello che c'è dentro la cartella. Si è sempre limitata a toccare la copertina. La prego di nuovo di darmi la sua opinione.”

“Bene,” disse il fisico “quello che ho ascoltato mi ha fatto venire in mente gli esperimenti di Basov.”

“Intende il premio Lenin e Nobel per la fisica?” l’interruppe Nietzsche.

“Proprio lui. Insieme a Zubariev, Efimov e Grasin, nel 1967 riuscì ad accelerare la luce fino ad una velocità superiore ai due milioni di chilometri al secondo. Dopo quell’esperimento, l’ipotesi di Einstein sulla velocità limite può considerarsi superata. Lavorava nei laboratori di radiofisica quantistica dell’Istituto Lebedev dell’Accademia delle Scienze dell’URSS. Straordinario, no?”

“Già, straordinario.” rispose Nietzsche con impazienza.

“Basov lanciò un raggio superluminico su rubini posti in serie precedentemente caricati. Fu con questo sistema che riuscì ad accelerare la luce fino ad un valore di velocità nove volte superiore al normale. Quando la sua discepola...”

“Non è una mia discepola!” l’interruppe l’altro con fastidio e aggiunse: “È un soggetto notevolmente dotato per la sperimentazione paranormale. Purtroppo in Unione Sovietica non c’è ancora sufficiente consapevolezza dell’importanza delle nostre ricerche.”

“Va bene, va bene,” continuò il fisico “quando la signora ha raccontato che si vedeva lanciata con un raggio all’interno di un cristallo e poi che si vedeva ritornata all’infanzia, è possibile che abbia descritto un esperimento simile a quello di Basov, che era un esperimento sul tempo. Potrebbe trattarsi proprio di un esperimento di avanzamento e retrocessione nel tempo, basato sull’accelerazione della luce. L’immagine di un corpo alto chilometri che si contrae e espande mi sembra una fantasia che però potrebbe riflettere un fenomeno di modificazione dello spazio in funzione della velocità.”

“Insomma, che conclusione trae?”

“Penso che il suo... diciamo, *soggetto*, abbia captato un esperimento di deviazione del corso del tempo. Sempre naturalmente che la signora Tolmacheva non si sbaglia. Però debbo dire che mi dispiacerebbe molto per lei se fosse nel vero.”

“Che intende dire?” domandò Nietzsche.

“Che se non si sbaglia,” concluse il fisico “il suo sarà un futuro davvero poco allegro. Si ricordi che quando è entrata per la seconda volta nel cristallo, ha detto che era impazzita. Chissà, forse stava parlando proprio del suo futuro.”

20 Dicembre 1978

Yuri V. Tokarev - Doc.Soc. 140.392.388 - Domicilio Dyietigara M6/25 V. Mosca - Nato a Novgorod 7 Luglio 1940 - 1,85 m - 70 kg - Carnagione bianca - Capelli rossi - Occhi azzurri - Nessun segno particolare - Lavoratore intellettuale - Ricercatore sociale - Professore religioni comparate - Univ. Mosca - Sposato - Due figli - Preparare ricezione e accompagnatore qualificato per viaggio all’interno del paese - Stop -

12 Maggio 1979

Quando bussò per la seconda volta qualcuno lo invitò ad entrare. Spinse il pesante battente e lo chiuse dietro di sé.

La stanza era arredata in quel tipico stile francese in voga a Pietroburgo alla fine dell’Ottocento. Nel mezzo c’era un grande tavolo intorno al quale erano sedute a semicerchio una decina di persone che lo guardavano con curiosità.

Passarono alcuni secondi poi uno dei presenti gli disse:

“Si avvicini! ... si sieda qui con noi.”

Camminò per un tempo che gli sembrò interminabile verso l'unica sedia vuota sforzandosi di sorridere. Si sedette. Il silenzio era totale. Si schiarì la gola. A questo punto il più vecchio del gruppo disse affabilmente:

“Il compagno Yuri V. Tokarev ha numerosi meriti, meriti difficili da accumulare in una professione come la sua. È un buon lavoratore intellettuale e svolge una funzione che attualmente è poco compresa dall'opinione pubblica.”

Il vecchio parlava lentamente accompagnandosi con ampi gesti.

Yuri cominciò a tranquillizzarsi perché conosceva molto bene il carattere di Grigori. Fin dalla prima parola aveva capito dove voleva arrivare con quel discorso. Lasciò dunque che la presentazione continuasse e si preoccupò di scrutare il resto dei presenti. Riconobbe due psicologi famosi, dissidenti dalla linea di Platonov. Tra i due, quello dall'aspetto più bizzarro e trasandato era il professor Karpov, una vera eminenza scientifica. Senza farsene accorgere si mise a scrutare un famoso storico dell'Accademia che a suo tempo aveva polemizzato niente meno che con Kuusinev e Rosenthal. Infine riconobbe Nietzsche, il biotronico che aveva distrutto la teoria parapsicologica di Basiliev. A parte Grigori, che ora stava leggendo ad alta voce il suo curriculum, il resto dei presenti gli era sconosciuto.

C'era qualcosa di strano in quel comitato: quelli che conosceva erano tutti famosi polemisti che in un'altra epoca erano stati allontanati da importanti cariche accademiche.

Questi pensieri lo tranquillizzarono, anche se gli dava fastidio il modo scandalistico e quasi da avventurieri che quei professori avevano usato per spingere il mondo scientifico ad accettare le loro teorie. Però adesso tutto lasciava pensare che fossero proprio loro ad avere il coltello dalla parte del manico.

Si fece di nuovo silenzio. Quindi Karpov disse in un tono quasi insolente:

“Lei, Tokarev, ha passato i limiti. La sua funzione dovrebbe essere chiara: come professore di religioni comparate, il suo ruolo dovrebbe essere quello di contribuire, con l'insegnamento universitario e le pubblicazioni scientifiche, all'educazione delle masse all'ateismo, secondo le concezioni fondamentali del materialismo dialettico.”

Yuri sentì il sangue battergli sulle tempie; dovette frenarsi quando Karpov gli tirò quasi addosso la rivista verde che conosceva bene. Era il fascicolo del dicembre '78... di cinque mesi prima.

A questo punto credette di capire per quale ragione si era formato il comitato che aveva davanti: si trattava di un'inchiesta provocata dal suo articolo su “L'esplosione religiosa nel mondo attuale”. Però non gli rimaneva chiaro perché fosse stato proprio il Ministero della Difesa –secondo quanto gli aveva detto Grigori– a patrocinare la formazione del comitato. Che c'entrava il Ministero della Difesa con il suo articolo? Eppure quella specie di tribunale, quella stanza e lui stesso si trovavano in una dependance di quel ministero.

Si rilassò un poco e si preparò ad ascoltare l'altro psicologo.

“Il programma del PCUS raccomanda che debba essere realizzata una propaganda capillare dell'ateismo, condotta su basi scientifiche, che spieghi alle masse la debolezza intrinseca delle credenze religiose. Ma vediamo, signor Tokarev, che cosa ha fatto lei, esattamente?”

“Io ho verificato l'esistenza di pericolosi sintomi che indicano un cambiamento nella religiosità dei popoli. Ho fatto presente che era necessario studiarli con cura e ho fatto anche notare che erano i sintomi di un più ampio quadro di follia collettiva.”

“*Sintomi!*” lo interruppe Grigori. Poi continuò guardando Yuri fisso negli occhi: “Compagno Tokarev, lei ha tirato la prima pietra, ma non si è reso conto che essa è caduta proprio dove non doveva cadere. Lei ha affermato testualmente che l'Unione Sovietica soffre di miopia per quanto si riferisce a fenomeni di alterazione psicosociale. Lei usa una terminologia non ufficiale e quanto mai antipatica: parla di *sintomi*, di *miopia*... ma che modo di scrivere è questo, compagno?” Yuri rispose in modo quasi sprezzante:

“Affermo che i *sintomi* attuali più allarmanti sono: la più grossa ondata mai verificatasi di ipotetici avvistamenti di UFO, il suicidio di massa di mille cristiani protestanti nella Guyana, la

rivoluzione islamica in Iran e i fenomeni di fanatismo prodotti dalla visita del papa cattolico in Messico e nella Repubblica Domenicana.”

“Tutto questo non influenza minimamente il nostro sistema di vita,” replicò Grigori “anzi dimostra una volta di più la decomposizione del capitalismo.”

Yuri, senza preoccuparsi delle conseguenze delle sue parole, gli rispose in un modo che elettrizzò il comitato:

“Le allucinazioni relative all’avvistamento di UFO sono state più numerose nel nostro paese che in quelli capitalisti; i suicidi della Guyana, anche se di origine americana, si proclamavano socialisti; la rivoluzione in Iran ha prodotto grossi fermenti in milioni di musulmani che vivono nelle Repubbliche meridionali; e infine non dimentichiamo che il papa viene dalla Polonia socialista che lo acclama in modo fanatico.”

“Veniamo al punto.” lo interruppe un’energica voce di donna.

“In pochi mesi, studiando la situazione dell’intero pianeta, ho raccolto e analizzato centododici di questi sintomi. Metà di essi si sono manifestati nel nostro campo. Ho messo in rapporto gli avvistamenti di UFO con il suicidio rituale e con altri fenomeni religiosi, perché sospetto che stia apparendo nel mondo una perturbazione mentale con caratteristiche mistiche. Dobbiamo fare lo sforzo di comprendere questa nuova tendenza. Se non lo facciamo si manifesterà di nuovo, in altri paesi, quella cosa inspiegabile che è successa in Iran.”

Karpov nel frattempo aveva passato un foglio a Grigori. Quando lo lesse, questi fece un gesto di interruzione e disse a Yuri: “Ragazzo, dobbiamo continuare la nostra riunione. Ti chiamerò tra alcuni giorni.”

Allora il professor Tokarev si alzò e dopo aver accennato un inchino davanti al comitato, si diresse verso la porta di legno massiccio. Prima di aprirla riuscì ad ascoltare un lieve mormorio tra i membri del comitato.

15 Maggio

Quando Irina gli portò la busta gialla, i bambini correvano per la casa facendo un gran chiasso.

Yuri la prese e seppa subito dentro di sé, pur non avendo nessuna informazione perché non aveva chiesto ad Irina come fosse giunta in mano sua, che si trattava di un messaggio di Grigori. In effetti, aprendo la busta, apparì un cartoncino scritto a grandi lettere rosse: “Ragazzo, stiamo studiando i tuoi deliri. Continua ad aspettare la mia chiamata.”

Era una bella giornata di primavera. Tra breve Yuri avrebbe preso la metropolitana e sarebbe sceso alla stazione Mayakovskaia. Poi si sarebbe incontrato con i suoi strani studenti di religioni comparate. Per la prima volta si domandò: “Ma che cosa li renderà tanto ferventi? Com’è possibile che mostrino tanto interesse a studiare miti, leggende, superstizioni e riti assurdi?” Ma riconobbe che anche lui aveva provato un simile fervore quando da studente aveva ascoltato la lezione inaugurale del suo maestro Grigori. Alzò le spalle e si disse che dopo tutto, anche dietro i personaggi più rudi o dottorali c’è sempre un bambino che ama le leggende e le favole. Ma a questo punto i suoi pensieri si interruppero.

Vide Irina appoggiata allo stipite della porta di casa. Yuri fece scorrere a lungo lo sguardo sulla silhouette di sua moglie come per memorizzarla; gli venne in mente una vecchia poesia russa. Ricordandola dovette muovere le labbra leggermente perché Irina gli chiese:

“Che cosa stai dicendo?”

“Che non trovo quel maledetto portafoglio.” le rispose Yuri fingendo di cercarlo.

Lei rise e, correndo verso di lui, gli gettò le braccia al collo. Poi gli disse dolcemente all’orecchio:

“Quella cosa che tieni nella mano sinistra somiglia molto ad un portafoglio.” e si mise a scherzare con lui cercando di toglierglielo dalla mano.

Mentre i bambini continuavano a giocare rumorosamente, Irina uscì in strada e Yuri la seguì. Si abbracciarono di nuovo, scambiandosi sguardi, parole, pensieri.

Quella notte il professore tornò a casa tardi. Aveva fatto una lunga passeggiata lungo il viale Kalinin illuminato da mille luci. Per due ore aveva discusso con un suo studente. Era un boliviano che, anni prima, come tanti altri, era venuto in Unione Sovietica per studiare all'università per stranieri Patrice Lumumba. Dopo alcuni anni aveva trovato il modo di uscire da quella specie di ghetto e si era iscritto all'Università di Mosca come un qualunque cittadino sovietico. José Fuentes –questo era il suo nome– aveva allora 35 anni e, secondo l'opinione di Yuri, era *la più brillante corteccia cerebrale che avesse avuto alle sue lezioni*. Inoltre il boliviano lo aveva sempre impressionato per quella sorta di profonda interiorità che traspariva da qualunque suo atto.

Ogni volta che si incontravano, Yuri proponeva di parlare spagnolo per rinfrescare la lingua che sua madre Maria gli aveva insegnato.

Quella notte il professore si era dilungato a parlare della sua vita all'università per contraccambiare José che molto spesso gli aveva raccontato della sua permanenza alla Lumumba. Poi avevano chiacchierato a lungo della folle spedizione sull'Ararat che Grigori aveva organizzato insieme ad un'equipe di archeologi e che non aveva dato alcun risultato.

Ma quando ebbero terminato questo discorso, Yuri domandò a José con una violenza spiegabile solo con una curiosità accumulata per lunghi anni:

“Tu non sei venuto qui per studiare religioni comparate, non è vero?”

Allora José rallentò il passo e con quell'espressione impenetrabile degli amerindi che Yuri aveva osservato anche nei mongoli e nei tartari, disse:

“Hai ragione, è così. Però ammetterai che mi preoccupo molto delle apparenze.”

Da quel momento il discorso divenne precipitoso: domande e risposte si susseguirono senza sosta. Ne uscì fuori una storia che per Yuri era quasi incredibile: infatti il tema religioso non era per José un oggetto di ricerca ma un oggetto di pratica. José, senza scomporsi, disse che era stato scelto per compiere una missione e che, per renderla meno difficile, si era iscritto al Partito Comunista in Bolivia; che alcune raccomandazioni gli avevano permesso di entrare nel ghetto dell'Università Lumumba e che, infine, l'influenza di Grigori gli aveva facilitato l'ingresso al gruppo di studio più avanzato diretto proprio da Yuri. In varie occasioni fece notare che *tutto sarebbe stato impossibile senza capacità personali*. Il boliviano affermò anche che negli ultimi anni era riuscito ad interessare al suo lavoro numerose persone che ora seguivano la *Dottrina* e operavano in gruppi separati in cinque o sei repubbliche dell'Unione Sovietica. Secondo il linguaggio accademico, quelle persone avrebbero potuto essere definite *mistiche*, però la *Dottrina* che seguivano era qualcosa di più avanzato e complesso della *mistica* tradizionale: soprattutto più complesso.

“É qualcosa di più di una mistica.” Affermò José “Si tratta dell'unico e vero cammino di liberazione dell'essere umano.”

Yuri non commise la sciocchezza di rispondere con frasi fatte, tipo: *l'unico cammino è il socialismo*. Una simile affermazione, diretta ad una persona che conosceva bene il marxismo-leninismo, sarebbe risultata lapalissiana e forse anche un po' grottesca, specialmente se fatta in pieno viale Kalinin. A questo punto la conversazione si interruppe bruscamente. Si fermarono davanti ad una macchinetta dell'acqua fresca. José riempì un bicchiere e con cortesia lo porse a Yuri. Questi ne bevve un sorso e lo passò al boliviano che ne bevve il resto. La passeggiata terminò lì. I due uomini si salutarono frettolosamente e si allontanarono in due direzioni opposte.

20 Maggio

Dopo alcuni giorni Grigori informò il professor Tokarev sulla data della seconda riunione del comitato. Gli diede anche alcune altre informazioni e gli chiarì vari punti oscuri della riunione precedente. I rimproveri dei due psicologi erano stati premeditati per valutare se le affermazioni di

Yuri erano dettate o meno da una convinzione profonda. Ma in ogni modo tutta la storia rientrava in un quadro più ampio. Da vari mesi Grigori e altre potenti personalità scientifiche avevano organizzato un gruppo di studio che aveva richiesto al Ministero della Difesa la formazione di un comitato con ampi poteri ed un finanziamento adeguato.

Questo perché gli scienziati erano in possesso di dati statistici che comprovavano l'esistenza di un crescente squilibrio psicosociale nell'Unione Sovietica: avevano accertato, infatti, che l'affluenza di fedeli nelle chiese ortodosse era in aumento; che stavano proliferando in modo più o meno sotterraneo gruppi di occultisti; che le teorie della nuova generazione scientifica, soprattutto nei campi dell'astrofisica e della biologia, avevano un sottofondo pericolosamente mistico.

Nietzsky, il biotronico, aveva constatato un sorprendente incremento del numero di persone interessate a sottoporsi a test paranormali dei quali si occupava la sua sezione. E inoltre poteva portare prove inconfutabili di un aumento delle persone dotate di facoltà extra-sensoriali. Quasi tutti i giorni gli arrivavano dagli angoli più remoti del paese notizie riguardanti persone che producevano fenomeni strani. Secondo quanto lui stesso affermava, aveva potuto organizzare una serie di esperimenti con una donna che era in grado di far muovere, senza toccarli, piccoli oggetti e che aveva provocato una lesione cerebrale in un coniglio con il solo sguardo... Si trattava di qualcosa di veramente straordinario. La signora Tolmacheva –così si chiamava la donna– poteva alterare campi magnetici di bassa intensità e modificare a suo piacimento il volo di un piccolo apparecchio azionato per controllo remoto. Proprio in quello stesso periodo si era anche verificato un incidente diplomatico a causa di un giornalista americano che voleva pubblicare negli Stati Uniti gli esperimenti che Nietzsky stava conducendo. Sembrava che anche gli occidentali si stessero interessando degli stessi problemi anche se non era chiaro né come né perché.

Tuttavia erano stati i due storici che avevano mostrato il maggior interessamento per l'articolo di Yuri. Essi si occupavano dell'influenza delle correnti religiose sui movimenti di dissidenza ideologica. Facevano presente il caso di Svetlana Stalin e di Solgenitzyn. "Che quei due abbiano tradito la loro patria è cosa facile da spiegare," sostenevano i due storici "ma che siano arrivati a fare professione di fede cristiana, costituisce una variante innecessaria." Neppure il fatto che la figlia del dittatore fosse stata predisposta ad un atteggiamento mistico dal culto della personalità del padre, poteva spiegare completamente la sua conversione al cristianesimo. Certo, anche Stalin in gioventù era stato seminarista, però la Grande Rivoluzione aveva cambiato tutto. C'era anche da dire che la teosofia di Helena Blavatsky era nata in Russia e che durante l'epoca zarista non erano mai mancati tipi come Rasputin e Dostoevskij... Chissà, forse non tutto era cambiato dopo la Grande Rivoluzione. I due storici erano convinti che il movimento di dissidenza poteva essere egemonizzato da grandi organizzazioni religiose come le chiese cristiane o l'Islam. Facevano notare che, nonostante l'articolo 124 della Costituzione proclamasse la libertà di culto, nella pratica questa libertà non esisteva e pertanto quell'articolo poteva trasformarsi in un boomerang. Ma la cosa che più li preoccupava era la religiosità sotterranea, che si infiltrava in modo subdolo nell'ideologia ufficiale, mischiando il materialismo con larvate forme di occultismo.

Grigori stesso aveva partecipato alle sedute del gruppo di studio prima che venisse ufficializzata la richiesta di formazione del comitato. Grigori sosteneva la tesi che le religioni sorgevano nei *crocevia culturali* e che l'Unione Sovietica attualmente era il paese che più di ogni altro somigliava ad un crocevia di culture: razze, lingue, costumi, climi, si mescolavano nel più grande paese eurasiatico, che da solo copriva un sesto di tutta la superficie del pianeta. Tutte le frontiere erano *calde*, mentre l'ideologia ufficiale veniva attaccata da traditori esterni e interni e questo causava un grande disorientamento nelle masse e un abbassamento del tono morale collettivo.

L'eco di questi problemi che preoccupavano gli studiosi era certamente giunta fino alle più alte sfere del Partito perché quasi simultaneamente alla concessione del benessere per la formazione del comitato, il compagno Breznev aveva detto, in un discorso sorprendente, che "era opportuno mettere in guardia i giovani contro il pericolo di civettare con il misticismo".

A questo punto a Yuri si fece chiara tutta la storia della formazione del comitato e comprese come mai individui tanto diversi lavorassero insieme all'interno di uno stesso organismo. Dopo

questi chiarimenti, decise di organizzare un modello di ricerca sui nuovi fenomeni che stavano prendendo corpo in Unione Sovietica e nel mondo...

Quella domenica non l'avrebbe passata in compagnia di Irina, di Vladimir e di Sofia. Era arrivato davanti alla dependance del Ministero. Questa volta la porta si aprì nel momento stesso in cui stava per bussare.

“Passa, ragazzo” gli disse Grigori.

I due uomini camminarono verso il tavolo centrale e presero posto davanti al comitato al completo.

“Desideriamo conoscere il suo modello di ricerca, compagno Tokarev” disse Nietzsche.

A questo punto Yuri cominciò a presentare dettagliatamente il suo studio. L'esposizione, piena di dati storici e geografici, durò quattro ore e si concluse così:

“In sintesi, dobbiamo arrivare a comprendere se questo fenomeno viene esportato nell'Unione Sovietica dall'esterno o se in altri paesi sta succedendo, senza alcuna connessione diretta con noi, lo stesso che sta succedendo qui. Personalmente mi sento più portato a sostenere la seconda ipotesi, anche senza scartare azioni di infiltrazione da paesi stranieri.”

“A che cosa si riferisce?” gli chiese prontamente una donna che non conosceva e che dall'aspetto sembrava armena.

“Mi riferisco al fatto che in Unione Sovietica entra qualunque tipo di informazione: per mezzo della stampa, della radio, della televisione o semplicemente per spostamento di persone. D'altra parte succede anche il fenomeno inverso: qualunque tipo di informazione esce dal nostro paese. In ogni modo, non mi sembra che questi scambi abbiano la capacità di mettere in moto un processo che secondo l'opinione di questo Comitato, *sta agendo a diverse profondità e su diverse frange della nostra società*. Credo –continuò Yuri– che si potrebbe svolgere una ricerca in alcune zone dell'oriente che sono considerate tradizionali esportatrici di religioni. O in altre in cui si è prodotto un collasso di una religione per l'urto con una società qualitativamente più avanzata. Il primo è il caso dell'India, il secondo quello dell'America Latina, zona in cui i culti autoctoni sono stati completamente distrutti dai conquistatori europei. Chissà, forse lì è possibile che si verifichi un fenomeno che è apparso altre volte nella storia: una rivincita di tipo religioso su una cultura dominante venuta dall'esterno...”

“E qual'è la sua opinione” l'interruppe Karpov “sull'aumento, in Unione Sovietica e in tutto il mondo, dei casi di alcolismo, delinquenza, tossicodipendenza, suicidio e pazzia... soprattutto pazzia?”

“Professor Karpov,” rispose ironicamente Yuri “sono i nostri eminenti psicologi a dover rispondere a queste domande. Io ho semplicemente esposto un modello di ricerca relativo alla mia specialità. E poi, dato che il mio schema è piuttosto ristretto, penso che sia necessario uno studio continuativo e approfondito prima di poter giungere a delle conclusioni. Forse saranno necessari degli anni.”

“*Degli anni!*” replicò Karpov indignato “Sappia mio giovane professore che le curve statistiche stanno diventando esponenziali. Questo, in altre parole, significa che verso il 1985 ci aspettiamo un'esplosione psichica collettiva capace di distruggere anche la società meglio organizzata. Che cosa crede lei, che si tratti di un problema di politica spicciola? No, si tratta di un problema di sopravvivenza!”

A questo punto il coordinatore del comitato interruppe la discussione e chiese a ciascun membro di redigere una serie di osservazioni e di proposte. Dall'insieme di queste si sarebbero tratti i suggerimenti concreti da proporre al Ministero. Quando, tra la sorpresa generale, stabilì un termine di quarantotto ore per tale presentazione, i partecipanti cominciarono a parlare concitatamente tra di loro per scambiarsi annotazioni e fissare appuntamenti. La riunione era terminata. Erano le 23.50.

Mentre lasciava l'edificio del Ministero, Yuri rifletté sulla velocità che stavano prendendo gli avvenimenti. “Chissà,” si disse “forse siamo proprio noi l'avanguardia della futura esplosione psicosociale.”

22 Maggio

Quella notte Yuri consegnò a Grigori un lavoro di venti pagine nel quale erano sintetizzate tutte le sue osservazioni. Concludeva dicendo che non aveva nessuna proposta da fare né al comitato né al Ministero.

23 Maggio

A mezzogiorno Yuri ricevette da Grigori un libro sulle correnti mistiche non ufficiali. Il libro conteneva il nome, la storia, il tipo di organizzazione, il numero di aderenti e la sede di un migliaio di gruppuscoli sparsi in India e in America Latina. Non si trattava né di religioni conosciute né di sette che si erano staccate da queste. L'esemplare del libro era senza titolo e sulla copertina di cuoio marrone era stampato in rosso lacca solo il numero "1".

Il professor Tokarev ebbe l'impressione che il volume fosse stato rilegato parecchio tempo prima.

24 Maggio

Grigori spiegò a Yuri che entrambi sarebbero partiti per le *vacanze*. Yuri avrebbe visitato alcune regioni dell'India e dell'America Latina. Lui, da parte sua, si sarebbe occupato di Teheran, di Alessandria e di alcune zone interessanti dell'Unione Sovietica. Il biotronico Nietzsche sarebbe partito, insieme ad un gruppo di collaboratori, per la Bulgaria, l'Ungheria e la Cecoslovacchia dove avrebbe svolto una serie di prove e di esperimenti con l'aiuto degli esperti di quei paesi. Da parte loro, gli storici e gli psicologi del comitato si sarebbero occupati di strutturare un modello articolato della *esplosione psicosociale*. Per prima cosa gli storici avrebbero portato avanti una serie di lavori di *prospettiva storica* basandosi sui dati conosciuti: con l'aiuto di computer avrebbero sviluppato i futuribili più accettabili, cercando di stabilire le condizioni mentali delle popolazioni in ciascuno dei casi giudicati statisticamente validi. Sui loro risultati avrebbero quindi lavorato gli psicologi.

Quando Yuri domandò al suo vecchio maestro chi si sarebbe occupato dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti, ricevette una strana risposta:

"Ragazzo mio, non credere che quelli siano degli stupidi. Anch'essi stanno facendo la loro parte. Per individuare un punto è necessario che si incrocino due linee. Noi tratteremo l'ordinata e loro l'ascissa, o all'inverso. Vedremo se si darà il caso che due diverse metodologie si complementino come è già avvenuto nel campo dell'astronautica. Lasciali fare. Non sono affatto stupidi!"

25 Maggio

Yuri arrivò di mattina presto al laboratorio di psicologia applicata, rispondendo ad un inatteso invito di Karpov. Questi lo stava aspettando insieme ad un altro psicologo. Mentre scendevano nel terzo livello sotterraneo, Karpov gli domandò:

"Ha qualche esperienza dei cosiddetti *stati alterati di coscienza*?"

"No" rispose Yuri.

“Lo supponevo.” disse Karpov, scambiando con il suo aiutante uno sguardo di complicità; poi aggiunse stringendosi nelle spalle: “Questi scienziati di oggi non hanno base sperimentale. Com’è possibile lavorare nel campo delle religioni comparate senza comprendere l’esperienza psicologica della religione?...”

Umanisti, siete solo degli umanisti.” concluse scuotendo la testa leonina tutta spettinata.

Mentre uscivano dall’ascensore, il professor Tokarev considerò quanto fossero esatte le considerazioni dello psicologo sulla sua formazione professionale.

Entrarono in una piccola stanza che somigliava alla sala d’attesa di uno studio medico. Karpov e Yuri si sedettero l’uno di fronte all’altro su due profonde poltrone. Tra loro c’era un piccolo tavolo con sopra un vaso di fiori e alcuni portacenere. La luce era leggermente azzurra. Nell’ambiente si sentiva un leggero odore di ozono. L’altro psicologo era intanto scomparso dietro una porta laterale.

“Lei continua a credere, come si credeva cent’anni fa, che *la religione è l’oppio dei popoli*, non è vero?”

Yuri non rispose: cercava di capire dove volesse arrivare Karpov con quel discorso. Pensò: la religione è questo, meno di questo e forse qualcosa di più.

“Prima non si conoscevano le anfetamine” continuò lo psicologo, “né l’L.S.D. 25. Ai tempi di Marx l’oppio era la droga di moda. L’oppio crea condizioni di irrealtà e di tranquillità: disarma, toglie l’interesse, acquieta. Crede veramente che la rivoluzione in Iran corrisponda ad un simile stato di coscienza?”

Mentre tamburellava insistentemente con le dita sul tavolo, Karpov si lasciò andare a strane considerazioni, scrutando Tokarev da dietro le spesse lenti.

“Non possiamo perdere tempo a indurre in lei gli stati di coscienza che sono stati prodotti –e che sono tuttora prodotti– dalle pratiche religiose. Tuttavia cercheremo di farla avvicinare a quei fenomeni utilizzando un esperimento sintetico... Comprenderà bene che non la faremo ballare in tondo come un derviscio o un macumbero brasiliano o un vuduista haitiano o un africano di qualche tribù primitiva. Non le faremo neppure bere soma o ingerire funghi allucinogeni; né useremo tecniche yoga di respirazione forzata o digiuni estenuanti; e neppure le infliggeremo torture ascetiche di tipo medievale. Andremo direttamente al cuore del problema.”

Yuri comprese che Karpov e i suoi colleghi erano riusciti a riprodurre in laboratorio i fenomeni sui quali egli si era tante volte interrogato invano. Lo sorprese anche la straordinaria capacità che gli scienziati mostravano ad adattarsi alle situazioni nuove: se, come sospettava, il lavoro di equipe che aveva portato alla formazione del comitato era cominciato solo cinque mesi prima, gli psicologi avevano avuto a disposizione ben poco tempo per sviluppare una tecnica che permetteva di dare risposta a domande che gli esseri umani si ponevano da millenni. Bruscamente domandò:

“A che cosa si riferiva quando parlava di un esperimento sintetico?”

“Al fatto che quasi tutti gli stati alterati di coscienza dipendono da processi di anossia neuronale e di alterazione enzimatica cerebrale. Lo studio di qualunque pratica rituale la porterà alla stessa conclusione. Non è significativo che il fenomeno venga indotto per via chimica, respiratoria, meccanica o ascetica... arriverà sempre allo stesso risultato: alterazione enzimatica e anossia neuronale!”

Karpov parlava con un tale entusiasmo che finì per alzarsi in piedi per poter sviluppare più liberamente il suo pensiero. Poi cominciò a camminare su e giù per la stanza come un orso in gabbia; la sua voce era diventata tonante:

“Se lei muore, Tokarev, se lei muore clinicamente e poi la riportano in vita prima di dieci, quindici minuti, ci sono un cinquanta per cento di probabilità che ricordi di essersi trovato al di fuori del suo corpo. È anche probabile che racconti di essersi incontrato e di aver parlato con una specie di luce. Una luce del tipo di quella di cui parlano gli ufologi, o simile –che so io– al rovelo ardente di Mosé o a quella che fece cadere Saulo da cavallo.”

Il discorso di Karpov fece sorgere nella mente di Yuri il ricordo di numerosi miti e leggende. Gli sembrò che per la prima volta in vita sua gli si presentasse una chiave per comprendere cose che sempre lo avevano incuriosito. Ma volle saperne di più.

“In molti *libri sacri*” osservò “si parla di questi fenomeni senza che intervengano le condizioni che lei ha descritto.”

Lo psicologo si fermò di botto e poi quasi strillò, contenendo la rabbia:

“Mi faccia il favore di non interrompermi! Migliaia di scienziati al mondo darebbero non so che cosa per potermi ascoltare e lei si permette di in-ter-rom-per-mi... Vediamo. Una cosa alla volta. Nel Libro Tibetano dei Morti, che lei conoscerà meglio di me, viene citato un procedimento per liberare l’anima nel momento della morte. Si tratta della posizione del *leone coricato*. Il sacerdote comprime un’arteria del collo del moribondo e questi crede di spostarsi attraverso regioni caratterizzate da diversi tipi di luce... Anossia, Tokarev! Persino gli Americani conoscono tutto questo. E che cosa fanno nel frattempo i nostri eminenti professori? Parlano di frode, d’inganno e spiegano la comparsa dei fenomeni religiosi con le condizioni economiche della società. Questo, mio caro amico, significa lavorare con strumenti del paleolitico inferiore.”

Yuri pensò di nuovo di trovarsi di fronte ad un avventuriero e a un seminatore di scandali. Ma dovette riconoscere che, nonostante il deviazionismo che gli usciva da tutti i pori, Karpov e gli altri del comitato che ora avevano l’appoggio del Ministero, erano persone in gamba.

“Sono anni che gli Americani lavorano con droghe.” continuò lo psicologo. “Hanno usato persino la miscela di Meduna per indurre stati alterati di coscienza. Si immagini: un qualunque cretino di Wall Street aspira un gas formato da opportune concentrazioni di ossigeno e anidride carbonica, ed ecco che sente un trasporto mistico!” Fece una pausa quasi drammatica, poi aggiunse lentamente: “Sappiamo tutto questo, però abbiamo studiato casi in cui non interviene l’anossia. Per esempio, sappiamo che Budda, Gesù e Maometto si ritirarono in luoghi silenziosi a meditare... Perché lo fecero? A che cosa servivano quei ritiri negli eremi o nel deserto? Glielo dirò io: servivano per sopprimere i dati sensoriali; un po’ quello che è successo agli astronauti in assenza di campo gravitazionale.”

“Non capisco quest’ultima relazione, professor Karpov.” disse Yuri osando interrompere di nuovo il discorso dello psicologo.

Karpov tornò a sedersi con fare cerimonioso. Poi, quasi stesse confidando un segreto, disse:

“Sapeva che vari astronauti americani si sono convertiti alla vita religiosa dopo le loro esperienze spaziali? Sapeva che Gagarin sosteneva di aver avvistato degli UFO? Sapeva che il professor Nietzsche ha irrefutabilmente provato numerosi fenomeni extrasensoriali in assenza di gravità?”

Karpov guardava Yuri intensamente aspettando di osservare in lui un’espressione di sorpresa; ma questi, fingendo di non essere stato affatto toccato dal discorso, disse:

“Continuo a non comprendere la relazione.”

“Come non la comprende? Non si rende conto che quando il corpo umano viene privato dei dati sensoriali o per assenza di gravità o per soppressione degli stimoli, il sistema nervoso non può più funzionare correttamente? Se mancano i segnali, la coscienza si altera. Quindi in questi casi non si tratta più di anossia o di alterazione enzimatica. Si tratta di una mancanza di impulsi elettrochimici che determina un risultato analogo. Non esistendo impulsi esterni, solo la memoria può fornire informazione alla coscienza: allora il soggetto ricorda vividamente scene della sua vita passata oppure sperimenta un ampliamento del suo sistema immaginativo. Ci pensi bene: si tratta di mancanza di impulsi elettrochimici!”

Karpov accese una sigaretta; poi ne offrì un’altra a Yuri. Questi la prese, e approfittando della pausa, disse come recitando una filastrocca:

“Gli esperimenti sugli stati alterati di coscienza permettono certamente di comprendere il fenomeno religioso da un punto di vista psicologico, però non spiegano perché sorge una religione, perché, all’improvviso, appare il desiderio mistico. Le faccio questa osservazione perché sto pensando alle preoccupazioni espresse dal comitato.”

“Allora io le dico, Tokarev, che quando i problemi quotidiani che premono sul sistema nervoso di un individuo o di un popolo diventano troppo grandi, si produce un blocco dell’informazione, si produce un’inibizione che agisce allo stesso modo della soppressione degli stimoli sensoriali. Un

essere umano può trovarsi in mezzo a cento altre persone e non di meno sentirsi solo e senza la capacità di comunicare. Capisce, compagno?”

“No, non capisco, compagno.” rispose Yuri con sarcasmo.

“Bene, è ora che lo capisca una volta per tutte! Un essere umano posto nelle condizioni che abbiamo descritto non ha molta scelta: o si ammala o si suicida o fugge dalla realtà in varie maniere... una di queste è la religione che, a seconda delle condizioni generali in cui si trova a manifestarsi, può prendere una direzione contemplativa o aggressiva.”

Yuri aveva trovato un sistema esplicativo coerente. Tutti i pezzi dell'enigma sembravano incastrarsi in maniera perfetta e affascinante. Si trattava, per di più, di un modello di spiegazione che andava proprio nella linea di ricerca proposta dal comitato. Ma a costo di far arrabbiare di nuovo il collerico Karpov, volle avere altre precisazioni.

“Tutto questo dovrà essere provato!”

Karpov arrossì di rabbia, poi aspirò una lunga boccata della sua Karelia e alzatosi in piedi, si diresse verso un quadro di comando collocato sulla parete. Spinse un bottone e disse:

“Si tratta proprio di questo. Vogliamo che lei sperimenti di persona gli stati alterati di coscienza. In questo modo non si troverà disarmato quando affronterà la sua ricerca sul campo. Perché, secondo quanto mi è stato riferito, lei andrà a visitare certi posti in cui sembra che si stiano sviluppando nuovi fenomeni di misticismo.”

Si era aperta una porta scorrevole: apparve una specie di sala di comando piena di quadri di controllo dove armeggiava l'altro psicologo. Yuri si alzò e seguì Karpov. Questi gli disse:

“Ora lei entrerà nella camera di deprivazione sensoriale conosciuta anche come *camera del silenzio*. Rimarrà completamente isolato dal mondo, non da noi, naturalmente, che staremo al quadro di controllo. Consegni tutte le cose che ha indosso...”

Yuri si spogliò completamente e lasciò i vestiti sopra una sedia. Karpov gli diede una pastiglia verde e lo pregò di lasciarla sciogliere in bocca lentamente. Poi, girando una specie di manubrio, aprì una porta metallica e invitò Yuri ad entrare. Questi lo fece e la porta si chiuse silenziosamente alle sue spalle.

Entrò in un locale dalle pareti completamente rivestite di un materiale che sembrava gomma. Il pavimento era coperto da una moquette grigio chiaro. L'ambiente era illuminato da una luce leggermente azzurra che permetteva di vedere una pedana su cui si trovava un'enorme piscina. Da questa saliva un vapore denso che si spargeva per tutto il locale.

“Tokarev!” gridò Karpov attraverso un altoparlante.

“Ascolto.” rispose Yuri.

“Salga sulla scaletta e entri nell'acqua. Non abbia paura di scottarsi: l'acqua è a trentasette gradi. Tra pochi minuti non la sentirà più perché si trova alla stessa temperatura della sua pelle.”

Yuri entrò nella piscina e si sedette in un angolo.

“La stiamo filmando in circuito chiuso. Osservi la striscia che attraversa trasversalmente la piscina: le servirà per tenersi a galla. La collochi sotto la zona lombare e poi si distenda. Si lasci andare, galleggi... Non abbia paura di affogare. L'acqua ha un'alta concentrazione salina che le permetterà di stare a galla in ogni caso. La striscia serve ad impedire che lei si sposti verso i bordi della piscina ed abbia così delle sensazioni tattili.” Mentre si sistemava nella posizione giusta, Yuri domandò come avrebbero eliminato la sensazione della striscia, la luce dell'ambiente e gli altri stimoli.

“Le luci degli ozonizzatori servono per spezzare le molecole grasse che sono le principali responsabili degli odori. La pasticca che le ho dato è di clorofilla ed ha la funzione di eliminare gli odori anche dalla sua bocca. L'illuminazione sarà tolta quando lei avrà terminato di sistemarsi nella posizione di galleggiamento... Non ascolterà nessun suono, a meno che non sia necessario comunicarle qualcosa. In quanto alla striscia, nel giro di pochi minuti cesserà di percepirla e questo per la legge di diminuzione dello stimolo costante. Lo stesso vale per l'acqua. Rimarranno fuori dell'acqua solo la faccia, la parte alta del petto e le ginocchia. Tuttavia le sensazioni di queste parti del corpo e di quelle immerse verranno omogeneizzate dal vapore: in breve tempo l'umidità

dell'ambiente sarà del cento per cento e la temperatura esterna sarà uguale a quella dell'acqua. È chiaro?"

"È chiaro" rispose Yuri "Che debbo fare adesso?"

"Non agiti l'acqua. Da qui manovreremo due giraffe con una serie di strumenti. Una le verrà posta vicino alla testa, senza toccarla, naturalmente, e l'altra si sposterà lungo il suo corpo.

Attraverso queste giraffe registreremo, senza contatto diretto, i suoi segnali elettroencefalografici, miografici e cardiaci... Se qualcosa non funzionerà, le invieremo un segnale acustico che raggiungerà le sue orecchie anche sott'acqua."

Yuri stava galleggiando e teneva le orecchie fuori dell'acqua. Riuscì a vedere le due giraffe che si avvicinavano e ad ascoltare le ultime raccomandazioni di Karpov.

"Ormai il vapore ci impedisce di seguire la sua immagine sullo schermo. Si metta bene in testa quello che ora le dico: se vuole rovinare l'esperimento è sufficiente che fischi o che tocchi le pareti della piscina o che pizzichi qualche parte del suo corpo. Ci sono mille modi per evitare la soppressione sensoriale. Ma non sarà tanto stupido da farlo, non è vero?"

Queste furono le ultime parole che Yuri ascoltò. Lasciò andare la testa all'indietro e le sue orecchie si vennero a trovare sott'acqua. Cominciò a galleggiare senza difficoltà. Teneva le braccia e le gambe separate e sentiva che le piccole onde, che si erano formate quando si era immerso, le muovevano appena. Non poté seguire il dialogo tra i due psicologi che continuava ad arrivare nel locale attraverso gli altoparlanti.

"Prova Tokarev. 25 Maggio 1979. 8.50 a.m. Temperatura della piscina: 36,5°C. Temperatura ambiente: 36,5 °C. Umidità media ambiente: 92%. Pressione: 755 mmHg. Tipo di galleggiamento: convenzionale. Linea isoelettrica dell'encefalogramma: alterata per agitazione respiratoria. Movimenti oculari rapidi per perdita dei punti di riferimento. Cardio: normale. Elettromiografo: tensioni muscolari nelle zone cervicale e addominale."

"Spegnere l'ozonizzatore." disse un'altra voce.

"Spento."

"Spegnere il riscaldamento della piscina e dell'ambiente."

"Spenti."

"Interrompere la circolazione dell'acqua."

"Interrotta."

"Attaccare i rilevatori automatici di temperatura."

"Attaccati."

"Spegnere la luce dell'ambiente."

"Spenta."

E venne l'oscurità, il silenzio, la quiete.

Yuri cominciò a vedere una ruota che girava. Lui ed Irina vi stavano legati e giravano mentre la ruota avanzava nella campagna. Vicino c'era Maria che gridava: "Boris, Boris!" A questo punto un fischio, simile a quello di un treno, lo fece ritornare alla sua situazione reale. Aveva cominciato ad addormentarsi e questo Karpov lo aveva rilevato attraverso le onde dell'encefalogramma: gli aveva allora inviato un segnale acustico per farlo uscire dal sonno.

Stava sveglio nell'oscurità e nel silenzio più assoluto; dal ricordo del suono passò a vedere una figura che diventava sempre più precisa e luminosa: era la Plisetskaia che ballava meravigliosamente nel Bolshoi. Interpretava Anna Karenina ed il fischio del treno annunciava la sua morte. All'improvviso la ballerina si trasformò in un'enorme farfalla che volava sopra di lui a circa un metro d'altezza. Aveva dei colori bellissimi ed era incredibilmente luminosa. Yuri si spaventò e mosse l'acqua, ma la farfalla rimase lì muovendo le ali. Si rese conto che il battito delle ali aveva lo stesso ritmo della sua respirazione. Trattene il respiro e l'enorme insetto rimase paralizzato, galleggiando sopra di lui. Allora comprese che le farfalle dei quadri psichedelici non erano altro che esteriorizzazioni delle sensazioni polmonari percepite durante lo stato allucinatorio indotto dalla droga.

“A qualcosa di simile” pensò “sono dovuti i rettili e gli insetti che appaiono nelle allucinazioni del *delirium tremens*. È molto probabile che i serpenti siano le sensazioni, tradotte in immagini visive, del tratto digestivo, i ragni le sensazioni dei reni e del fegato e così via.”

La farfalla scomparve all'improvviso così come era apparsa e tutto rimase quieto. La sua attività cerebrale aveva assunto un netto tono di veglia. Pensò che Karpov avrebbe registrato un incremento di onde beta e avrebbe tratto la conclusione che stava inibendo proprio quei fenomeni che cercavano di indurre in lui. Decise di rilassarsi profondamente e di lasciare che le sue catene associative scorressero liberamente...

Le sue braccia si erano allungate: gli sembrava che fossero lunghe dei metri e che terminassero in dita affilate. Le mani giravano veloci come eliche. Si rese conto che, nonostante l'acqua non si muovesse, le mani continuavano a girare ad una velocità sempre maggiore, mentre il corpo diventava sempre più grande. Allora capì: il suo corpo non aveva limiti perché si trovava alla stessa temperatura dell'acqua e dell'ambiente. Decise di *espandersi* fino alla stanza in cui si trovavano i due psicologi. In quel momento sentì un rumore come di tavole che si rompevano e il muggito di un forte vento sopra il suo viso. Poi vide un tunnel in cui scivolava a grande velocità. Là, nel fondo del tunnel, lo aspettava una luce che diventava sempre più grande e brillante. All'improvviso vide il suo stesso corpo galleggiare nell'acqua. Aveva la sensazione di trovarsi realmente sospeso in aria. Allora desiderò intensamente di volare fino alla sua casa e di vedere che cosa stava succedendo lì... ma si trovò di nuovo dentro la piscina. Karpov avrebbe di nuovo registrato la sua attività beta. Karpov lo stava controllando. Karpov lo spiava perché faceva parte del complotto. Tutti erano contro di lui.

Rise forte. Capì che volevano trasformarlo in un automa. Gli stavano lavando il cervello. Era tutto chiaro: la pasticca verde, gli sguardi di complicità dei due psicologi. Volevano ucciderlo e uccidere anche Irina, Vladimir e la piccola Sofia... perché lui sapeva che cosa stava succedendo. Era per questo, per questo, per questo... che gli stiravano le braccia e le gambe e il suo sesso era eretto e loro, loro, loro...

“Noooo!” gridò Yuri.

In quel momento si accesero le luci e si sentì il fischio. Immediatamente dopo entrò Karpov gridando:

“Irresponsabile, ha rovinato tutto!”

Prese Yuri per un braccio e cercò di tirarlo fuori dell'acqua. Ma questi si divincolò e si rannicchiò nell'angolo più lontano della piscina. Gemeva piano ed era agitato da tremiti improvvisi. Il vapore usciva velocemente dalla porta aperta.

“Yuri,” disse Karpov dolcemente, comprendendo lo stato dell'altro “é passato per una crisi paranoica. Vedrà che ora reciterà tutto il rituale degli schizofrenici. Ma non si preoccupi. Si tratta dei suoi timori, dei suoi contenuti mentali che sono stati amplificati dalla soppressione sensoriale. Ricordi i mistici e i loro ritiri in luoghi isolati: erano tentati dal demonio o lottavano contro mostri ed esseri straordinari. Ognuno possiede la propria fauna e flora psichica. Andiamo, si metta di nuovo in contatto con il mondo esterno.”

In quel momento entrò l'altro psicologo con una coppa piena di un liquido trasparente.

“Beva questo.” disse avvicinandogli il bicchiere. Yuri alzò la testa. Aveva gli occhi spalancati e le pupille enormemente dilatate.

“Che cos'è?” chiese tremando.

“Non è veleno e neppure droga.” gli rispose sorridendo Karpov. E aggiunse: “Almeno per me...”

“Che cos'è?” ripeté Yuri minaccioso.

“Vodka, amico mio! Ma se non la beve lei, la berrò io.” Detto questo, tracannò il contenuto della coppa che restituì all'aiutante; poi rivolto a quest'ultimo, continuò in tono scherzoso:

“Mi inchino al suo cospetto.” disse.

“Da, Tovarich, da.” rispose l'aiutante che, inchinatosi a sua volta, tirò la coppa dietro le spalle. Questa finì nella stanza vicina e si ruppe in mille pezzi.

Yuri cominciava a riprendersi.

Due ore dopo il professor Tokarev aveva terminato di scrivere il resoconto della sua esperienza nella piccola sala d'ingresso. Karpov, compiaciuto, prese i fogli e domandò:

“Sa quanto tempo ha trascorso in soppressione sensoriale?”

“Più o meno quattro ore.”

“Solo dieci minuti, professore.” rispose lo psicologo.

Quando stava per andarsene, Yuri domandò a Karpov se era possibile che fosse veramente *uscito dal corpo* nel momento in cui si sentiva galleggiare nell'aria.

“Si tratta di un tipo di allucinazione che abbiamo studiato dettagliatamente.” rispose lo psicologo.

“E se questa *allucinazione*, come lei la chiama, fosse arrivata fino a casa mia e lì avesse visto mio figlio Vladimir tagliarsi il dito con il coltello del pane?”

“Si tratterebbe sempre di un'allucinazione, o meglio, di una catena allucinatoria. Se ne convinca, Tokarev, non esiste un *qualcosa* che si stacca dal corpo. Sono solo allucinazioni.”

In quel momento Yuri provò una sensazione indefinibile e, quasi senza pensare, domandò:

“C'è un telefono qui?”

“Naturalmente.” rispose Karpov.

Passarono nell'altra stanza. Yuri compose il numero. Si sentì il suono della chiamata e subito dopo, amplificata, giunse la voce del piccolo Vladimir:

“Chi è?” chiese Vladimir.

“Il tuo papà... non mi riconosci, Vladi?” chiese dolcemente Yuri.

“Papà, papà... quando vieni a casa?”

I due psicologi ascoltavano sorridendo quella voce esile. Ma in quel momento successe una cosa che li lasciò esterrefatti.

“Papà”, disse il bambino, “devi venire... mi sono tagliato un dito con il coltello del pane.”

26 Maggio

Quella mattina Yuri ricevette dal Ministero della Difesa una lunga serie di istruzioni. Gli furono anche date varie lettere di presentazione ed una lista di funzionari del Ministero degli Esteri con cui mettersi in contatto durante i suoi viaggi. Per tutta la mattina visse in una situazione di irrealtà. La notte precedente non aveva dormito. L'esperienza del giorno prima continuava a perseguitarlo, aprendogli tutto un mondo di nuovi interrogativi.

La sera si incontrò con José Fuentes. Non poté certo spiegargli che partiva alla cieca per compiere una missione quanto mai strana: non sapeva neppure che cosa esattamente andasse a cercare. Ad ogni modo chiese al boliviano di fornirgli alcune informazioni sulla *Dottrina* e di dargli gli indirizzi di qualcuno dei suoi amici in America latina, perché nel libro che gli aveva fatto pervenire Grigori non compariva nessun riferimento a quel gruppo. Gli sembrava impossibile che esso non fosse conosciuto dai servizi di spionaggio che avevano lavorato per mesi sulle formazioni religiose di quel tipo. José gli diede vari indirizzi dei suoi amici a Rio de Janeiro, La Paz e Santiago del Cile.

Trascorse il resto della serata con Irina e i bambini. Quella notte ebbe con sua moglie una lunga conversazione sul senso della vita e sul problema della morte. Si rese conto che mai prima di allora l'aveva sentita parlare in quel modo. Diventò improvvisamente triste, ma attribuì questo stato alla particolare situazione che stava vivendo. In fin dei conti, tra un mese al massimo il comitato si sarebbe di nuovo riunito per analizzare i risultati della ricerca. In quel momento gli parve sicuro che tutto sarebbe finito con una gran risata generale: tutti avrebbero riso della fretta irrazionale che li aveva presi. Quel giorno stesso avrebbe festeggiato la fine di quell'impresa pazza e il ritorno a casa. Poi avrebbe portato i bambini ai magazzini Gum, a piazza Sverdlov o al parco Gorki. Sì, quella

storia sarebbe terminata nel ridicolo ancor più della fallita spedizione di Grigori sul monte Ararat. Una cosa era certa: il comitato era formato da avventurieri e deviazionisti. Ma lui non faceva che seguire le istruzioni, senza facoltà di decidere sulle scelte. Gli venne da ridere al pensiero della faccia che avrebbero fatto i funzionari del Ministero quando il comitato avrebbe comunicato loro: “Compagni, c’è stato un falso allarme.” Lui, in fondo, non aveva fatto altro che scrivere su una rivista un articolo sui sintomi che aveva osservato, proponendo uno studio serio sulla questione. Forse aveva drammatizzato un po’ la situazione, ma non aveva neppure pensato di proporre quell’impresa pazza priva di qualunque obiettivo chiaro. Sicuramente era successo che il comitato, ispirato da quell’irresponsabile di Grigori, si era buttato sul Ministero rinfacciandogli di non aver previsto lo scoppio in Iran di una rivoluzione capeggiata da un fanatico religioso. E così, dando fiato all’allarmismo, il comitato era andato avanti, sbandierando la possibilità di una reazione a catena di fenomeni di fanatismo mistico se non si fossero prese misure urgenti. Era chiaro che i membri del comitato stavano lavorando da mesi su quella storia e magari lo stesso succedeva negli Stati Uniti o in Europa occidentale con avventurieri della stessa risma. Una frase di Grigori, quando aveva accennato ad altri ricercatori nei paesi capitalisti, poteva essere intesa nel senso che tra essi e il comitato c’era magari un accordo segreto.

Ad un certo punto Yuri si rese conto che molte delle sue divagazioni erano dovute al disgusto che provava per la partenza imminente. In fin dei conti, anche nella camera di deprivazione sensoriale era arrivato ad attribuire a Karpov ogni sorta di malvagità. Eppure, quelle malvagità non erano altro che i *suoi propri contenuti mentali*.

28 Maggio

Il professor Tokarev volava verso Nuova Delhi su un aereo dell’Aeroflot. Poche ore prima aveva passato la Moscovia ed era arrivato a Jodinskoie Polie; lì, nell’aeroporto, Irina gli aveva dato un lungo bacio d’addio. Ora, dal finestrino del jet il professore cercava i profili del Kamet e del Nanda Devi mentre le nevi del *tetto del mondo* si tingevano dei colori rosso-oro dell’aurora indiana. Poi l’aereo cominciò a scendere...

Era mattina presto quando passò senza intralci la dogana grazie al suo passaporto diplomatico. Proprio mentre stava uscendo dall’aeroporto una valanga di bambini gli si lanciò addosso: “Johnny, money, money!” gli gridavano in coro, aggrappandosi ai suoi vestiti e tirandogli la valigetta.

Uno sconosciuto prese Yuri per un braccio e lo condusse a un’auto parcheggiata ad una cinquantina di metri di distanza.

“Professore, per di qua, professore, per di qua”, ripeteva l’autista dell’ambasciata sovietica.

Yuri ebbe un moto di sospetto ma si tranquillizzò subito quando lesse sulla porta anteriore della macchina la scritta *Soyuz Sovetskikh Sotsialistichieskij Riespublik*. L’auto partì lentamente.

La strada era strapiena di gente a piedi o in bicicletta. Il traffico era spesso interrotto da motociclette o da piccoli furgoni o da mucche e zebù che ruminavano distesi in mezzo alla strada. I veicoli che procedevano nella direzione contraria alla loro cercavano di scostare tutti quegli ostacoli ma senza moderare la velocità, per cui ogni volta Yuri credeva che avrebbero finito per scontrarsi con l’auto dell’ambasciata. Seduto a lato dell’autista il professore vedeva la città svegliarsi: migliaia di esseri umani abbandonavano il loro duro letto sul marciapiedi e qua e là uomini e cani si aggiravano intorno a piccoli fuochi. Al professore venne in mente il mercato di Samarcanda che gli sembrò, in ogni caso, più ordinato di Delhi.

Su molti edifici appariva la svastica indiana: la svastica dappertutto, in legno, in pietra, in mattoni, dipinta. Yuri socchiuse le palpebre... il sole baciava la neve dell’Himalaya nel rosso acceso dell’alba. Lui e Irina giravano abbracciati dentro una gigantesca svastica che avanzava nei campi di Trasnova distruggendo tutto. I contadini correvano a rifugiarsi a Novgorod, dove anche il veterano

delle Brigate Internazionali cercò scampo, con la moglie e il piccolo Yuri, dai cannoni dell'invasore.

“Boris, Boris!” gridava Maria stringendosi al petto il figlio in mezzo alla folla disperata. Boris e Maria parlavano tra loro in spagnolo come al tempo in cui si erano conosciuti, il tempo della resistenza, laggiù a Madrid. Un milione di morti in Spagna, diciassette in Unione Sovietica... eppure il mondo continuava a bruciare: prima a Hiroshima e in Corea, poi in Vietnam e in Africa. Le sirene riempivano l'aria di grida laceranti. Scoppiò una bomba: Boris scomparve e il piccolo Yuri si trovò solo, lontano da sua madre.

“Siamo arrivati, professore.” disse l'autista fermando l'auto.

Si trovavano nel giardino dell'ambasciata. Il professore sbadigliò e scosse la testa come se uscisse da un brutto sogno.

“Benvenuto, professore.” disse un giovane dall'aspetto simpatico aprendo la porta a Yuri. “Fra quattro ore partiremo per Patna.” Fece un largo sorriso e poi con tono candido aggiunse: “A meno che non abbia cambiato i suoi piani...”

“No, non li ho cambiati. Buongiorno. Lei è Igor, la mia guida *turistica*, non è vero?”

Igor si mise scherzosamente sugli attenti e rispose: “Ai suoi ordini, compagno professore!”

Entrarono ridendo nell'ambasciata. Igor faceva strada portando la valigetta di Yuri.

A sera erano già a Patna, a pochi chilometri dal confine con il Nepal. Nelle vicinanze della città erano sorti numerosi *ashram* di diverse tendenze religiose. Questo fenomeno era dovuto soprattutto alla presenza di monaci tibetani che erano fuggiti dalla loro terra dopo l'invasione cinese e si erano distribuiti nella parte settentrionale dell'India tra Patna e Benares. Già da alcuni anni, c'era stato in quella zona un forte risveglio religioso. Secondo il libro di Grigori era assolutamente necessario visitare tre punti della regione in cui si concentravano per lo meno cinquanta gruppi mistici *non ufficiali*. E così, approdati in un vecchio hotel, il professore e la sua *guida* si misero ad organizzare l'itinerario del giorno seguente.

29 Maggio

Quella mattina i due russi uscirono molto presto per visitare una località segnalata nel libro di Grigori. Però, a metà cammino, Yuri decise improvvisamente di cambiare destinazione. Tra lo stupore di Igor, si diresse verso i quartieri bassi della città. Mostrava una grande sicurezza nell'orientarsi in quel dedalo di stradine e di vicoli come se già conoscesse il posto.

“É un'intuizione.” disse fermandosi davanti ad una vecchia casa.

Bussarono alla porta. Venne ad aprire un uomo vestito con una tunica color zafferano. I due russi si scambiarono uno sguardo di sorpresa ma non dissero nulla.

Passarono in una piccola stanza dove li ricevette il signor Tensing Chöbrang. Era questi un uomo colto che insegnava religioni orientali ad Amsterdam. Da pochi giorni era tornato da un lungo viaggio che lo aveva portato in molte parti del mondo. Aveva viaggiato tanto per trovare una nuova patria ai rifugiati tibetani.

L'ospite accolse i due visitatori seduto tra cuscini multicolori in un ambiente arredato secondo il pittoresco stile del buddismo tibetano. Parlando con molta deferenza, raccontò ai russi il suo viaggio e precisò che i suoi sforzi a favore dei rifugiati forse potevano avere qualche possibilità di successo in America Latina. Questo discorso interessò molto Yuri che chiese il motivo di una tale scelta geografica. Tensing allora gli spiegò che alcune zone dell'altipiano sudamericano possedevano caratteristiche climatiche simili a quelle del Tibet. Anche le caratteristiche razziali degli abitanti erano simili. Ma dal racconto del lama emerse anche che i governi di quelle lontane regioni ponevano molti ostacoli all'immigrazione di tibetani perché, affamati com'erano di tecnologia e di progresso, preferivano gli europei o i giapponesi. Tensing continuò dicendo che in concreto ancora nessun paese aveva dato al Dalai Lama l'autorizzazione definitiva all'immigrazione dei rifugiati.

Intanto questi si erano sparsi in modo disordinato nel nord dell'India dove lavoravano per salari miserabili alla costruzione di nuove strade. Molti morivano di fame, di malattie o di stenti. Niente lasciava prevedere un miglioramento delle loro condizioni; le loro uniche speranze erano appunto di venire accettati in qualche paese del Sud America o di ritornare nella loro patria.

Ma dietro gli sforzi del lama per far immigrare il suo popolo in America del Sud, Yuri credette di avvertire altri fini. Soprattutto una frase del suo ospite lo aveva incuriosito. Il lama, parlando in un inglese perfetto, aveva detto: "Una tenue linea unisce i centri di iniziazione del mondo. L'Himalaya ha ormai lanciato il suo messaggio."

A quel punto, senza sapere perché, Yuri si era ricordato del boliviano José Fuentes e della sua Dottrina.

Dopo aver fatto alcune strane considerazioni, il lama cominciò a parlare dell'estinzione delle due religioni del Tibet, il buddismo mahayana della linea tantrica e lo sciamanismo Bon. Poi passò a discutere della Cina e affermò che il nuovo regime cinese, sotto la vernice ideologica marxista, non era altro che un nuovo germoglio del taoismo in perenne conflitto con la morale confuciana. Questo strano punto di vista sul maoismo incuriosì Yuri.

In fin dei conti –secondo il lama– la dialettica taoista dello Ying e dello Yang poteva essere interpretata come un marxismo primitivo di tipo religioso in lotta con l'idea dello statalismo imperiale di Confucio. Il lama, in appoggio alla sua tesi, ricordò che Hegel, il creatore della dialettica che sarebbe poi diventata il metodo del marxismo, era stato un teologo.

A quel punto Yuri non poté fare a meno di pensare: "Interpretare le filosofie politiche da un punto di vista religioso costituisce un'inversione tipica dell'idealismo ad oltranza."

La conversazione divenne addirittura folle quando il lama cominciò a mettere la politica in rapporto con fenomeni naturali e cosmici.

"Pochi giorni prima della morte di Mao," disse il lama "ci fu in Cina un terremoto che fece un milione di vittime. Questo evento ci indicò che la fine di Mao era vicina e che ci sarebbe stato in Cina un violento cambiamento di indirizzo politico. Consideri che la stessa cosa è avvenuta da poco in Iran: proprio mentre lo Shah stava fuggendo dal paese, cacciato dalla rivoluzione islamica, si è verificato un sisma che è costato migliaia di vittime e ha distrutto intere regioni... voi russi dovreste stare molto attenti ai cambiamenti che avvengono alle vostre frontiere. Voi possedete dei buoni osservatori sismici ma non avete gli strumenti adeguati per prevedere i terremoti mentali."

A questo punto Yuri si sentì quasi intossicato da quel discorso ideologico-religioso e decise di ritornare all'albergo, lasciando Igor a continuare la discussione con il lama. Salutò cortesemente e uscì. Però, quando fu nella sua stanza, non tralasciò di annotare nel suo quaderno di appunti l'ultima frase del lama. Questi, in fondo, aveva detto a modo suo e nel suo linguaggio bizzarro, qualcosa di molto simile a ciò che lui stesso aveva scritto sulla rivista di religioni comparate.

Due ore dopo arrivò Igor.

"Professore, ho delle novità." disse correndo a sedersi vicino a Yuri. Questi, spostando la sedia per poterlo guardare in faccia, chiese:

"Perché è così agitato?" Ma mentre faceva questa domanda ebbe la sensazione di conoscere già la risposta.

"Professore," disse Igor "quando lei è uscito dall'*ashram*, il comportamento del vecchietto è cambiato all'improvviso. Ha aperto uno scrigno e mi ha offerto un medaglione di giada su cui era inciso un simbolo. A quel punto è successo un pasticcio."

Igor rise convulsamente, poi si calmò e continuò:

"Ho tirato fuori alcune rupie credendo che il lama mi volesse vendere qualche souvenir da quattro soldi. Ma quando ha visto il denaro, ha detto una parola strana che non ho capito. Allora sono entrati due monaci gridando come ossessi. Gridavano e tiravano in aria non so che cosa, sembrava talco o farina. A un certo punto uno ha cercato di mettermi le mani addosso... Beh, può immaginare quello che è successo dopo. Ma la cosa più buffa è stata un'altra: mentre pigliavo a cazzotti i monaci e rompevo tutto quello che mi capitava tra le mani, il lama, tutto impolverato,

continuava a sorbire, senza scomporsi nemmeno un po', il suo schifoso tè... un tè oleoso nel quale galleggiavano peli di yak"

Si fermò un attimo, poi cominciò a ridere di nuovo: "Peli di yak! Allora ho fatto un inchino al lama e sono uscito di corsa dall'*ashram*. Lì dentro intanto continuavano a gridare in quella lingua incomprensibile. Professore, ha idea di che cosa significhi questa storia?"

"Igor, da quanto tempo vive in India?"

"Da dieci anni, professore."

"E come è possibile che ancora non capisca le abitudini di questa gente?"

"Sì che le capisco. Ma quelli non sono indiani, sono tibetani... Peli di yak!" ripeté ridendo.

Yuri non poté fare a meno di provare un'intima soddisfazione per gli impeti iconoclasti del suo compatriota. Quegli scatti gli richiamavano alla memoria l'energia che aveva trovato in Grigori e nell'irascibile Karpov.

"E poi" pensò "con quanto gusto io stesso avrei buttato all'aria le sedie e i tavoli durante quelle riunioni del comitato, piene di formalismi e cerimoniali!"

Ma ecco che all'improvviso gli sembrò che la figura di Igor, che rideva davanti a lui, si sdoppiasse... Vide una delle due immagini sovrapposte di Igor estrarre, con la precisione di un robot, un nastro cifrato da un apparecchio telex, decodificarlo rapidamente e introdurre la risposta nell'apparecchio...

"Igor, sia sincero. Lei..."

"Che cosa, professore?" disse l'altro riaccomodandosi sulla sedia.

Yuri respirò profondamente guardando fisso il suo compagno. Lasciò passare un po' di tempo, poi riprese:

"Non importa, Igor... non importa."

"Molto bene, professore. Allora, se lei è d'accordo, possiamo andare a visitare un posto molto interessante che ho appena scoperto. Si tratta di un centro di cura, un centro dove si effettuano guarigioni miracolose."

Presero uno di quei taxi indiani che sono in realtà delle carrozzelle trainate da una motocicletta. Durante il viaggio Yuri prese a riflettere sul suo incontro con il lama. Considerò la stranezza di tutta quella faccenda: non aveva posto al lama nessuna domanda precisa e non sapeva neppure come era arrivato all'*ashram*. Invece il lama gli aveva dato tutta una serie di spiegazioni. Poi c'era quella storia che gli aveva raccontato Igor; anch'essa doveva avere un qualche significato che però gli risultava difficile da afferrare. Per dare una risposta a tutti quegli interrogativi, decise di ritornare dal lama il giorno seguente, da solo, però, per evitare complicazioni.

Erano arrivati al centro di cura. Sul marciapiede era accalata una grande folla che impediva l'ingresso. Si fecero avanti a spintoni e finalmente riuscirono ad entrare nel padiglione. Si avvicinarono ad un tavolo dove giaceva un uomo di circa cinquant'anni. Era un occidentale, dall'aspetto sembrava tedesco. L'uomo aveva il petto nudo e il resto del corpo coperto da un lenzuolo bianco. Ai lati del tavolo, in piedi, stavano due aiutanti del guaritore. Quest'ultimo entrò nel padiglione mostrando le mani al pubblico come un prestigiatore e cominciò a parlare in hindi. Igor tradusse il discorso a Yuri. Si trattava di un'operazione chirurgica. Yuri vide altri occidentali e, tra questi, una donna che piangeva a dirotto. Era sicuramente la moglie del malato. Mentre il guaritore si collocava di fronte al tavolo, i due russi si avvicinarono fino a trovarsi a poco più di due metri dal paziente. A questo punto si alzarono alcuni cantici monotoni e l'ambiente si riempì di un acre odore d'incenso. I due aiutanti cominciarono a spostare le mani sul corpo dell'europeo, senza toccarlo, come se tracciassero una sorta di percorso magnetico.

Igor spiegò a Yuri che il guaritore avrebbe eseguito l'operazione senza anestesia né strumenti chirurgici, estraendo con le sole mani un cancro allo stomaco; la ferita si sarebbe rimarginata per intercessione della dea protettrice della città.

Due donne, che portavano ciascuna un grosso recipiente, si misero ai fianchi del guaritore. Subito dopo una di esse sollevò il lenzuolo e lasciò scoperto il ventre del paziente; poi pulì la zona dell'operazione passandovi sopra un pezzo di cotone bagnato.

A questo punto il guaritore appoggiò le mani sul ventre del paziente e cominciò a introdurre una: il ventre sembrava aprirsi per lasciarla entrare. Il sangue scorreva a fiotti. Il guaritore muoveva le mani a grande velocità e spesso macchiava il lenzuolo di sangue. I presenti erano ammutoliti. Il paziente teneva le palpebre e le mascelle strette con forza, come se si aspettasse di dover ricevere un colpo tremendo. All'improvviso, con grande rapidità, il guaritore estrasse dal ventre del malato qualcosa di nero e di elastico che sembrava carne e che gettò nel recipiente che la donna accanto a lui teneva in mano. Ora l'uomo muoveva le mani a una velocità ancora maggiore effettuando un leggero massaggio addominale: l'operazione era terminata. Quindi fece un passo indietro e rilassò tutto il corpo come se uscisse da un profondo trance. Una delle aiutanti asciugò il sangue con un grande tampone di cotone fino a che tutta la zona operatoria rimase completamente pulita.

La folla avanzò di colpo come una valanga per vedere più da vicino quel fenomeno incredibile. L'occidentale si era alzato in piedi e cercava di tirarsi su i pantaloni. Ma non riuscì a farlo perché la moglie gli si buttò addosso piangendo e gridando. Poi sui due si gettarono alcuni uomini che cercavano di separarli per toccare il ventre appena operato. Quell'isteria si propagò a tutti i presenti. A quel punto i russi decisero di andarsene e cominciarono a spingere per uscire dal padiglione. Erano ancora in mezzo a quel parapiglia quando videro l'occidentale, con i pantaloni tirati giù, cadere a terra con sopra la moglie e vari indiani. Nel frattempo alcuni presenti si erano inginocchiati e baciavano le mani del guaritore. Yuri e il suo compagno guadagnarono la strada mentre dalla folla salivano canti e salmodie.

Igor tirò un sospiro di sollievo e poi domandò a Yuri:

“Che le è sembrato della dimostrazione?”

“Un leggero strato di crema alcalina sulle mani del guaritore e fenolftaleina nell'acqua: il risultato è una colorazione simile a quella del sangue. Le viscere estratte, poi, sono di pollo; l'aiutante le passa al guaritore dentro il cotone. In quanto all'introduzione delle mani, lasciamo perdere: è un vecchio trucco. Siccome il paziente tiene il ventre tirato in dentro, si forma una cavità in cui si deposita il liquido rosso. Il guaritore, quando vuol far credere di introdurre le dita, in realtà le piega e con le nocche preme sul ventre. Questo trucco è anche usato dagli healers filippini per estorcere soldi agli occidentali che arrivano a frotte nei centri di guarigione.

“Dunque il nostro viaggio non è servito a niente!” disse Igor.

“Proprio così, non è servito a niente. Non credo che da posti come questo possa venir fuori un grande leader o una nuova concezione religiosa capace di trascinare le masse.”

“Non lo credo neppure io.” disse Igor “Ma ho altre cose da farle vedere proprio qui vicino.” E trascinò Yuri verso il taxi. L'indiano, sempre sorridente, li stava aspettando.

I due russi visitarono numerosi *ashram* e società religiose.

Le persone che li ricevevano, nell'ansia di fare proseliti, si preoccupavano più di convincerli che di conoscere le loro intenzioni. Grazie all'aiuto di Igor e al libro di Grigori, Yuri fu sempre in grado di cavarsela. In ogni modo, i risultati della loro ricerca furono deludenti.

Tutti gli *ashram* e le sedi di società religiose erano organizzati allo stesso modo. Si trattava sempre di ampie tenute recintate e sorvegliate da guardie armate. Quando arrivava, il visitatore doveva farsi annunciare e quindi veniva condotto attraverso un giardino fino ad un edificio centrale. In questo, senza eccezioni, c'era un ufficio per ricevere i visitatori. Il cuore dell'*ashram* era sempre una grande sala, usata per le riunioni importanti, su cui si affacciavano le stanze per la meditazione e i dormitori. In un'ala dell'edificio si trovavano la cucina e il refettorio. In un altro edificio, separato dal primo, c'erano i locali di servizio: i bagni, l'infermeria, la lavanderia, gli stenditoi, ecc. In genere nessuno di essi si trovava in condizioni igieniche soddisfacenti. Questi *ashram* somigliavano a case di riposo per persone anziane, di preferenza occidentali. Qualche volta si incontravano alcuni giovani che sonnecchiavano nei giardini. Sembrava gente ricca e poco interessante.

La trafila era sempre la stessa e cominciava con una conversazione in una segreteria con alcune donne incaricate di ricevere il pubblico, che consegnavano ai visitatori degli opuscoli con l'elenco

dei corsi da seguire, ciascuno con il suo prezzo. I corsi più economici riguardavano la macrobiotica, i massaggi spirituali, l'astrologia, l'agopuntura, l'iridologia, i tarocchi. Quelli di prezzo medio erano dedicati alla filosofia orientale, alla bio-energetica, alla medicina alternativa, alla parapsicologia, al bio-feedback. In genere il corso più frequentato era anche il più caro: si trattava sempre di una serie di lezioni individuali date dal guru in carne e ossa. Nel prezzo era inclusa la spedizione del diploma e il *mantra* personale.

Per visitare il maggior numero di associazioni, Yuri e il suo compagno decisero di dividersi il lavoro e si separarono. Quando si incontrarono di nuovo nell'albergo per redigere un rapporto della giornata, era mezzanotte.

Negli appunti del professore una domanda era rimasta senza risposta: "Come abbiamo fatto ad arrivare all'*ashram* di Tensing? Non lo so. Anzi, non so proprio che cosa pensare di tutta questa storia. Chi me la potrebbe spiegare meglio, Karpov o Nietzsche?"

30 Maggio

Erano le sei del mattino. Questa volta i russi uscirono dall'hotel vestiti all'indiana, con camicetta e sandali, e si separarono. Igor contrattò con un tassista il prezzo di un'escursione fino ai villaggi che circondano Patna. Quel giorno avrebbe visitato anche Pusa e Darbhanga e, se avesse fatto in tempo, avrebbe toccato anche Madhubani, che si trova quasi ai confini con il Nepal, a circa 200 chilometri da Katmandù. Secondo il libro dalla copertina marrone, questo era un *crocevia culturale* dove erano sorte numerose società religiose, all'interno delle quali nuove forme mistiche, non ufficiali, erano in un processo di continua elaborazione e trasformazione.

Alle sette Yuri entrò nell'*ashram* dove alloggiava Tensing. Due monaci lo ricevettero cortesemente e lo fecero passare nella stanza nella quale il giorno precedente aveva conversato con il lama.

Sembrava che niente fosse cambiato, nonostante il disastro provocato da Igor. Mentre rifletteva su quanto questo *ashram* fosse diverso da quelli convenzionali, una porta si aprì lentamente alle sue spalle. Tensing, entrando, lo fece trasalire.

"Eccellenza," disse Yuri "la saluto e le presento le mie scuse per l'incidente di ieri".

Il lama si sedette nel suo posto abituale ed invitò il russo ad accomodarsi. Subito dopo entrò un monaco che servì tè con burro, salutò cerimoniosamente e sparì.

"Gli equivoci sono una cosa frequente, signor..."

"Tokarev" disse Yuri.

"Sì, sono una cosa frequente, signor Tokarev. Però, proprio grazie all'equivoco di ieri, ho ora il piacere di parlare di nuovo con lei. Ad ogni modo, ero sicuro che sarebbe ritornato" Sorbì il suo tè lentamente e continuò: "o perché avrebbe ricevuto il medaglione che pensavo di inviarle attraverso il suo amico, o semplicemente perché lei non mi aveva domandato quello che voleva sapere. Era logico, in questo caso, che tornasse per farlo. È chiaro che ieri, mentre parlavo con lei, ho cercato di orientare il discorso verso certi temi che forse la interessavano". Yuri bevve a sua volta il tè, seccato per il modo ellittico con cui il lama gli parlava.

"Domandi, signor Tokarev, non si faccia scrupoli."

"Eccellenza, sono un professore di religioni comparate dell'Università di Mosca. Il fatto che lei insegni una materia affine alla mia all'Università di Amsterdam, mi rende più facile il dialogo..."

Yuri si fermò un attimo, cercando il filo giusto del discorso. Il lama, notando la sua inquietudine, gli disse con affabilità: "Professore, stia sicuro che cercherò di rispondere con precisione alle sue domande. Dunque non abbia riserve."

"Bene, che intendeva dire ieri con questa frase: *Una tenue linea unisce i centri di iniziazione del mondo. L'Himalaya ha lanciato il suo messaggio?* Sono parole testuali, Eccellenza; le ho annotate tra i miei appunti di viaggio."

“Prima di tutto le dico che le risponderò in un modo che per lei sarà difficile accettare.” disse Tensing. “I centri di iniziazione corrispondono a luoghi in cui la conoscenza e la pratica *religiose* hanno raggiunto i livelli più alti. Non sono centri di informazione come, per esempio, le Università e non sono neppure facili da trovare, perché la gente ha generalmente idee assai poco corrette su di essi.”

Yuri comprese che il lama parlava ora senza reticenze. Questo lo incoraggiò a tirar fuori il quaderno degli appunti.

Cominciò subito a prendere nota delle parole di Tensing. Questi continuò la sua spiegazione.

“Nelle vicinanze dell’Himalaya, del monte Ararat, delle Ande e in altri luoghi, si trovano questi centri che continuano a rimanere uniti. Lei conosce sicuramente la leggenda del Monte Meru. Quel monte non esiste in un luogo fisico preciso. È il monte che unisce la terra al cielo. I centri di iniziazione si trovano di solito collocati in un paesaggio fisico che risveglia l’immagine mentale del paesaggio del Monte Meru. La stessa cosa si verifica per le città sotterranee di Agartha e Shambalà, che mettono in comunicazione con *l’inferno*. Ma neppure esse hanno una realtà fisica: sono mentali.”

Mentre prendeva nervosamente nota delle parole del lama, Yuri si ricordò della spedizione di Grigori sull’Ararat. Ricordò anche che il comitato gli aveva assegnato la missione di condurre le sue ricerche sull’Himalaya e sulle Ande, ma considerò anche che l’iniziativa era partita da lui stesso. Tutto questo rendeva la storia che stava ascoltando ancora più ingarbugliata.

“Il Monte Meru” continuò Tensing “produce forti terremoti spirituali quando giunge l’ora. Nessuno può vedere il Monte Meru a meno che non chieda *permesso* a qualcuno dei suoi guardiani. Questi guardiani non sono fisici ma mentali. Tuttavia chi ricerca ha bisogno di una qualche presenza fisica, per poter essere guidato correttamente nei labirinti della sua coscienza.” Si fermò un istante prima di continuare, “Consideri bene questa raccomandazione che le faccio: non si faccia guidare dalle apparenze. Un grande maestro può essere un sudra; al contrario, un capo spirituale riconosciuto può essere molto lontano dalla conoscenza. Non cerchi i leader spirituali riconosciuti ed accettati, cerchi quelli perseguitati da essi. Se lei fosse vissuto ai tempi in cui i grandi maestri spirituali del passato iniziarono la loro predicazione, non li avrebbe riconosciuti perché non avevano l’aspetto di uomini religiosi. Erano messaggeri del Monte Meru: messaggeri della mente umana che li aveva spinti nel mondo. Senza di essi l’essere umano sarebbe rimasto alla mercé delle tenebre create anch’esse dalla sua mente.”

“Eccellenza,” lo interruppe Yuri “che intende dire quando afferma che la mente invia messaggeri nel mondo?”

“È questo il modo in cui gli esseri vivi si difendono. Immagini che la mente sia come un essere vivo. Immagini che si trovi al limite della pazzia. Allora, dalle cime luminose del Monte Meru voleranno i messaggeri che saranno i portatori della luce. Sono gli stessi che guidano la mente dopo la separazione dal corpo fisico, quando giunge l’illusione della morte.

Il lama tacque e rimase immobile, scrutando Yuri che continuò a scrivere per molto tempo ancora dopo aver ascoltato le ultime parole. Scriveva ciò che aveva detto il lama, ma anche le sue riflessioni sulla luce. Quella luce nel fondo del tunnel, che gli era apparsa prima della sua apparente separazione dal corpo fisico. Là, nella camera di soppressione sensoriale.

“Eccellenza,” riprese Yuri “la mia formazione mi impedisce di seguire adeguatamente il suo discorso. Lei comprenderà, ci sono problemi di linguaggio, problemi di significato delle parole... Però di una cosa sono certo: ciò che lei dice è utile tanto alla ricerca che mi hanno affidato che a me in prima persona.”

Tensing, sorridendo, disse calorosamente: “Professore, lei è un uomo buono e possiede una grande forza, però non sa ancora che cosa cerca e questo è veramente straordinario. Come si può portare avanti una ricerca se non si sa che cosa si stia cercando?”

Il russo, che si sentì profondamente toccato da queste parole, rispose quasi automaticamente: “Cerco i sintomi di un eventuale fenomeno di esaltazione mistica che può apparire in un qualunque momento nel mondo e mettere in pericolo l’attuale equilibrio politico.”

“Si rallegrì, professor Tokarev, questa esaltazione, come lei la chiama, sta cominciando... Quando i blocchi di ghiaccio si sciolgono, il fiume che nasce trascina tutto con sé: lo stesso accade quando la mente si libera. Poi le acque diventano limpide e con esse gli uomini irrigano i campi.” Yuri si strinse nelle spalle, trattenendo il respiro. Poi udì la sua stessa voce, domandare dalla gola, in modo eccessivamente gentile:

“Eccellenza, che vuol dire *Dottrina*?”

“*Dottrina* è l’insegnamento di tutti i Budda” rispose il lama.

Messo di fronte a questo sistema di spiegazioni, Yuri decise di concludere il colloquio. Si sentiva defraudato e nel petto gli cresceva qualcosa che somigliava alla rabbia. Ma si frenò e disse:

“Eccellenza, spero di non averla importunata con le mie domande. La ringrazio enormemente per l’orientamento che mi ha dato.”

Il lama chinò la testa, poi prese uno scrigno e ne estrasse un medaglione che pose nelle mani del russo. “Lo dia al guardiano, se vuole vedere il Monte Meru.”

Yuri contemplò il medaglione di giada; in esso distinse, incisi, un triangolo equilatero inscritto in un cerchio. Poi, ringraziando il lama, si alzò e alla fine disse con un certo sarcasmo: “Eccellenza, immagino che un giorno o l’altro riuscirò ad interpretare correttamente le sue parole. Le porgo i miei omaggi.” Fece un leggero inchino ed uscì dalla stanza.

Quando si trovò in strada decise di visitare alcuni punti della città. In lunghe ore di cammino non riuscì a trovare niente di importante per la sua ricerca. Solo curiosità. Come quella mano che usciva dalla sabbia e in cui i passanti depositavano qualche spicciolo. O come quell’uomo che viveva su di un’alta colonna e faceva i suoi bisogni su qualche sprovveduto passante. Gli spiegarono che il fachiro viveva su quella piccola piattaforma da quasi dieci anni. Qualcuno, ogni giorno, gli faceva arrivare su un po’ d’acqua ed una ciotola di riso con una canna di bambù. Anche quando pioveva forte e tirava vento, il saggio sapeva come fare per non cadere. Ma un giorno o l’altro, prima o poi, sarebbe caduto seccato dal sole: un mucchio di ossa e di stracci. O come quell’uomo, pieno di varici, che stava sempre in piedi e dormiva appoggiato con i gomiti ad un’altalena, dalla quale per anni interi non si era mai allontanato. Malati, affamati, ciechi, pazzi, asceti e fachiri: tutti figli di un popolo che tanto aveva dato al mondo.

“Sì, la religione è l’oppio dei popoli”, pensò Yuri guardando un vecchio che era morto di fame poco prima che lui passasse. Lo avrebbero portato via su un carro e forse nessuno avrebbe pagato la legna per la sua pira. E intorno sempre bambini che gridavano: “Johnny, money, money!” Che potevano fare quei seicento milioni di esseri umani? Forse potevano mangiarsi le vacche. Ma sarebbero bastate per un giorno solo! Invece da vive, le vacche, sacre e non sacre, per lo meno davano un po’ di latte da cui si poteva tirar fuori un po’ di burro e di formaggio. Per fortuna c’era la riforma agraria. Sì, la razionalizzazione dell’agricoltura era una grande speranza, ma la terra era consumata, esaurita da quattromila anni di sfruttamento continuo. Ma poi c’erano forse abbastanza concimi chimici e sufficiente tecnologia? Considerò che enorme contraddizione esisteva tra la potenza dello Stato, armato di testate nucleari, e la miseria del popolo. E c’erano poi le caste, anche se legalmente erano state abolite. C’erano sempre, senza rimedio. In molti luoghi dell’India esistevano enormi ricchezze, centri culturali, università e fabbriche: però niente di tutto questo aveva potuto salvare la vita del vecchio che era morto di fame lì davanti, e forse nessuno avrebbe pagato la legna per la sua pira. Alessandro passò per quella terra, ma di lui e del suo impero rimase appena il ricordo. Lì passarono i Mongoli e tanti e tanti altri popoli. Ma non rimase niente di essi. E quando gli Europei cercarono di dominarla, tutta l’India, come una grande vacca sacra, rimase immobile, e con il suo silenzio millenario li sconfisse. Chissà, forse alla fine della storia umana, su quella terra a forma di un grande cuore, il popolo indiano avrebbe continuato a vivere... E anche il Budda, da lì, mise in moto la sua misericordiosa ruota della liberazione, perché aveva visto la

vecchiaia, la malattia e la morte. E Gandhi aveva fatto quello che aveva potuto, a modo suo. Che cosa poteva insegnare lì, l'eminente Tokarev?

Allora, il vanitoso professore moscovita amò profondamente la grande India castigata e il suo popolo; allora risuscitò nel suo petto il calore di quella umiltà che aveva provato quando, seduto ai piedi di sua madre, aveva imparato racconti e leggende...

Così passarono le ore ed arrivò la notte. Ma Yuri non fu capace di trovare, nel suo lungo giro, niente di importante.

Stava lavorando sui suoi appunti, quando la porta della sua stanza si aprì.

“Professore,” disse Igor con tristezza “ho fatto quanto avevamo deciso ma non sono riuscito a trovare neppure una pista.” Stava lì, sulla porta, senza avere il coraggio di entrare.

“Via, via, Igor..., è impossibile trovare una cosa che forse non esiste.” Igor riprese fiato e aggiunse amichevolmente: “Lei ha mangiato?”

Igor chiuse la porta e si sedette vicino al professore.

“Sì, ho mangiato” disse “e a lei come è andata?”

“Allo stesso modo,” rispose Yuri “qui abbiamo finito. Domani partiremo per Calcutta e lì vedremo cosa fare.”

Igor era riuscito a percepire un'amara tristezza nella voce del professore; allora, per consolarlo, tirò fuori il suo straordinario istrionismo. Con un salto si mise in piedi. Rapidamente prese sedie e cuscini e poi un tavolo e un paravento e li dispose qua e là nella stanza. Quindi cominciò a gesticolare e a camminare avanti e indietro, scimmiottando i gesti ed i comportamenti che aveva osservato durante la sua faticosa escursione.

“Oh!” declamò con voce da donna “Ho sperimentato la profonda pace del paradiso degli ashrams: venerabili santoni, prati verdi, arpeggi melodiosi, incenso e sandalo.” Cambiava sedia e si copriva il viso fingendo un femminile pudore. “Saluti orientali” e si chinava fino al suolo, unendo le palme delle mani. “Parole d'amore. Sempre e per tutto c'è la parola *amore*.” Rappresentò scimmie, uccelli, bambini, e qualche zebù, costruendo la scenografia abituale della foto che sarebbe finita incorniciata sulla scrivania di un executive di Londra o nello studio di uno psichiatra di Zurigo. Ma la fotografia più prestigiosa era quella con l'autografo del guru... per soli cento dollari!

Igor finì per sedersi sulla scrivania di Yuri in posizione di loto. Aveva la testa coperta di un asciugamano a mo' di turbante e si era messo un paio di occhiali scuri per aumentare la sua aria misteriosa. Yuri lo osservava ridendo. Alla fine Igor prese alcuni libri, il turbante e le carte ben ordinate del professore e li tirò verso il soffitto gridando: “Oh Shiva, com'è bella la neve di Mosca!”

E mentre i due uomini ridevano come vecchi amici, dalla finestra aperta entrarono le prime gocce della pioggia di Patna.

2 Giugno

Passarono due giorni in un treno praticamente scoperto, sul quale, ad ogni fermata, saliva e scendeva un'enorme quantità di gente. Quando non rimaneva neppure un po' di spazio libero, i nuovi arrivati salivano sul tetto dei vagoni e viaggiavano così per molti chilometri. Anche Igor passava la maggior parte del tempo sul tetto del vagone conversando in hindi e cantando canzoni popolari. In una specie di stazione ferroviaria, Yuri si mise ad osservare da lontano il suo amico: Igor stava scherzando con dei bambini, poi ne prendeva uno e se lo metteva a cavalcioni sulle spalle, dicendo che avrebbe corso più veloce del treno e che gli avrebbe fatto attraversare monti, selve, valli e laghi. Quando il treno fischiò fece scendere il bambino che aveva sulle spalle, lo fece sedere accanto a sé e gli passò un braccio intorno alla vita. Yuri vide anche che, senza farsene accorgere, passò alcune rupie ai genitori; poi ricominciò a cantare.

Finalmente arrivarono a Calcutta. Senza perdere tempo presero un taxi e si fecero portare al tempio di Kalighat. C'erano trentotto gradi all'ombra e il tempo minacciava una pioggia torrenziale; nel tempio si sentiva un odore grasso e nauseante. Una grande folla adorava Kalì. Era una statua di pietra dipinta di nero, con gli occhi rossi e zanne acuminata; la faccia feroce era incorniciata da una macchia scura di capelli drizzati. La dea danzava sopra un morto; un rosario di crani era la sua collana e cadaveri umani i suoi orecchini; con una mano brandiva una spada, con un'altra teneva una testa tagliata, con le altre due benediceva i suoi adoratori. Cantici, orazioni e balli frenetici aumentavano man mano che ci si avvicinava al luogo del sacrificio. Un indiano a torso nudo, tutto insanguinato, decapitava le capre che i fedeli offrivano alla dea. Con un'enorme spada faceva volare le teste: allora i corpi decapitati erano presi da tremanti elettrici.

Fu in quel momento che un indiano si avvicinò timidamente a Yuri. Conduceva per mano un bel bambino moro e sorridente, dagli enormi occhi a mandorla.

“Sacrificio, sacrificio. Solo cento rupie” disse a Yuri mostrando il collo del bambino.

Allora il professore credette di vedere la testa del bambino saltare insieme a quella delle capre sotto la spada del carnefice. Ricordò il piccolo Vladi, il coltello del pane e il dito insanguinato. Le tempie di Yuri pulsavano con violenza e qualcosa scoppiò in lui con una furia incontrollabile. Saltò addosso all'indiano e lo prese per il collo, mentre l'altro gridava: “Allora solo cinquanta rupie, solo cinquanta!”

Ma Igor intervenne in tempo per liberare l'indiano, mentre il bambino piangeva a dirotto. Dopo avere allontanato Yuri, cominciò a parlare con l'uomo per tranquillizzarlo. Il professore vide da alcuni metri di distanza che Igor dava all'indiano cinquanta rupie e che questi si allontanava col bambino, facendo gesti di ringraziamento. Yuri allora scattò un'altra volta con furia selvaggia contro Igor gridando: “Lei è complice di quell'assassino!” Igor lo fermò afferrandolo per le braccia. “Professore,” gli spiegò “quell'uomo voleva cinquanta rupie per far sacrificare una capra per il fratellino. Con questo sacrificio crede di ottenere la protezione di Kalì verso il bambino... Lei non conosce ancora i costumi degli indiani. Ha veramente pensato che qui si sacrificano i bambini per far divertire i turisti?”

Siccome non riuscirono a trovare niente nemmeno a Calcutta, il giorno dopo volarono a Bombay, la più grande e occidentale delle città indiane.

3 Giugno

Affittarono un'auto sgangherata per andare a Poona, a circa centocinquanta chilometri di distanza da Bombay. Mentre conversava con l'autista, Yuri poté verificare che ogni volta che questi voleva affermare qualcosa, lo faceva muovendo la testa a destra e a sinistra. Igor gli aveva fatto notare alcuni giorni prima questo gesto tanto singolare. Da allora Yuri fu in grado di capire che in India “no” voleva dire “sì”. “Dopo tutto” pensò “in Unione Sovietica era cosa comune che gli attori o i leader applaudissero il pubblico che li applaudiva e questo costume tanto normale sembrava molto strano ai capitalisti.

Arrivati a Poona, andarono direttamente all'Amir Hotel. Poi uscirono per fare i loro giri abituali cercando i gruppi mistici non ufficiali che comparivano nel libro.

La giornata terminò con il solito insuccesso.

4 Giugno

Verso le nove del mattino arrivarono all'ashram di Zagan, in tempo per ascoltare la predica. I fedeli, un centinaio di occidentali, stavano seduti sul prato. Il grasso Zagan, dal suo trono dorato,

collocato su una piattaforma coperta, accompagnava con un battito ritmico delle mani o con un lento dondolio del testone, la musica registrata che usciva dagli altoparlanti. Ogni tanto rovesciava indietro le pupille o agitava la barba unta; allora tra i fedeli correva un mormorio di meraviglia e devozione: quanta pace emanava quel volto!

“Arrendersi al maestro” diceva una voce in inglese americanizzato “perché colui che vuole liberarsi deve consegnare il suo Ego”.

Rispondendo all’ordine, gli occidentali si mettevano in ginocchio, toccando il prato con la faccia. I più fortunati potevano arrivare fino al grassone e riuscivano a baciare le calze rosa che spuntavano dalle strisce di cuoio nero dei sandali.

I russi si confusero tra i discepoli. Yuri si sedette sul prato, mentre Igor si diresse verso una sedia vuota e isolata che lo invitava insidiosamente. Ma appena si fu seduto, un urlo isterico partì da un gruppo di donne che gli si scagliarono addosso come furie. Igor si difese con tenacia, cercando però di non usare i pugni che avrebbero fatto troppo male alle sue assaltrici. Ma l’assalto fu tanto veloce che le donne gli fecero a pezzi la camicia e gli strapparono le tasche dei pantaloni.

Quando Yuri riuscì a soccorrere il suo compagno, il guru si era già impossessato del microfono e cercava di calmare le sue donne. “Calma, mie pecorelle, calma. Dovete comprendere che quest’uomo non conosce il significato di quella sedia vuota. Quella sedia su cui ogni mattina si siede ad ascoltarmi il perispirito del più grande disincarnato dell’India”. Le attaccanti infuriate retrocedettero di malavoglia. Ma la cosa più sorprendente per il professore fu constatare che esse camminavano barcollando e che alcune all’improvviso cadevano a terra ridendo istericamente; altre passavano dall’ira ad un riso disordinato: era chiaro che già dalla mattina presto era girato l’alcool o qualche droga. Più tardi gli avrebbero spiegato che certi stimolanti predisponavano favorevolmente l’adepto perché gli aprivano il cuore alla verità di Zagan.

La sedia tornò di nuovo vuota e Igor finì per sedersi a fianco al suo compagno al quale disse a bassa voce:

“L’ho schiacciato!”

“Chi?” domando Yuri.

“Il perispirito del più grande disincarnato dell’India, compagno professore.”

Zagan delirò per mezz’ora e alla fine della predica molti ascoltatori riconoscenti tornarono a baciare le sue calze rosa. La scena diventò veramente grottesca quando apparve una grande Mercedes nera su cui il grassone si arrampicò, aiutato dai suoi discepoli. L’auto fece tre o quattro giri intorno al gruppo inginocchiato mentre il guru lanciava baci dal finestrino posteriore. Poi il grassone scese dalla macchina nello stesso punto in cui era salito ed entrò in un padiglione, sparendo dagli occhi dei profani; intanto l’auto ritornava nel garage.

Due ore dopo, mentre stavano uscendo dall’ashram, i russi furono avvicinati da due uomini che sorreggevano una giovane dal passo vacillante.

“Voi ritornate a Poona?” domandò uno di essi.

“Sì, proprio ora.” disse Igor.

“Non potreste portare Ethel con voi?” aggiunse l’altro.

“Dove?” domandò Igor sconcertato.

“Dove andate voi. Lasciateci il vostro indirizzo e fra qualche ora passeremo a prenderla. Adesso non c’è tempo per spiegarvi. Prendi l’indirizzo, Pierre.” ordinò all’altro.

“Senti Pierre,” intervenne Yuri “vi aspetteremo all’Amir Hotel. Domandate del professor Tokarev. Se non arrivate tra due ore lasceremo il pacco lì.

I due giovani li lasciarono e ritornarono all’ashram.

Stavano nella stanza. Ethel non aveva detto neppure una parola. Era rimasta sdraiata sul letto con gli occhi sbarrati, sembrava quasi che non respirasse. Nel frattempo Igor aveva ordinato dei succhi di frutta e alcune pietanze indiane. Dopo poco entrò uno sciame di camerieri portando un carrello carico dei piatti che Igor aveva ordinato; si fermarono tutti al lato della porta. Igor diede una mancia

a ciascuno; quando ricevevano i loro paisa, i camerieri ringraziavano facendo “no” con la testa e poi uscivano in ordine.

Yuri avvicinò un bicchiere di succo di frutta a Ethel, che però continuò a non dire una parola. I russi decisero di lasciarla stare e di aspettare l’arrivo dei due giovani.

Approffittarono dell’attesa per farsi una doccia e per sistemare le loro carte e i loro vestiti; questi, nel caso di Igor, erano particolarmente malridotti.

Dopo un po’ qualcuno bussò alla porta.

“Avanti!” disse Igor.

I due giovani di prima entrarono senza fare complimenti. Si sedettero e bevvero un succo di frutta. Poi il più alto disse:

“Mi chiamo Kaustila e lui è Pierre. Ethel è rimasta nell’ashram tre mesi. Ieri siamo andati a visitare l’ashram e l’abbiamo conosciuta. Siamo riusciti a farci raccontare la sua storia; però oggi già non era più in grado di parlare, per cui abbiamo deciso di portarla via.”

“Ah, siete dei boy-scout!” ironizzò Igor.

“No, siamo frati cercatori.” gli rispose Pierre con impeto.

“Calma, calma,” intervenne Yuri “lasciamo che i signori ci spieghino meglio questa storia.”

“Nell’ashram ci sono altri dieci cretini intossicati come Ethel. Non vogliono andarsene perché aspettano che Zagan dia loro ciò che chiamano *il grande segreto*. Si preparano a riceverlo riducendo sempre più la loro razione di riso brillato.” spiegò quello più alto.

“Ora capisco.” riattaccò Igor “Siete dell’esercito della salvezza!”

“No, siamo le stelle del balletto del Bolshoi.” gli rispose subito Pierre.

“Ma è mai possibile,” li interruppe il professore “che vogliate sempre litigare? Volete fare a botte, bene, fatelo, ma fuori di qui... che c’entra questa storia del Bolshoi?”

“Perché, forse non siete russi, professor Tokarev? Ce l’hanno detto alla portineria dell’albergo. Sì, diplomatici russi.” disse Kaustila sicuro.

“E voi che cosa siete?” domandò Yuri infastidito.

“Io sono francese e lui è indiano.” rispose Pierre e continuò: “Se gli altri non se ne vogliono andare, non è un problema che ci riguarda; e poi non abbiamo intenzione di tornare all’ashram. Però questa qui siamo riusciti a tirarla fuori e ora bisogna metterla su qualche aereo che la riporti a Londra, prima che finisca male. È completamente anemica, drogata e senza un centesimo. Non ricorda neppure dove abita e ha perso tutti i documenti. E allora siccome questi signori dell’Amir Hotel sono diplomatici di razza, dovranno fare qualcosa per tirarla fuori dall’India.

Davanti agli sguardi attoniti dei russi, i due giovani sorbirono un altro bicchiere di succo di frutta; poi con l’aria di volersene andare, Kaustila sentenziò:

“Noi abbiamo fatto la nostra parte; ora tocca a voi di dar prova di solidarietà internazionale. Non state forse nelle Nazioni Unite?”

“Un momento!” gridò Yuri “Abbiamo ancora qualcosa da dirvi.” “Non c’è più niente da dire.” rispose Pierre.

A questo punto Igor cominciò a ridere e a dare pacche sulle spalle ai due visitatori che di buon grado risposero al gioco; alla fine tutti e quattro si trovarono di nuovo seduti e ben disposti gli uni verso gli altri.

Senza reticenze i due giovani raccontarono che erano seguaci della Dottrina e che stavano portando a termine il compito che era stato loro affidato.

“Dove c’è sofferenza e posso fare qualcosa per alleviarla, prendo l’iniziativa;” affermò Kaustila “dove non posso fare niente, vado avanti per la mia strada con allegria.”

Yuri conosceva perfettamente questo modo di ragionare dai discorsi che Josè gli aveva fatto a Mosca; perciò non insistette e propose uno scambio.

“Porteremo la ragazza a Bombay e la affideremo al consolato britannico; chiederemo anche che le venga assicurato il ricovero in un ospedale a Londra. Se sorgessero problemi, faremo in modo che l’Unione Sovietica paghi le spese di viaggio; a patto, però, che gli inglesi si incarichino di prepararle i documenti per la partenza. D’accordo, signori?”

“Completamente.” assicurò Kaustila.

Quando poi i due giovani domandarono ai russi quale attività svolgessero in India, Yuri raccontò loro delle sue ricerche senza nascondere nulla. Siccome gli si offriva un’opportunità che gli interessava sfruttare, non si lasciò prendere dai sospetti. Il ricordo dei colloqui con il lama Tensing diede più forza a questa sua disposizione d’animo. In fondo, visto che non poteva parlare con Josè, perlomeno poteva farlo con i suoi fratelli di Dottrina.

Quando Yuri finì di raccontare la sua storia, Pierre gli rivelò che anche loro due erano perfettamente coscienti del crescente squilibrio psicosociale in tutto il mondo e che si aspettavano un’irruzione disordinata di nuovi fenomeni mistici. Aggiunse anche che presto si sarebbe innescata una catena di esplosioni irrazionali.

“Negli anni ‘80 la crisi energetica ed economica diventerà generale e non risparmierà nessuno Stato. Masse affamate, senza lavoro e senza futuro, vagheranno per le città abbandonate al saccheggio e alla violenza. Allora lo stato mentale dei popoli somiglierà molto alla follia collettiva. Varie forme di misticismo attrarranno le masse e si convertiranno in strumenti di potere.”

I russi ascoltarono con interesse il punto di vista dei due giovani. Poi Yuri fece questa considerazione:

“Ammettiamo pure che abbiate ragione. Se è così, che bisogna fare?”

“Solo una cosa,” rispose Pierre “avere a disposizione un potente strumento di psicologia sociale capace di assorbire le enormi energie negative della mente collettiva e di trasformarle in positive. Per questo ci sarà bisogno di un *lancio* “.

“Un *lancio*? Di che e perché?” interruppe Igor facendo quasi uno sforzo per confondere il dialogo “Ah, signori miei, mi piacerebbe sapere se venite da un collegio religioso o se siete dei sociologi altruisti preoccupati del buon funzionamento della collettività.”

“Le risponderò con una dichiarazione che facciamo pubblicamente: *La mia Dottrina dice che posso credere o non credere in Dio. La mia Dottrina dice che posso credere o non credere nell’immortalità. La mia Dottrina spiega che posso e debbo imparare a superare la sofferenza.* Ed avete proprio davanti a voi le due possibili opzioni: Kaustila è ateo e io sono credente, però entrambi sappiamo che la sofferenza non è buona. Lei dirà che nel suo paese non c’è sofferenza. Se questo fosse vero il suo paese sarebbe il paradiso della Dottrina. Ma se non è così, anche in esso ci sarà qualche esplosione di questo tipo.”

Nel frattempo anche Ethel si era alzata in piedi e con passo insicuro si era avvicinata ai quattro uomini. Kaustila la fece sedere e con premura le diede un succo di frutta e dei piccoli pezzi di pollo freddo.

“Grazie.” disse alla fine la ragazza e tornò sul letto.

I quattro uomini si scambiarono un’occhiata silenziosa. Allora, per un breve istante, una corrente di amicizia e di fratellanza passò tra loro.

“Noi ce ne andiamo.” disse Pierre.

“Un momento!” lo fermò Yuri “Che possibilità ci sono che proprio voi riusciate a controllare e a dirigere questa ipotetica evoluzione della società?”

“Nessuna.” rispose Kaustila “Noi siamo solo quattro gatti, matti e senza mezzi; il nostro numero non ci permette di essere una forza sociale. Senza un programma capace di sedurre le masse, non è possibile controllare e dirigere niente. Le ripeto quello che le ho detto prima: *Dove c’è sofferenza e posso fare qualcosa per alleviarla, prendo l’iniziativa. Dove non posso fare niente, vado avanti con allegria.*”

“Ditemi un’altra cosa,” chiese Yuri “dov’è il vostro epicentro?”

“Professor Tokarev,” ironizzò Pierre “noi non siamo un terremoto locale... Noi siamo policentrici. Se però vuole sapere in quale luogo ha avuto origine la Dottrina, le consiglio di cercare dalle parti delle Ande. Ma lì non troverà un ashram. Ricordi: siamo quattro gatti, matti, e per di più sparsi per il mondo. Però le assicuriamo una cosa: se si verificasse l’ipotesi che durante i grandi disordini futuri, gli psicopatici che sono al potere lancino i loro missili, anche noi faremo qualcosa: anche noi effettueremo un *lancio* per disattivare le loro bombe...”

Il dialogo si concluse in questa strana maniera.

Quando i due giovani furono usciti, i russi cominciarono a preparare la partenza. Il professore ebbe il tempo di scrivere alcune considerazioni; ma in esse non fece menzione del lampo di avvertimento che aveva colto negli occhi di Pierre.

5 Giugno

Quella notte Yuri sarebbe partito dall'aeroporto Santa Cruz di Bombay diretto a Parigi. Lì avrebbe avuto solo il tempo di cambiare aereo. In meno di due giorni sarebbe arrivato in America Latina, in uno dei luoghi più remoti della Terra, vicino al Polo Sud. Decise di non pensare alla sua ultima possibilità di ricerca e si immerse nel lavoro, ordinando le sue note sull'India. Igor, da parte sua, si prese cura di Ethel, chiese conferma della prenotazione del volo e fece alcune altre commissioni.

Erano le otto di sera quando tornò all'hotel. Trovò Yuri nel salone d'ingresso seduto ad uno scrittoio; era lì da varie ore con il bagaglio pronto.

“Compagno professore, è tutto a posto!”

“Dunque non ci sono stati problemi, Igor?”

“Nessuno. Gli inglesi hanno accettato di prendersi cura di Ethel. Per loro è una cosa normale: ci sono molte persone nella condizione della ragazza. Air India ha confermato il volo. Ecco il suo biglietto.” e lo passò a Yuri.

Più tardi, mentre aspettavano l'imbarco, Igor si congedò dal suo compagno augurandogli buona fortuna.

“Spero, professore,” disse “che anche lì la stiano aspettando con molto anticipo, proprio come è successo in India.”

“Voi avete aspettato pochi giorni. Il mio viaggio è stato deciso il 24 maggio ed io sono arrivato a Nuova Delhi il 27. Sono solo tre giorni.”

“Si sbaglia, professore,” disse lentamente Igor “per cinque mesi hanno annunciato il suo viaggio per telex: *Yuri V. Tokarev, Doc. Soc. 140.392.388. Domicilio Dyietigara M6/25 Mosca. Nato Novgorod 7 luglio 1940. 1,85 m. 78 Kg. Carnagione bianca. Capelli rossi. Occhi azzurri. Nessun segno particolare. Lavoratore intellettuale. Ricercatore sociale. Professore religioni comparate Univ. Mosca. Sposato. Due figli. Preparare ricezione e accompagnatore qualificato per viaggio all'interno del paese. Stop.* Poi la notizia veniva annullata e si ricominciava daccapo.”

“Volo 126 Bombay-Paris. Ultima chiamata prima dell'imbarco. Uscita numero 3.” l'interruppe l'altoparlante.

Il professore era impallidito. Igor lo baciò sulle guance e poi disse sorridendo:

“Lei non è un semplice professore e io non sono una semplice guida turistica... I telex erano cifrati ed arrivavano direttamente dal Ministero della Difesa. Buon viaggio, compagno!”

6 Giugno

Nella Sala delle Conferenze si era riunito un ristretto pubblico per assistere ad un film. Sullo schermo apparve una gabbia con dentro un ratto che cercava di mordere un oggetto incandescente senza curarsi del pezzo di formaggio che si trovava accanto ad esso. Poi il ratto cadde a terra e cominciò a scalciare con violenza; dopo pochi secondi rimase immobile: era morto. La pellicola mostrò quindi la Tolmacheva con accanto il biotronico Nietzsche che l'assisteva. Subito dopo

apparve un piccolo veicolo –sembrava un giocattolo per bambini– che correva schivando gli oggetti che incontrava sul suo percorso. Le sue ruote anteriori si muovevano con precisione a destra e a sinistra, sopra un tavolo di plastica trasparente. La macchina da presa si avvicinò all’oggetto in movimento mettendo in evidenza un fenomeno veramente insolito: sul giocattolo non c’era nessun sistema di propulsione, né meccanico né elettrico. Nonostante questo, il piccolo veicolo si muoveva in tutte le direzioni.

La prima parte dello spettacolo era terminata. Nietzsche, sprofondato nel suo divano, disse a voce alta:

“Se la Tolmacheva è stata capace di alterare il sistema nervoso del ratto fino al punto di annullargli l’istinto di conservazione, non è assurdo che sia anche in grado di agire su un cervello umano, magari per modificare funzioni –o decisioni– più semplici.”

Uno dei presenti domandò:

“Che possibilità ci sono che la Tolmacheva –che è capace di far muovere a volontà quel giocattolo– possa agire sul circuito di un missile balistico o su quello di una bomba atomica?”

“Nessuna.” rispose Nietzsche “È ormai irrimediabilmente pazza e le rimane poco da vivere.”

Le luci si spensero di nuovo e sullo schermo apparve Tokarev: stava entrando nella piscina di soppressione sensoriale. Si vide poi l’uomo galleggiare nell’acqua appoggiato alla striscia di gomma. Ben presto il vapore impedì di seguire la scena. Dopo una breve interruzione, si videro due uomini che parlavano in una piccola stanza.

“Si tratta di un tipo di allucinazioni che abbiamo studiato dettagliatamente.” disse Karpov.

“E se questa allucinazione, come lei la chiama, fosse arrivata fino a casa mia e avesse visto mio figlio Vladimir tagliarsi il dito con il coltello del pane?”

“Si tratterebbe sempre di un’allucinazione, o meglio di una catena allucinatoria. Se ne convinca Tokarev, non esiste un *qualcosa* che si stacca dal corpo. Sono solo allucinazioni.”

“C’è un telefono qui?”

“Naturalmente” disse Karpov.

Nel film si videro i due uomini passare nella stanza accanto. Yuri prese il telefono e compose il numero. Si sentì il suono della chiamata e subito dopo, amplificata, giunse la voce del piccolo Vladimir.

“Chi è?” disse Vladimir.

“Il tuo papà... non mi riconosci, Vladi?” chiese dolcemente Yuri.

“Papà, papà... quando vieni a casa? Papà, devi venire, mi sono tagliato un dito con il coltello del pane.”

Il film era finito. Si accesero di nuovo le luci. Il biotronico, sprofondato nel divano, spiegò:

“L’articolo di Tokarev, che apparve sulla rivista, conteneva frasi che erano uguali –una trascrizione esatta, si potrebbe dire– a certi passi del memorandum che avevamo ricevuto un mese prima. Inoltre, la spiegazione generale dei fatti presentati data da Tokarev, corrispondeva esattamente a quella del memorandum che era stato consegnato ad una delle nostre ambasciate in America del Sud.”

Nietzsky rimase un attimo in silenzio, poi si raddrizzò sul divano.

“Sì il memorandum fu consegnato ad una nostra ambasciata che lo inviò a Mosca come una curiosità. Siccome questa curiosità aveva come oggetto delle ‘profezie’, la smistarono alla nostra sezione. Sapete bene che noi biotronici, insieme ai para-psicologi, siamo gli stregoni di questa epoca. Anzi, stregoni con cattedre universitarie.”

Tutti risero. Quando fu di nuovo silenzio, Grigori prese la parola.

“La prima profezia si avverò fin nei dettagli. Si riferiva ai suicidi nella Guyana. A quel punto formammo una commissione, che, prove alla mano, chiese di essere ascoltata dal Ministero della Difesa. Non vi racconto come ci trattarono. La parola freddezza è poco. Ad ogni modo riuscimmo ad ottenere che ci incaricassero di formare il comitato. All’inizio pensammo di inviare Tokarev in India e in America Latina, perché il memorandum terminava con questa frase: *Vi salutiamo cordialmente, sperando di vedervi in India e in America del Sud.*”

“Questo progetto fu iniziato ed interrotto varie volte.” disse una donna che dall’aspetto sembrava armena “Ma nel frattempo le profezie si compirono tutte, una dopo l’altra: la rivoluzione in Iran, i viaggi del Papa, ecc. Quando poi ci furono gli incidenti nucleari negli Stati Uniti, al Ministero stavano ormai sulle spine e ci ordinarono di muoverci.”

“A quel punto,” disse Grigori “senza neppure aver studiato un buon modello di intervento, mandammo il professor Tokarev allo sbaraglio. Povero Yuri!”

Il biotronico si era intanto alzato. Rivolgendosi a tutto il comitato, disse:

“Il memorandum terminava così: *Vi salutiamo cordialmente, sperando di vedervi in India e in America del Sud.* La prima parte della frase si è già avverata, per cui senza dubbio lo stesso avverrà per la seconda. Igor ci ha informati che in India cercò varie volte di creare impedimenti e difficoltà a Tokarev. Nonostante questo, Tokarev fu sempre capace di mettersi in contatto con le persone giuste. Sappiamo che i cosiddetti *seguaci della Dottrina* si incontrarono con lui, e che anzi gli affidarono una ragazza, una certa Ethel, perché la consegnasse al consolato britannico a Bombay. Igor scoprì che naturalmente anche questa Ethel faceva parte del gioco. Nel consolato raccontò agli Inglesi tutto quello che aveva ascoltato da Tokarev in un Hotel a Poona. Anche gli Inglesi avevano ricevuto un memorandum come il nostro, per cui, a quest’ora, staranno sicuramente a caccia del nostro straordinario professore.”

Tacque un istante, poi continuò:

“In quanto agli Americani, siccome è certo che hanno provato ad inviare a Mosca un loro famoso giornalista per scoprire se eravamo informati in anticipo dei fatti dell’Iran e della Guyana, è logico pensare che anch’essi abbiano ricevuto copia del memorandum.”

“Ma che roba!” lo interruppe Grigori ridendo “vedrete che cocktail diplomatico si formerà in America del Sud.”

“Un cocktail Molotov!” disse Karpov. Poi aggiunse: “Quello che non mi piace è che ci stanno attirando verso un punto che non conosciamo e non perché.”

“Signori,” disse il biotronico con sussiego “se *essi* sono stati capaci di agire sul cervello di Tokarev fino al punto di fargli scrivere quello che ha scritto, se poi Tokarev, come tutti abbiamo visto nel film, possiede buone qualità di sensitivo, ammetterete che non è stato illogico da parte nostra utilizzarlo come una specie di *radar* per individuare questi soggetti tanto interessanti che dicono di seguire la *Dottrina*. Ricorderete che in una parte del memorandum quei signori sostengono di essere pronti a disattivare i nostri missili atomici. La domanda fondamentale che dobbiamo rivolgerci è questa: hanno veramente raggiunto uno sviluppo mentale tanto alto da poter avere un’influenza a livello strategico? Ci hanno dimostrato che sono in grado di predire il futuro; questo però non ci garantisce che siano anche capaci di cambiarlo.”

7 Giugno

Mentre l’aereo cominciava la discesa, Yuri vedeva scomparire a poco a poco le piccole imbarcazioni che lasciavano una scia bianca nell’oceano. Rifletté un poco sui risultati della sua ricerca: aveva percorso migliaia di chilometri, aveva visitato centinaia di posti senza un obiettivo preciso. Poi si ricordò di Igor. Se Igor gli avesse raccontato subito che in India lo stavano aspettando da mesi, tutto sarebbe stato diverso. Oppure, chissà, niente sarebbe veramente cambiato. Ma in fondo, perché non gli aveva chiesto direttamente quello che in un certo momento aveva sospettato? Aveva avuto la sensazione di conoscere già, prima che gliela raccontasse, quella storia sul lama e di sapere anche che lo stavano aspettando da mesi. Eppure non era riuscito a dirlo a Igor. Sorrise, ricordando la loro amicizia. Era vero: Igor era qualcosa di più di una guida turistica.

Giù in basso cominciava ad apparire la città di Buenos Aires. Lasciò che i suoi pensieri scorressero liberamente: America Latina, Argentina, Buenos Aires, vacche, foot-ball, tango, Che Guevara. Cominciò a considerare, dal punto di vista della sua missione, in quale situazione si

trovava quella terra remota. In Argentina esisteva una religione di Stato. Eppure, 25 anni prima, gruppi di fanatici avevano preso a bruciare le chiese. Appena pochi anni addietro un astrologo si era impadronito del potere. Nel nord del paese erano ancora vivi confusi rituali inca. Dall'Est avanzavano i riti afro-brasiliani con la macumba, l'umbanda e il candomblè. All'Ovest, ai confini con il Cile, secondo le statistiche, il numero di avvistamenti di UFO era uno dei più alti del mondo. Chissà, forse l'Argentina era, in piccola scala, un modello di *crocevia di culture*.

Ad ogni modo Yuri temeva di arrivare in un posto noioso che, secondo il libro di Grigori, contava su ben pochi gruppi spirituali interessanti. Dopo avrebbe proseguito per Santiago del Cile e per La Paz. Di ritorno in Russia avrebbe toccato Rio de Janeiro. Intanto stava arrivando a Buenos Aires, una città che per lui sarebbe stata solo di passaggio, e dove avrebbe preso contatto con l'ambasciata.

Mentre l'aereo si preparava ad atterrare, dagli altoparlanti gli arrivarono le parole di una canzone in spagnolo:

*Tutto passa e tutto resta, anche il nostro è un passare,
un passare che apre strada, una strada sopra il mare.
La tua orma è la strada, la tua orma e niente più,
camminatore, non c'è strada, solo la scia sopra il mare.
È passato molto tempo, molto tempo è ormai passato
che laggiù nei boschi scuri che si vestono di spine
si udì la voce di un poeta, un poeta che gridava:
camminatore, non c'è strada, la strada si fa andando,
colpo su colpo, verso su verso, la strada si fa andando!*

Le ruote del Boeing fischiarono sulla pista e l'aereo rimbalzò sulla pista una, due, tre volte. *Colpo su colpo, verso su verso* pensò Yuri. Era a Buenos Aires.

Le situazioni che aveva vissuto all'arrivo in India si ripeterono: l'automobile con la scritta *Soyuz Sovetskikh Sotsialistichieskij Riespublik*, l'accoglienza all'ambasciata da parte di Galina, che sembrava una specie di Igor in versione femminile. Galina era attraente, ma Yuri non aveva molto tempo a disposizione per conoscerla meglio perché doveva trasferirsi rapidamente in un altro paese. Galina gli spiegò che forse era opportuno che cambiasse i suoi programmi perché erano appena sorti certi problemi diplomatici tra l'Unione Sovietica e vari paesi sudamericani. Yuri rispose che la sua non era una missione politica ma scientifica e che il suo passaporto diplomatico e la collaborazione dell'ambasciata gli servivano solo per rendergli più facile il compito che doveva svolgere... Più avanti avrebbe deciso che cosa fare. Però ora doveva partire subito da Buenos Aires. Ad una precisa domanda di Yuri, Galina confermò che già da cinque mesi riceveva telex che annunciavano il suo arrivo. Gli raccontò anche che un *memorandum* contenente qualcosa come delle *profezie* era stato consegnato all'ambasciata di Buenos Aires. Lo aveva portato un signore dall'aspetto molto rispettabile che non era stato possibile rintracciare in seguito, quando da Mosca erano arrivate istruzioni di mettersi in contatto con lui in qualsiasi maniera. Fu a questo punto che Galina, essendo a conoscenza della professione di Yuri, comprese il rapporto tra l'arrivo del professore e la consegna del memorandum.

La premura che Yuri aveva di partire, dopo il discorso con Galina, aumentò. Ad ogni modo decise di ordinare bene le sue idee: arrivò alla conclusione che sarebbe partito in treno per qualche città di frontiera, vicina a Santiago del Cile. L'unica cosa che sapeva con certezza era che doveva arrivare alla cordigliera delle Ande. Galina lo aiutò in tutto e quella stessa notte Yuri partì dalla stazione ferroviaria di Buenos Aires.

8 Giugno

Aveva viaggiato per più di mille chilometri attraverso una pianura quasi deserta, dove la terra si confondeva con il cielo. A volte la monotonia del paesaggio era interrotta dall'apparizione di piccoli villaggi. Dovunque c'erano vacche, come in India. Però, man mano che il treno avanzava verso Ovest, il paesaggio cambiava. Attraverso il finestrino di sinistra apparve una lunga linea bianca che divenne sempre più netta. Verso la tarda mattinata Yuri poté scorgere chiaramente il profilo delle Ande. Là c'era il Tupungato, il Plata e l'Aconcagua. Il *Tetto dell'Occidente* lo aspettava, alto, contro un cielo di un azzurro violento. Quando il treno si fermò, Yuri scese lentamente. La stazione era quasi deserta. Un cartello gli indicò il nome della città nella quale si trovava. Ripeté tra sé e sé: MEN-DO-ZA. Da lì sarebbe partito per le Ande, verso qualche piccolo paese alla frontiera con il Cile. Il freddo così intenso, per un istante, gli fece ricordare Mosca, che era così lontana.

“Dove va, don?” gli chiese un tassista appoggiato alla porta della sua vettura.

“Cerco un hotel.” rispose Yuri “Ma deve essere vicino al centro commerciale.”

“Va bene. Allora l'Hotel Aconcagua.”

Partirono. Mentre andavano verso l'albergo, qualcosa colpì gli occhi di Yuri che guardava distrattamente le basse costruzioni di quella città di provincia. Guardò di nuovo attraverso il finestrino posteriore, ma ormai l'oggetto che aveva attirato la sua attenzione non era più in vista. Però quando la macchina si fermò ad un semaforo, Yuri vide di nuovo, su una parete, un cerchio con inscritto un triangolo equilatero.

“Che cos'è?” chiese Yuri indicando il disegno.

Il tassista guardò, poi scrollò le spalle e non rispose.

“Lei non passa con il semaforo rosso?” disse Yuri cercando di intavolare una qualunque conversazione.

Poco dopo erano arrivati all'albergo. Ma il viaggiatore sentiva che qualcosa gli si muoveva dentro. Sentiva che le sue possibilità di contatto aumentavano. “Ma *contatto* con chi?” si domandò. Certo, il simbolo che aveva visto era simile a quello inciso sul medaglione che Tensing gli aveva dato; però non doveva essere facile trovare dei tibetani in un luogo come quello. “A meno che” si disse “il lama non sia riuscito ad ottenere il permesso di stabilire qui una colonia agricola per i suoi rifugiati.” Ad ogni modo quel simbolo era molto comune e diffuso nel mondo. Poteva addirittura essere il marchio di un prodotto commerciale o l'emblema di un'associazione o di un partito politico. Però Yuri doveva saperlo con certezza.

Un'ora dopo il professore camminava per il centro commerciale della piccola città.

Entrò in un'agenzia di viaggi che si chiamava Alfa. Dentro non c'era nessuno. Stava per andarsene quando da una porta entrò un uomo corpulento che si avvicinò a Yuri camminando con molta calma e gli chiese: “Ha bisogno di qualcosa?”

“Vorrei sapere come si fa ad arrivare a Santiago del Cile.”

“Ci si arriva in aereo, in treno o in autobus. L'autobus però non sempre è utilizzabile; quando nevicava molto chiudono la strada.” gli rispose l'uomo con una certa svogliatezza. Poi, dopo una pausa, domandò:

“Lei è straniero?”

“Sì” rispose il russo.

“Se è così dovrà riempire un modulo.”

“Potrebbe darmi una carta della zona che debbo attraversare?” chiese Yuri.

“Senta,” disse l'uomo “se va all'Ufficio Turistico, le daranno tutte le informazioni che vuole.”

Detto questo, si diresse verso la porta, sempre camminando lentamente, e scomparve dietro di essa.

Il professore uscì dall'agenzia e dopo pochi metri trovò l'Ufficio Turistico. Una ragazza gli diede alcune guide, molto rudimentali, della zona. Approfittando dei modi gentili della sua interlocutrice, Yuri si arrischiò a fare alcune domande.

“Ci sono colonie agricole di stranieri qui intorno?”

“Sì ci sono colonie di giapponesi che si dedicano alla coltivazione dei fiori.”

“E colonie tibetane?”

“Señor” disse la ragazza, “se va al giornale le daranno tutte le informazioni che vuole. Loro sanno tutto quello che succede qui a Mendoza.”

Yuri trovò che l’osservazione della ragazza era sensata. Arrivato al giornale, chiese all’impiegato chi era la persona autorizzata a fornire informazioni. L’impiegato si incuriosì e a sua volta domandò a Yuri di che nazionalità fosse. Yuri tirò fuori il passaporto. Dopo pochi minuti, il Direttore, con grande deferenza, lo fece entrare nel suo ufficio.

“Dunque abbiamo il piacere di ricevere un diplomatico russo. Sarà certo venuto a Mendoza per prendere contatto con i nostri esportatori di vino.” e mentre parlava premette un bottone. “Sa, esportiamo anche frutta secca e cipolle di prima qualità. Gli Stati Uniti sono un grande compratore dei nostri meloni!”

L’arrivo di un impiegato lo interruppe.

“Prepari un’intervista! Faccia venire i fotografi!” gridò il Direttore al nuovo venuto. Questi uscì di corsa. Allora il Direttore riprese il filo del suo discorso: “Questo è un eccellente mercato per l’aglio...”

“Vorrei farle presente che preferisco mantenere l’incognito.” lo interruppe Yuri.

Il Direttore tossicchiò, prese il telefono e diede un contrordine. Poi con un sorriso forzato, disse: “Capisco, capisco, certo, prima vorrà fare tutti i passi opportuni presso gli imprenditori locali.”

“Naturalmente. Per esempio,” arrischiò Yuri “vorrei prima parlare con qualche rappresentante delle colonie agricole.”

“Sì, certo i giapponesi. Infatti esportano fiori.”

“E i tibetani?”

“Qui non ci sono tibetani.”

“Eppure io ho visto il loro simbolo sui muri di alcune case qui, è un cerchio con dentro un triangolo.”

Il Direttore aprì la bocca e aggrottò le ciglia. Poi disse quasi gridando: “Che tibetani e tibetani! Quella è gente che sa fare solo una cosa: sporcare i muri della città più pulita del mondo!”

Aveva inesplicabilmente perduto tutta la sua compostezza. Era rosso in faccia. Si slacciò il colletto della camicia e respirò profondamente: “Macché tibetani! Sono quattro poveri pazzi che dicono di seguire una *Dottrina*.” e terminò in modo quasi frenetico: “Sono contro la religione e i buoni costumi. Per fortuna già ne hanno ammazzati parecchi ed altri li hanno messi in galera. Dovrebbero farli fuori tutti!”

Yuri sentì un brivido freddo passargli per la schiena ed un turbine di immagini si presentò alla sua mente. Era come un caleidoscopio in cui apparvero José Fuentes, Tensing, i ragazzi che aveva incontrato a Poona. C’era Grigori, sulla cima dell’Ararat che cercava qualche cosa che non trovava, mentre la dea Kalì danzava la sua danza di morte. Sentì che tutto gli girava intorno e che correva a grande velocità dentro un tunnel.

“Noi esportiamo degli ottimi prodotti!” ruggì il Direttore.

A Yuri sembrò di cadere dalle nuvole. Aveva davanti un borghesuccio magro che si agitava dietro la scrivania nell’ufficio di un giornale di provincia. Un ometto che viveva a 33 gradi di latitudine Sud e a 69 gradi di longitudine Ovest dal meridiano di Greenwich. Un ometto, il quale insisteva a dire che bisognava esportare cipolle e che *quattro poveri pazzi* non potevano interrompere una conversazione sulla frutta secca. Un ometto il quale sosteneva che il Ministero della Difesa dell’Unione Sovietica e personaggi importanti come Karpov e Nietzsche si sbagliavano perché la frutta secca era la cosa più importante; sosteneva che i meloni esportati negli Stati Uniti avrebbero frenato l’esplosione psico-sociale.

“Chi può darmi informazioni su questi seguaci della *Dottrina*?” lo interruppe Tokarev con violenza.

Il Direttore fece uno scatto come se gli avessero dato uno schiaffo. Poi socchiuse le palpebre per far intendere che faceva lo sforzo di ricordare e infine disse a voce bassa: “Sicuramente un giornalista che lavorava per noi qualche anno fa. Ora lavora in un’agenzia di turismo, l’agenzia Alfa. Fece un’intervista a quelli della Dottrina e per questo perse il posto.”

Uscì dal giornale quasi di corsa. Dentro di se sapeva che l’uomo robusto dell’agenzia lo stava aspettando e che i simboli dipinti sui muri non erano per il Direttore del giornale. Forse erano dei segnali, dei fari che si accendevano periodicamente per coloro che sapevano vederli. Si domandò se erano serviti ad altri cercatori prima di lui.

Quando arrivò all’agenzia, l’uomo robusto stava scrivendo a macchina.

“Mi scusi se la disturbo di nuovo” si scusò Yuri “ma ho bisogno di parlare con qualche seguace della Dottrina.”

L’uomo smise di scrivere e andò dietro il bancone scuotendo leggermente la testa. Poi domandò: “Quale Dottrina?”

Il professore tirò fuori il medaglione e glielo mostrò. Quando l’uomo ebbe terminato di esaminarlo, disse quasi con disprezzo: “Sembra una pietra di buona qualità. Se vuole, posso indirizzarla ad un vecchio che conosce molto bene le pietre. Se lui dirà che è buona, sarà certamente vero. Che le sembra?”

Yuri assentì.

“Ha trovato la guida turistica?” gli domandò poi.

“Sì, ce l’ho qui” e Yuri gliela mostrò.

“Bene, la butti pure via perché non le servirà.” disse l’uomo con un certo disgusto “Ora stia bene a sentire: lei deve arrivare ad un villaggio, o meglio, ad un gruppo di casupole. Il posto si chiama *Punta de Vacas* e si trova vicino al confine col Cile. Un autobus parte tutte le mattine alle 6 dal terminal. Arriverà a mezzogiorno. Porti con se vestiti pesanti. Gli abitanti del villaggio sono impazziti perché l’energia del luogo è molto intensa. Ma non si preoccupi di questo.”

Fece una lunga pausa mentre Yuri prendeva nota delle sue indicazioni, poi continuò: “Chieda di Don Vergara. Se avrà fortuna troverà il vecchio mentre sta prendendo qualche animale al laccio. Gli mostri la pietra e gli dica che viene da molto lontano per parlare con lui perché sa che è esperto di queste cose.”

Si interruppe e poi chiuse in maniera quasi solenne quella strana conversazione: “Ora ho da fare, debbo preparare un’escursione per alcuni turisti.”

L’uomo si voltò di scatto e si sedette alla macchina da scrivere senza attendere la risposta.

“La ringrazio molto” disse Yuri a voce bassa.

L’altro non si degnò di rispondergli.

Yuri si mise alla ricerca del terminal degli autobus per comprare il biglietto per il giorno dopo. Doveva anche procurarsi dei vestiti da montagna. L’unica cosa che gli era rimasta oscura era la frase che l’uomo aveva detto: *Gli abitanti del villaggio sono impazziti perché l’energia del luogo è molto intensa. Ma non si preoccupi di questo.* Decise di non preoccuparsi.

9 Giugno

“Punta de Vacas!” gridò l’autista fermando l’autobus.

Yuri scese. L’autista gli consegnò lo zaino e gli disse: “Buona fortuna!” Poi ripartì a tutta velocità con una quindicina di passeggeri che continuavano il viaggio per Santiago del Cile.

Stava solo sul margine di una strada di terra battuta. Si girò e si rese conto di trovarsi dentro ad un enorme buco circondato da monti innevati. A pochi metri c’era una costruzione con sopra un cartello con scritto *Scuola*. Un po’ più lontano c’era una specie di caserma e a destra delle baracche di legno che dovevano essere le abitazioni del personale ferroviario. Infine, un gruppo di vecchie

casupole e l'osteria. Tutto era immobile. Yuri sentiva solo il vento che gli colpiva la faccia e che fischiava tra le assi del tetto della scuola. Fece alcuni passi, poi bussò alla porta. Lasciò passare un po' di tempo e bussò di nuovo. Venne ad aprirgli una donna di età indefinibile.

“Buon giorno” disse Yuri “cerco don Vergara.”

La donna lo scrutò guardandolo prima dall'alto verso il basso e poi dal basso verso l'alto.

“Entri, entri... prenda un *mate*, ché fa freddo.” gli disse amichevolmente.

Il russo entrò. La donna, chiusa la porta, lo condusse in una stanza piuttosto malmessa. C'era un forte odore di kerosene. Tutto era in disordine. Sopra la stufa c'era un recipiente di alluminio con dell'acqua che bolliva. La donna gli fece il gesto di accomodarsi e Yuri, appoggiato a terra lo zaino, si sedette su un letto non rifatto.

“Io sono donna Juanita,” spiegò “la maestra di Punta de Vacas. Vivo sempre qui anche se d'inverno la scuola è chiusa.” Mentre parlava, la donna armeggiava con una zucca da cui usciva una cannuccia di metallo. La riempì d'acqua bollente e quindi portò la cannuccia alla bocca e cominciò a sorbire il liquido.

“Lei è un gringo, no?” gli domandò tenendo sempre la cannuccia in bocca.

“No, sono russo.” chiarì il professore.

“Ah, russo! Guardi, don Vergara non deve essere lontano; donna Pepa lo andrà subito a cercare.”

Riempì di nuovo la zucca con acqua bollente e la passò a Yuri.

“Prenda un *mate*. Ma stia attento con la cannuccia, perché se è gringo si brucerà la bocca.”

Yuri tirò su con la cannuccia ed effettivamente si bruciò la bocca. Poi provò di nuovo. Un liquido bollente e amaro gli scese nella gola. Donna Juanita, seduta su una sedia, lo osservava con curiosità. Il professore continuò a sorbire il *mate* in modo composto finché un rumore caratteristico annunciò che la zucca era ormai vuota.

All'improvviso si sentì bussare violentemente alla porta d'ingresso. La donna saltò su come una molla e uscì dalla stanza correndo; nel mentre un uomo aprì la porta con una spallata.

Anche Yuri uscì dalla stanza con la zucca del *mate* in mano.

“Ti faccio a pezzi!” gridò l'uomo scagliandosi contro la maestra, che corse a ripararsi dietro il russo.

“E anche a te, ti faccio a pezzi. Che credi, che non ti abbia visto entrare qui dentro?” gli disse minacciosamente.

“Belisario, Belisario, smettila... lui sta cercando don Vergara.” gemette donna Juanita.

“E brava! E lo va a cercare sotto le tue lenzuola. *Chè*” grignò guardando ferocemente il professore “*Chè*, io non ti conosco, ma è meglio che sparisca prima che mi rovini per colpa tua.”

Yuri tornò nella stanza e prese lo zaino. Se lo mise in spalla: era pronto ad andarsene. Belisario, vedendolo avanzare verso di sé, si tirò indietro e poi uscì di corsa dalla scuola. Quando il professore si girò per salutare la maestra, vide che questa stava in ginocchio, con le mani giunte e ripeteva con voce fioca: “Ringrazio i quaranta martiri che Belisario non ci abbia fatti fuori né a me né al gringo.” Poi si alzò di nuovo in piedi, e come se non fosse successo niente, domandò “Le è piaciuto il *mate*?”

Il russo fece sì con la testa e le chiese come fare per trovare donna Pepa. La donna glielo disse e Yuri uscì.

Arrivò alla casa che gli era stata indicata; una donna lo fece entrare. Dietro un tavolo stava seduta donna Pepa. Davanti a lei c'era un uomo, vestito da ferroviere come Belisario, che la consultava:

“Voglio sapere se mi trasferiscono.” domandò l'uomo.

Ci fu un profondo silenzio; poi si udì una voce che risuonò nella stanza: “Siii!”

“Vedi, l'anima del morto ti ha risposto... Sono mille pesos.”

L'uomo, visibilmente impressionato, allungò alla vecchia una banconota che sparì immediatamente in un cassetto, poi uscì dalla stanza salutando tutti e tre i presenti.

“*Bueno*, adesso tocca a te.” disse donna Pepa rivolgendosi a Yuri.

Yuri si sedette e domandò: “Dove posso trovare don Vergara?”

Un enorme “Siii!” riempì la stanza.

Il professore, che aveva capito da dove veniva il suono, diede un calcione sotto il tavolo, proprio al centro. Immediatamente il tavolo e la pesante tovaglia che lo copriva cominciarono a muoversi. La donna che stava sulla porta uscì di corsa gridando. Alla fine il tavolo si rovesciò e da sotto la tovaglia cominciò ad uscire faticosamente un uomo con una bottiglia di *aguardiente* in mano.

“Vecchio brutto!” gridò donna Pepa “Sei di nuovo sbronzo! Guarda che hai combinato!”

Yuri decise di andarsene per evitare altre complicazioni.

Stava ancora davanti alla casa della vecchia quando vide varie persone correre verso le baracche dei ferrovieri. Gli sembrò di scorgere sul tetto di una di esse una figura che gesticolava. Si avvicinò, spinto dagli ultimi arrivati che correvano a godersi lo spettacolo. L’uomo sul tetto gridava minaccioso: “Lolita Barcelò, se non mi sposi mi butto giù!”

Yuri vide lì accanto una prosperosa signorina, che doveva essere Lolita, aggrappata disperatamente al collo di un signore maturo, di certo il padre, don Barcelò. “Papà” diceva Lolita tra le lacrime. “Lolita” gridava l’uomo sul tetto. Ma all’improvviso la lamiera di zinco su cui stava in piedi si mosse e l’uomo perse l’equilibrio. La folla gridò. L’aspirante suicida cadde ma rimase impigliato, con i pantaloni, in una trave. Stava lì, dondolandosi a mezz’aria. Allora il signor Barcelò cominciò a gridare: “Portate una scala! Bisogna toglierlo di lì.” Però non si muoveva di un centimetro; si limitava ad accarezzare i lunghi e radi peli della sua barbetta alla Ho Chi Min. Ma alla fine il mancato suicida riuscì ad afferrarsi ad una sporgenza del tetto ed a staccare i pantaloni dalla trave.

Poi cominciò a scendere aggrappandosi agli spigoli della parete. Quando fu in salvo, Lolita corse verso di lui e lo baciò. Il pubblico rise e lo applaudì mentre il signor Barcelò continuava ad accarezzare la sua barbetta.

Yuri cominciò a riflettere sulla sua strana situazione. Era più di un’ora che gli succedevano le cose più assurde senza che gli riuscisse di trovare quello che cercava. Allora gridò a voce alta alla folla:

“Don Vergara, sta qui?”

“Sta nel mattatoio” gli rispose un coro di voci e molti gli indicarono il luogo.

Fece cento metri ed arrivò ad una specie di ovile. Subito sentì un odore appiccicoso e vide un omeone che dava una pesante mazzata sulla cervice di un toro nero. L’animale stramazza a terra con il cranio fracassato. Immediatamente l’uomo infilò un lungo coltello nella gola della vittima. Quando lo estrasse, un fiotto di sangue cominciò ad uscire a spruzzi dalla ferita. L’uomo avvicinò un recipiente che si riempì, fino a traboccare, di sangue scarlatto. Dalla terra bagnata e dal recipiente saliva, per il freddo, un denso vapore.

“Fa bene alla salute.” disse lo scannatore bevendo il liquido fumante fino all’ultima goccia.

Subito dopo si avvicinarono alcuni ragazzi che cominciarono a scuoiare l’animale con una velocità che indicava una lunga pratica.

Yuri comprese di trovarsi nel mattatoio.

“Buon giorno.” disse “C’è don Vergara?”

“Sono io, per servirla.” rispose il vecchio avvicinandosi. L’uomo camminava senza fretta. Era sulla sessantina. La sua pelle scura, indurita dal vento e dalla neve, testimoniava una vita rude. “Occhi a mandorla, naso aquilino, labbra sottili e leggermente sornione” si disse Yuri. I capelli, sicuramente neri, erano coperti da una specie di berretto frigio che arrivava fino alle orecchie.

Chiuso dentro il suo poncho, facendo roteare un lazo di cuoio, don Vergara arrivò accanto al professore. Lo guardò dritto negli occhi, lungamente e profondamente.

“Allora che vuole?” borbottò il vecchio alzando il mento.

“Mi hanno detto che lei è esperto di pietre. Vorrei sapere se questa qui è buona.” disse Yuri presentandogli il medaglione.

Il vecchio lo prese con la mano sinistra, lo palpò e lo soppesò varie volte, quindi disse: “È buona.” e la restituì al russo. Poi si voltò per tornare al suo lavoro. Ma in quel momento Yuri si ricordò delle parole di Tensing: “Lo dia al guardiano se vuole vedere il Monte Meru”.

“Don Vergara!” gridò.

Il vecchio si fermò, visibilmente infastidito. Allora il professore corse verso di lui e gli offrì il medaglione dicendo: “Se è buona, è per lei”. Don Vergara rimase un istante immobile, poi allungò la mano e prese l’offerta che custodì sotto il poncho. Quindi rispose quasi a voce bassa: “Così è diverso. Venga dentro il rancho”.

Il *rancho* era una casupola di non più di tre metri di lato. Le pareti fatte di pietre senza calce lasciavano passare il vento. Il tetto era una lastra di zinco, il pavimento era di terra battuta. Il rancho non aveva bisogno di finestre; la porta, di legno, doveva essere tenuta sempre chiusa perché il vento non la facesse volare via. Una vecchia cassetta, di quelle per la frutta, serviva da comodino. Sopra c’era un lume ed una pentola di alluminio. Alcuni vestiti pendevano da pioli conficcati negli interstizi delle pietre. Un tavolo, due sedie ed un materasso buttato sopra una rete completavano il mobilio.

“Io vado domani sull’Aconcagua. Debbo cercare alcune vacche che si sono perse vicino alla laguna de Los Horcones. Se vuole venire con me, le preparerò una mula. Qui il sole appare solo alle dieci di mattina e tramonta alle quattro del pomeriggio. Si porti da mangiare perché so che il *charqui* di guanaco non le piacerà. I gringos si ammalano se mangiano il *charqui*.”

“Non sono gringo, sono russo.” precisò Yuri.

“Per il *charqui* non fa differenza.” replicò il vecchio mentre si toglieva il poncho. Poi aggiunse: “Vada all’osteria. Lì forse le daranno alloggio.”

Yuri non voleva andarsene così; voleva che don Vergara parlasse, che gli desse spiegazioni.

“Don Vergara,” disse “io credo che la gente di questo paese sia pazza. Che cosa è successo?”

Il vecchio si stava cambiando i vestiti. Quando terminò, si avvolse una sciarpa intorno al collo e gli spiegò: “Qui ci sono solo sei ore di sole e nient’altro che neve e vento. La gente non fa altro che rammentare i propri fatti e siccome non c’è niente, immagina.”

Per un attimo il professore credette di stare ad ascoltare Karpov che spiegava il funzionamento della camera di soppressione sensoriale.

“E non dipenderà anche dal fatto” insistette ricordando le parole dell’uomo dell’agenzia Alfa “che in questo luogo c’è molta energia?”

“L’energia sta qui.” disse don Vergara toccandosi la testa e sorridendo “Su, vada all’osteria.” Con questo terminò.

10 Giugno

I due uomini cavalcavano dalla mattina presto. Durante la notte aveva nevicato. Ormai non seguivano più il cammino di terra battuta ma procedevano sopra una bianca distesa di neve che rifletteva con violenza la luce del sole. Le tracce lasciate dai camion e dagli autobus si erano trasformate in pozzanghere.

Ad una curva Yuri si abbassò gli occhiali da sole. Poi palpò le due bisacce appese ai fianchi della mula per assicurarsi che le provviste fossero ancora a posto; fece lo stesso con lo zaino che conteneva i vestiti, i libri e i quaderni. Il vecchio andava avanti; il suo poncho nero contrastava violentemente con il bianco abbagliante della neve. Anche lui portava due bisacce attaccate alla sella.

Erano le quattro del pomeriggio, ma il sole era ancora alto perché una volta usciti dal buco di Punta de Vacas, il paesaggio era cambiato e le alte vette erano ormai lontane.

Presero a destra e cominciarono a salire lungo un costone di roccia, seguendo un fiume secco, pieno di buche e di ciottoli e coperto in parte dalla neve. Arrivato in cima alla costa, il vecchio

sparì. Yuri spronò la mula. Quando anch'egli arrivò in cima, una folata di aria fredda lo colpì sul viso con violenza. Il vento fischiava tra le pietre. Ma ecco che davanti agli occhi del russo apparve un enorme tappeto di un azzurro violento: era la laguna de Los Horcones. Dall'altra parte del lago il manto di neve diventava sempre più spesso, fino a trasformarsi in una gigantesca muraglia di ghiaccio, punteggiata da nere rocce scintillanti. Davanti a Yuri si ergeva invitto un mostro alto migliaia di metri e largo molti chilometri. Sembrava quasi che gli altri monti intorno riconoscessero che la sua mole apparteneva ad un altro ordine di grandezza e, come umili penitenti, scontassero accanto ad esso una millenaria condanna. "Il tetto dell'Occidente", disse tra sé Yuri guardando l'Aconcagua.

Il vecchio cominciò ad avanzare per uno stretto e pericoloso cammino; la sua mula procedeva con prudenza. Improvvisamente si fermò, si tolse la sciarpa e, senza scendere di sella, l'avvolse intorno agli occhi ed alle mascelle dell'animale. Poi si voltò indietro e gridò a Yuri:

"Sbrigati gringo, il muso della tua mula deve stare attaccato alla coda della mia."

Yuri non accelerò il passo ma, a poco a poco, riuscì a mettersi proprio dietro don Vergara. A quel punto gli chiese:

"Perché ha bendato gli occhi della mula?"

"Per non farla spaventare. Sa andare avanti anche senza vedere."

Poi lasciò le redini sciolte ed incrociò le braccia, spronando la mula; la bestia riprese il passo lentamente. Anche Yuri lasciò le redini e il suo animale seguì quello del vecchio.

Il cammino correva sull'abisso in fondo al quale c'era il lago; era tanto stretto che a sinistra le bisacce battevano contro la parete di roccia. Il vento era aumentato. Ogni tanto dalla parete si staccavano pezzi di roccia che andavano a frantumarsi su qualche sporgenza di pietra dura. Dopo un po' il sentiero si allargò di nuovo; allora il vecchio tolse la sciarpa dagli occhi della mula e riprese in mano le redini. Yuri fece altrettanto.

Il precipizio era ormai interrotto a tratti da pendii più dolci, fatti di pietre alluvionali. Più avanti, di nuovo grandi lastre di pietra ed enormi macigni. Improvvisamente la figura di don Vergara e della sua mula scomparvero dalla vista di Yuri.

Quando fu più avanti, il professore scoprì una grande apertura nella parete di roccia, nella quale la sua mula entrò senza difficoltà. Era un'enorme caverna debolmente illuminata dalla luce del tramonto.

Il vecchio era in piedi accanto alla sua mula e le toglieva prima le bisacce, poi il sottopancia e la sella e poi la cavezza e le redini. Yuri lo imitò. Quindi uscì dalla caverna e si mise a guardare, all'ultima luce del tramonto, il tortuoso cammino che si snodava sopra l'abisso.

Era notte fonda quando bevvero l'ultimo *mate*. Avevano già cenato, scambiandosi i viveri che avevano portato. Yuri trovò che il charqui di guanaco, anche se molto secco e salato, era in fondo commestibile. Tra le pietre annerite brillavano ancora le braci del fuoco che avevano acceso con gli sterpi resinosi che il vecchio aveva raccolto durante il cammino. La grotta era illuminata dalla luce gialla della lampada al kerosene; la fiamma, agitata dal vento che entrava attraverso un vetro rotto, proiettava sulle pareti grandi ombre mobili. Yuri domandò al vecchio:

"É possibile entrare nella montagna?"

"Ci siamo già dentro."

"Mi riferisco all'Aconcagua." chiarì Yuri.

"Dipende da quello che lei cerca." gli rispose il vecchio mentre si frugava tra i denti con uno stecco sottile. Poi aggiunse: "Gli *indios* diedero al monte il nome *Aconcagua*, che significa *sentinella di pietra*. Credevano che dentro il monte ci fosse un gigante che vegliava sul mondo. Ma il gigante si addormentò per il freddo e rimase congelato. Questi *indios* sono dei veri bruti!" disse mentre tirava fuori da una tasca una borsa di tabacco e le cartine da sigarette. Mise con cura il tabacco su una cartina, la arrotolò e ci passò sopra le labbra. Accese la sigaretta con un bastoncino che tolse dal fuoco, aspirò con soddisfazione e poi lanciò fuori una boccata di fumo.

"Si immagini," continuò "credono che ogni volta che la terra trema o c'è un vero e proprio terremoto, è perché la sentinella vuole svegliarsi. Ma il risveglio non sarà possibile finché l'amore

di un'india non riscalderà il suo enorme cuore di ghiaccio. Solo allora si alzerà in piedi e arriverà fino al cielo e con un arco fatto di stelle lancerà frecce luminose nel mondo della notte.”

“Razza di bruti!” aggiunse battendosi una mano sulla coscia. “Il lago, poi, è una lacrima che l'india pianse quando vide che la sentinella era rimasta congelata. L'india è andata a cercare aiuto; ma un giorno tornerà su un carro di fuoco e dirà alla sentinella una poesia fatta di vento. Una poesia che un piccolo uomo come me o lei, le insegnerà. Ma finché questo non accadrà, nessuno potrà entrare nell'Aconcagua perché un guardiano difende il suo enorme cuore di ghiaccio.”

Yuri era commosso. Comprendeva che il vecchio stava spiegandogli il punto centrale del problema, ma urtava contro la barriera del linguaggio. Proprio come era successo con Tensing.

Allora don Vergara si alzò in piedi. Il suo corpo proiettò un'enorme ombra sul fondo della caverna e una voce millenaria uscì dalla sua bocca:

“Devi morire, devi vivere. Devi insegnare questo agli altri esseri umani perché sono malati. Con questo li curerai. Devi arrivare a tutti perché la loro malattia fa sì che si uccidano tra di loro. È necessario che tutti ascoltino... ci vedremo di nuovo, ma allora non morirai mai più!”

A questo punto il vecchio tacque; poi si chinò e stese le sue coperte al suolo. Si sdraiò e dopo poco si addormentò.

Yuri uscì dalla caverna; guardò il cielo e vide l'arco di stelle del Sagittario; più lontano, la Croce del Sud; gli sembrò che la stella più luminosa lo benedisse. Davanti a quel cielo cosparso di enormi luci, sentì che il ghiaccio del suo cuore si scioglieva e che l'umiltà entrava in esso. Un pensiero gli attraversò la mente veloce come un raggio: “33 gradi di latitudine Sud, 70 gradi di longitudine Ovest.” Gli sembrò di risentire Grigori: “Anch'essi stanno facendo la loro parte. Per individuare un punto è necessario che si incrocino due linee. Noi tratteremo l'ordinata e loro l'ascissa o all'inverso. Vedremo se si darà il caso che due diverse metodologie si complementino come è già avvenuto nel campo dell'astronautica. Lasciali fare. Non sono affatto stupidi.” Allora sentì di aver già vissuto quel momento.

Entrò di nuovo nella caverna, prese il quaderno e si mise a scrivere alla luce gialla della lampada. Aveva capito: si trattava del lancio di un missile mentale poco prima che scoppiasse la follia collettiva! Un proiettile capace di deviare il corso della storia di pochi gradi, pochi, ma sufficienti per evitare la catastrofe planetaria. Sarebbero esplose crisi in tutti i campi, ma l'essere umano sarebbe sfuggito alla follia e avrebbe di nuovo preso in mano le redini del suo cammino ascendente. Essi conoscevano il futuro, ma questo non era sufficiente per produrre una deviazione della storia. Era chiaro che avevano bisogno di cambiare il punto di vista dei grandi della terra e di disporre di quanto necessario per effettuare il loro lancio su grande scala. Il loro modo di procedere gli rimaneva ancora oscuro, chissà, forse cercavano di *influire* sui cervelli delle persone che avevano il potere di decidere.

Yuri tirò una riga a mo' di conclusione e chiuse il quaderno. Poi cercò nello zaino il block-notes e, trovatolo, cominciò a descrivere ordinatamente tutto quello che gli era accaduto. Alla fine spiegò quali erano le reali intenzioni della *Dottrina*.

Terminò di scrivere che era già l'alba. Tornò alla prima pagina e vi pose questo titolo: *Rapporto Tokarev, Aconcagua, 10 giugno 1979*.

11 Giugno

Un suono ripetuto dall'eco fece svegliare Yuri. Poi gli giunse un altro suono simile al primo. Erano spari. Si guardò intorno: la luce del giorno illuminava la caverna. Il vecchio era scomparso insieme alla sua mula. L'altro animale stava invece immobile e silenzioso lì a pochi metri. Aprì il sacco a pelo e si diresse velocemente verso l'ingresso della caverna.

Vide una fila di uomini, a meno di cento metri, che si avvicinavano per il tortuoso cammino.

“Tokarev!!!” gridò qualcuno e la sua voce fu ripetuta dall’eco. “Professor Tokarev! Sono Adams, sono americano e questi è Wilson, inglese. Finalmente l’abbiamo trovata!” Queste parole, in inglese, furono moltiplicate dall’eco. Yuri riuscì a vedere Belisario che in quel momento faceva fuoco in direzione –gli sembrò– della caverna. Anche gli altri uomini, sei o sette gendarmi, erano armati. Comprendendo che i due stranieri si erano portati dietro i militari e vedendo che Belisario sparava con la carabina, Yuri decise di fuggire.

Si mise velocemente gli stivali e, preso il rapporto, salì sulla mula senza sella, abbandonando tutte le altre sue cose. Uscì dalla caverna spronando l’animale. Cominciò a fuggire prendendo la strada opposta a quella su cui avanzava la pattuglia. I suoi inseguitori erano molto vicini. Improvvisamente il sentiero si interruppe davanti all’abisso. La mula, spaventata, scalcìò con le zampe posteriori e Yuri fu lanciato con violenza nel vuoto. I fogli del rapporto si sparsero al vento mentre il corpo di Yuri precipitava nell’abisso. Cadde fino a che urtò contro una sporgenza di roccia. Poi batté contro un’altra roccia e infine si schiantò sopra un mucchio di pietre rotonde. Continuò a scivolare lentamente finché si fermò sulla neve.

Passò mezz’ora prima che la pattuglia riuscisse a raggiungere il corpo di Yuri. Mentre due gendarmi costruivano una rudimentale lettiga con una coperta e due fucili, l’americano si chinò sopra di lui:

“Professor Tokarev” disse Adams con una voce bassa come un lamento “Perché lo ha fatto... era tutto risolto.” Gli prese una mano e aggiunse: “Che cosa ha creduto! Che cosa ha creduto!”

“Il... rapporto” riuscì a dire Yuri “lì c’è... tutto. Il...” e rimase muto. Il suo corpo martoriato era disteso supino sulla neve. Sul suo volto, quasi non toccato dalla terribile caduta, apparve un leggero sorriso. Poi tutto rimase in silenzio. I suoi grandi occhi azzurri divennero profondi ed estatici mentre il vento spargeva in tutte le direzioni i fogli del rapporto. Yuri credette di vedere Igor che lanciando in aria i fogli, diceva, scoppiando a ridere: “Oh Shiva! Come è bella la neve di Mosca!” Poi il vento gelato baciò il suo viso.

Allora l’Aconcagua cominciò a muoversi.

Enormi blocchi di ghiaccio cadevano uno dopo l’altro mentre la neve si scioglieva. Il monte diventava sempre più alto e mentre cresceva, appariva sempre più trasparente. Le rocce tremavano staccandosi dalle pareti di cristallo che si ergevano tra i tuoni di un cataclisma. Lì, smisurato, stava il Monte Meru, finalmente dritto con la sua cima che si perdeva nell’infinito, unendo la terra al cielo. Sui fianchi di cristallo della gigantesca piramide splendevano i colori dell’arcobaleno mentre una pioggia d’oro cadeva sulle nevi eterne...

“È morto.” disse Wilson e chiuse gli occhi di Yuri.

Prima il tunnel oscuro; poi la luce, laggiù nel fondo. Infine un leggero suono, simile a un bramito. Una voce disse la data: anno, mese, giorno, minuto, secondo. Yuri cominciò ad avanzare nel tunnel verso la luce. Prima lentamente, poi più rapido, poi a velocità vertiginosa, mentre la voce faceva scorrere gli anni, i mesi, i giorni.

E fu lanciato verso il futuro, verso il centro stesso del Monte Meru. Attraversò le sue enormi mura di cristallo e all’improvviso arrivò al suo cuore di ghiaccio.

Yuri V. Tokarev, nato a Novgorod il 7 Luglio 1940 e morto l’11 Giugno 1979, era di fronte alla Luce.

“Da dove vieni?” Gli sembrò che la Luce gli domandasse.

Il toro nero, che cadeva sotto il colpo di mazza nel mattatoio; le donne che si buttavano addosso a Igor nell’ashram; l’indiano con il suo fratellino che chiedeva poche rupie per il sacrificio; e ancora Igor che riceveva un telex: queste immagini cominciarono a popolare l’aria.

“Che cosa vuoi ora?” Uno scintillio più forte partì dalla Luce.

La voce millenaria del vecchio Vergara rispose: “Chi muore prima di morire non morirà mai!”

Poi la Luce gli trasmise un breve insegnamento: “Riconciliati con il tuo passato.”

Tutto si oscurò. La vita di Yuri, a partire dalla sua nascita, passò nell’aria proiettata come un film. Sentiva pensieri che arrivavano fino a lui, pensieri che egli viveva. Sentiva emozioni che arrivavano fino a lui, emozioni che egli viveva. E cominciò a perdonare a se stesso tutte le sue

frustrazioni, tutti i suoi rancori, tutto il suo passato. Allora il suo cuore tornò puro e aperto. Percepì di nuovo la Luce: “Il tuo passato ti è perdonato. Svegliati ed esci fuori da questo mondo.”

Yuri si sentì spinto all'indietro. Poi udì un leggero suono, simile ad un bramito. Una voce diede la data: anno, mese, giorno, minuto, secondo. Quindi cominciò a retrocedere nel tunnel, allontanandosi dalla Luce. Prima piano, poi più rapidamente, poi a velocità vertiginosa, mentre la voce faceva tornare indietro gli anni, i mesi, i giorni...

E dal centro del Monte Meru, dal suo cuore di ghiaccio, fu lanciato verso il passato.

“Svegliati ed esci fuori da quel mondo... svegliati... svegliati...”

12 Maggio 1979

“Svegliati Yuri.” gli disse Irina con voce chiara mentre il suo corpo caldo scivolava sopra quello di lui. Gli mosse la testa con delicatezza prima da una parte e poi dall'altra. Gli occhi di Yuri si aprirono e Irina sorrise. Lo baciò a lungo e poi si alzò dal letto.

“Ma il suo risveglio non sarà possibile finché l'amore di un' india non riscalderà il suo enorme cuore di ghiaccio”, ricordò il professore.

Aveva sognato un luogo remoto e antico a 33 gradi di latitudine Sud e a 70 gradi di longitudine Ovest dal meridiano di Greenwich. Aveva sognato esseri che non esistevano: Vergara, Tensing, Igor.

Si alzò e vide la luce primaverile di Mosca che entrava dalla finestra e illuminava la stanza.

“Irina, Irina,” chiese “che giorno è oggi?”

“Il 12 Maggio, è Sabato.” le rispose la moglie dal piano di sotto.

Suonarono giù alla porta. Si sentirono alcune risate e la voce di un uomo che parlava animatamente con Irina. Poi questa gli gridò:

“Yuri, c'è Grigori. Scendi, la colazione è pronta. Io torno tra un'ora.”

Quando scese nel soggiorno trovò Grigori che prendeva il tè con aria soddisfatta. Il professore lo salutò con un leggero inchino e gli si sedette accanto.

“Bene, dovrai andare a questo indirizzo.” gli disse il vecchio porgendogli un biglietto. “Ci troveremo lì tra due ore. Tra due ore precise, Yuri. Non è ammesso il minimo ritardo. Si tratta di una riunione in una dependance del Ministero della Difesa.”

Il professore si sentì come se gli avessero dato un pugno in piena faccia.

“Perché, che sta succedendo?” domandò con voce alterata.

“Ragazzo mio, che significa questa faccia spaventata?” gli disse Grigori ridendo “Abbiamo semplicemente formato un comitato ed abbiamo bisogno di te.”

“È per l'articolo che ho scritto sulla rivista, non è vero Grigori?”

“In parte, solo in parte.” gli rispose il vecchio guardandolo fisso negli occhi. Rimasero in silenzio. Yuri si alzò, camminò per la stanza, poi si fermò davanti alla finestra e rimase a guardare la strada. Quindi domandò:

“Grigori, come mai non avete trovato niente nella spedizione sull'Ararat?”

“Eh, ragazzo mio, ho trovato un missile di un'altra epoca su una delle cime... Era l'antica *Arca di Noè*. Un professore di religioni comparate dovrebbe sapere che si fermò lì, sull'Ararat. L'arca vi discese dopo il diluvio universale. Fu grazie alla prudenza di un uomo a cui fu rivelato il futuro, che tutto poté ricominciare.”

“E come mai nessuno la vide più da allora?” chiese Yuri senza distogliere lo sguardo dalla finestra.

“L'arca è mentale.” gli rispose il vecchio.

Mentre questa frase gli risuonava come un'eco nelle orecchie, Yuri comprese chi era veramente Grigori. Allora gli si avvicinò mentre lui continuava a bere tranquillamente il suo tè.

“Maestro,” gli disse il professore “il lancio avverrà negli anni ottanta, non è vero?”

“É così, ragazzo mio. Però nessuno potrà aiutarci se non riusciremo a cambiare alcune cose nella testa degli uomini.”

“Maestro, il mio sogno terminava così: fuggivo e cadevo dentro un precipizio. Non avevo il tempo di trasmettere agli altri uomini il mio rapporto e così essi non potevano fare niente.”

“Ora ti rendi conto” disse Grigori “che se avessi curato le tue tendenze paranoiche, tutto ciò non sarebbe successo. Tu sei nato in piena guerra. Quando eri piccolo, le pallottole ti fischiavano intorno; ma se sei riuscito a modificare queste tue tendenze e se conosci il futuro, potrai modificare anche il corso generale degli avvenimenti.”

Il vecchio si era alzato. Ritto di fronte a Yuri, continuò:

“Stiamo attraendo verso un punto un piccolo numero di persone. Poi le collocheremo nella nostra arca e le proietteremo nel futuro. In questo modo vedranno in anticipo l’esplosione che verrà. Quando torneranno, saranno in grado di comprendere che è possibile modificare certe tendenze e cominceranno a lavorare insieme con questo obiettivo.”

Yuri ascoltava il Guardiano della Montagna e ognuna delle sue parole gli sembrava di averla già ascoltata.

“Sai, ragazzo mio,” concluse il vecchio “già altre volte, nel corso della storia, abbiamo provocato una piccola deviazione, piccola, ma sufficiente per evitare la catastrofe.”

CONFERENZE E ARTICOLI

OMAGGIO A GALILEO

*Piazza di Santa Croce, Firenze
in occasione del primo congresso dell'Internazionale Umanista
7 Gennaio 1989.*

«Io, Galileo Galilei, lettore di matematiche nell'Università di Firenze, pubblicamente abiuro la mia dottrina che il Sole è il centro del mondo e non si muove, e che la Terra non è il centro del mondo e si muove. Con cuore sincero e fede non finta abiuro, maledico e detesto i suddetti errori ed eresie, e qualunque altro errore, eresia e setta contrari alla Santa Chiesa.»

Questo è il testo dell'abiura strappata a Galileo il 22 Giugno 1633 dal Tribunale dell'Inquisizione sotto la minaccia della tortura.

Galileo abiurò per non subire la sorte di Giordano Bruno, condotto al rogo con un legno incastrato nella bocca perché non parlasse, e bruciato in Campo De' Fiori a Roma in un giorno d'inverno del 1600.

Giordano Bruno, che aveva proclamato l'infinità dell'Uomo e dell'Universo, l'esistenza di innumerevoli mondi...

Solo dopo tre secoli, i "discendenti" di coloro che avevano costretto Galileo all'abiura hanno ammesso di mala voglia il loro errore, e Giordano Bruno aspetta ancora giustizia...

Ma né la tortura né il rogo hanno impedito che uomini e donne coraggiosi impugnassero il telescopio e lo puntassero non solo verso le stelle ma anche contro coloro che li opprimevano e li sfruttavano.

Ma questi, i potenti della terra, hanno ben presto capito che la Nuova Scienza poteva essere usata per alimentare la loro avidità e per estendere i loro privilegi. E così hanno allevato "una progenie di gnomi inventivi" –come li ha chiamati Bertold Brecht– pronti a vendere la loro scienza per qualsiasi scopo e a qualunque prezzo.

Questi gnomi intelligenti e ciechi hanno cercato in tutti i modi di piegare la natura alla volontà di potere dei loro padroni e hanno coperto la terra di macchine di morte.

Altri hanno usato il loro ingegno per inventare nuovi mezzi per manipolare, tacitare, addormentare la coscienza dei popoli. Mezzi più sofisticati e "puliti", ma non meno dolorosi ed inumani del bastone incastrato nella bocca di Giordano Bruno.

Certo, sappiamo che innumerevoli altri uomini e donne hanno usato la Nuova Scienza per alleviare la fatica e la fame, il dolore e la sofferenza dell'Umanità, per strappare il bavaglio dalla bocca degli oppressi, per dare loro voce e fiducia.

Ma sappiamo anche che oggi, mentre il secondo millennio dell'Occidente volge al tramonto, la sopravvivenza dell'intera specie umana è minacciata e sulla nostra casa comune, la Terra, incombe l'incubo della catastrofe ecologica.

È per questo che noi Umanisti, venuti dai quattro angoli della Terra, chiediamo qui, davanti all'edificio che ospita la tomba di Galileo, chiediamo a tutti gli scienziati della Terra di usare finalmente la Scienza ad esclusivo beneficio dell'Umanità.

Con la voce che è stata tolta a Giordano Bruno e come a lui a milioni di oppressi, con quella voce che ora risuona in questa piazza, lanciamo questo appello: che in tutte le università, in tutti gli istituti di ricerca, venga istituito un giuramento, un voto solenne –analogo a quello creato da Ippocrate per i medici nell'alba dell'Occidente– di utilizzare la Scienza solo ed esclusivamente per vincere il dolore e la sofferenza, per umanizzare la Terra.

L'UMANESIMO NEL MONDO D'OGGI*

*Università Nazionale del Costa Rica
Facoltà di Lettere e Filosofia
Agosto 1994*

Ringrazio l'Università Nazionale del Costa Rica per avermi dato la possibilità di presentare alcune idee sull'Umanesimo nel momento attuale. È un onore per me poter parlare in questa Facoltà di Filosofia e Lettere, considerato che la mia formazione non è filosofica o storica ma scientifica.

Dato il breve tempo che ho avuto a disposizione per preparare questa conferenza informale, voi non troverete il rigore necessario per il trattamento di un tema così vasto ed importante, bensì alcuni punti che necessitano di un maggiore sviluppo e precisione, ma che, a mio parere, possono illustrare la problematica dell'umanesimo nel mondo di oggi e che qui propongo per discuterne insieme.

Il primo punto è che, nel momento attuale, il concetto di umanesimo è confuso, presentando il suo significato numerose ambiguità e problemi interpretativi. Esso dovrà pertanto essere innanzitutto chiarito e capito nelle sue diverse manifestazioni ed interpretazioni storiche.

Il secondo punto si riferisce alla descrizione di una nuova tendenza di evoluzione "umanistica" nelle scienze fisiche. A mio parere, questa descrizione riveste una certa importanza in considerazione del primato euristico che viene attribuito alle scienze fisiche nel mondo d'oggi che è un mondo fondamentalmente tecnologico. Questa nuova tendenza umanistica che si è manifestata negli anni 80 si conosce col nome di "principio antropico."

Il terzo punto consiste nel delineare alcune caratteristiche di un nuovo umanesimo che sia adeguato al attuale processo di mondializzazione.

Passiamo, dunque, al primo punto. La parola umanesimo ci presenta un serio problema semantico. Sono due i significati che comunemente le si attribuiscono.

Si parla di umanesimo, nel senso più ampio e generico, per indicare qualunque tendenza di pensiero che esalti il valore e la dignità dell'uomo e che conduca alla realizzazione completa della sua "vera" natura.

Con questo significato l'umanesimo può essere interpretato nei modi più diversi e contrastanti, ragione per cui il termine è stato adottato da molte filosofie che si sono proposte quali genuine rappresentanti delle "eterne" esigenze dell'umanità.

Nel suo significato più limitato –che trova collocazione in una prospettiva storica precisa– il concetto di umanesimo è utilizzato per indicare quel grande processo di trasformazione della cultura occidentale che conosciamo col nome di Rinascimento, processo che ebbe inizio in Italia tra la fine del secolo XIV e gli inizi del XV e che, nel secolo successivo, dominò tutta la vita intellettuale dell'Europa civilizzata.

È stato un movimento che, rielaborando in forma originale antichi temi della cultura greco-romana, ha dato alla civiltà occidentale una fisionomia radicalmente differente dalle altre civiltà tradizionali (l'islamica, l'indù, la cinese), con le quali fino al Medioevo, aveva avuto punti di contatto e somiglianze sostanziali.

In altre parole, molte delle caratteristiche specifiche della cultura occidentale, soprattutto lo sviluppo della scienza e della tecnologia, possono essere attribuite alla rivoluzione umanista. Parlo di rivoluzione perché si è trattato di un processo di cambiamento radicale che, attraverso uno sforzo che durò due secoli, cercò di demolire la visione del mondo e l'organizzazione sociale di un'altra civiltà, quella del Medioevo cristiano.

* Testo originale in spagnolo.

Certamente, l'Umanesimo rinascimentale è stato un fenomeno culturale molto ampio ed articolato che convisse inoltre con movimenti di segno opposto, come la Riforma e la Controriforma. Dunque, è possibile trovare nell'Umanesimo rinascimentale aspetti molto distinti e perfino contraddittori. Tuttavia, per quel che riguarda l'essere umano, ci sono alcuni aspetti che appaiono già sin dall'inizio e che rimangono costanti attraverso l'intero periodo del Rinascimento.

Io li riassumerei nel seguente modo:

1. esaltazione della dignità e della libertà dell'essere umano;
2. il riconoscimento dell'assenza di una natura umana stabile e definitiva. In altre parole, l'essere umano non ha una natura fissa: al contrario, è un essere libero che si auto-costruisce. Questo concetto appare in vari autori, ma viene espresso con particolare chiarezza nel discorso "Sulla dignità dell'uomo" di Pico della Mirandola;
3. la concezione dell'uomo come infinito in quanto microcosmo che riflette, come uno specchio fedele, l'Universo o Macrocosmo. Questa concezione deriva dalla scoperta delle opere di Platone, di Plotino e dei neoplatonici che gli umanisti opposero ad Aristotele, il filosofo più venerato dal Medioevo cristiano.

Con un certa approssimazione, possiamo fissare la fine del Rinascimento come processo propulsore o creatore, con la condanna al rogo di Giordano Bruno e l'abiura di Galileo, agli inizi del secolo XVII.

Le filosofie meccanicistiche e razionalistiche che apparvero dopo collocarono l'essere umano nell'ambito del naturalismo, l'interpretarono come fenomeno naturale. Nel secolo XIX, con l'idealismo ed il positivismo, la parola umanesimo sparisce quasi dal campo filosofico.

Nel secolo XX, invece, si torna a parlare di umanesimo. Ancora una volta importanti correnti filosofiche si definiscono umanistiche: è il caso degli umanismi marxista, cristiano ed esistenzialista. Queste tendenze di pensiero, pur testimoniando un rinnovato interesse nell'umanesimo, hanno dato di esso interpretazioni radicalmente diverse. Quindi, nel nostro secolo non ci troviamo con un movimento umanista sostanzialmente omogeneo come nel Rinascimento, troviamo bensì un conflitto tra distinti umanismi.

Le suddette correnti di pensiero intendono l'essenza umana in maniera molto diversa. Marx trova tale essenza nella società poiché è nella società che si assicura la natura dell'uomo, cioè l'insieme delle sue necessità naturali (il nutrirsi, il vestirsi, il riprodursi, etc.) Allora è la socievolezza naturale dell'uomo quello che costituisce la sua specificità essenziale.

Nell'umanesimo cristiano –o teocentrico, così come fu formulato da Maritain– l'umanità dell'uomo è considerata dal punto di vista dei suoi limiti rispetto a Dio. L'uomo è umano in quanto figlio di Dio e immerso nella storia della redenzione.

Nell'umanesimo esistenzialista –come Sartre lo formulò nel 1946– l'uomo non ha un'essenza determinata: essa è costruita dall'uomo stesso nell'arco della sua esistenza attraverso la scelta.

Queste distinte interpretazioni dell'uomo non rimasero circoscritte all'ambito filosofico, ma furono lanciate nell'arena politica attraverso la creazione di partiti che lottavano tra loro per il potere in numerosi paesi.

In effetti, la formulazione dell'umanesimo cristiano si inquadra nel movimento generale di apertura della chiesa cattolica al mondo moderno, e rappresentò lo strumento ideologico per la creazione di partiti di ispirazione cristiana che avrebbero conteso il potere ai partiti marxisti e liberali.

Lo stesso tentativo di Sartre di qualificare il suo esistenzialismo come un umanesimo va inteso come uno sforzo per creare in Francia una terza via tra il partito comunista ed il partito cristiano, che mobilitasse la sinistra francese.

Oltre a lottare tra loro, gli umanismi marxisti e cristiani vissero gravi dissidenze interne. Le burocrazie dei partiti comunisti non accettarono mai che il marxismo fosse un umanesimo, ma lo volevano come teoria "scientifica" della società e della storia. Anche l'interpretazione del cristianesimo come umanesimo trovò forti resistenze all'interno della Chiesa stessa.

Come nella torre di Babele, il significato della parola umanesimo si è andato perdendo nella confusione delle lingue e delle interpretazioni.

Questa situazione è stata lucidamente analizzata da Heidegger che, nella sua famosa “Lettera sull’umanesimo” del 1946, ha cercato di portare alla luce i presupposti taciti delle diverse interpretazioni e ha denunciato le loro limitazioni ed incongruenze. Heidegger ha esercitato sulle concezioni umanistiche tradizionali la stessa opera di demolizione, di annullamento, che aveva già effettuato sulla filosofia. Per lui la visione che gli umanesimi tradizionali hanno dell’essere umano è insufficiente, anzi dannosa, per cui è necessario smantellarle totalmente. Questo non significa che egli invochi ciò che è inumano: al contrario, secondo Heidegger, questa critica radicale ha il compito di sgombrare il campo filosofico così da poter raggiungere una nuova definizione ed una nuova esperienza dell’essenza umana. Se egli pensa contro gli umanesimi tradizionali è perché questi non esaltano a sufficienza l’*humanitas* dell’essere umano, perché lo pensano sempre a partire dalla sua *animalitas*, riducendolo a fenomeno naturale, ad ente, dimenticando che l’essere umano è fondamentalmente un “chi” che si pone la domanda sul significato della propria esistenza.

Dopo l’intervento di Heidegger, il dibattito sull’umanesimo si spense per trenta anni...

Sorprendentemente, agli inizi degli anni ottanta sono apparsi due nuovi fenomeni che coscientemente si inquadrano nell’orizzonte dell’umanesimo: una è la così chiamata “perestroika” o ristrutturazione, portata avanti dal gruppo dirigente sovietico guidato da Mikhail Gorbaciov. La *perestroika*, secondo le intenzioni dei suoi promotori, aveva l’obiettivo di reindirizzare la società sovietica in base ad un’evoluzione pienamente umanistica del marxismo.

L’altro fenomeno è il Movimento Umanista, un movimento internazionale che si è sviluppato a partire dagli insegnamenti e le opere di un filosofo appartenente all’area culturale latinoamericana, l’argentino Mario Rodriguez Cobos, meglio conosciuto con lo pseudonimo di Silo.

Il movimento umanista si è diffuso rapidamente, soprattutto tra i giovani, in Europa e nelle Americhe. Attualmente è attivo in più di 50 paesi, ed anche in Costa Rica, dove ha dato origine ad un partito politico, il Partito Umanista, che ha partecipato alle ultime elezioni in questo paese. È un movimento nel quale io mi rifletto e del quale faccio parte.

In estrema sintesi, questa è la storia delle diverse manifestazioni ed interpretazioni dell’umanesimo. Da tutto ciò che è stato detto risulta chiaro che le correnti umanistiche, già presenti all’inizio della civiltà occidentale, mostrano un comportamento ondulatorio: appaiono in determinate epoche e poi spariscono per riapparire di nuovo.

Passiamo ora al secondo punto di questa chiacchierata. Negli anni ottanta appaiono anche le prime formulazioni del cosiddetto “principio antropico” nelle scienze fisiche, che costituisce –nella mia opinione– un fondamentale punto di svolta o di rottura, almeno come intento, nell’interpretazione scientifica del mondo e dell’essere umano.

Le scienze naturali si sono sviluppate per vari secoli nel quadro del meccanicismo e del determinismo. Il loro straordinario successo per quanto riguarda la spiegazione e la predizione di alcuni fenomeni naturali conferì loro un primato sostanziale rispetto alle scienze umane; e con l’avvento del positivismo si cercò di trasferire la loro metodologia al campo di questi ultimi.

Col positivismo, si crede fermamente nella capacità delle scienze naturali di spiegare la totalità di quanto esiste in un futuro non lontano e nella possibilità di applicare la razionalità scientifica al campo delle espressioni strettamente umane, quali l’organizzazione sociale, l’etica, la religione.

Al metodo scientifico viene attribuita una capacità euristica assoluta, ed ai centri di investigazione, la funzione di produrre la verità scientifica in un linguaggio speciale.

Comte teorizza lo scienziato come sacerdote della nuova religione dell’umanità: la scienza. Nascono anche le cosmologie e le cosmogonie scientifiche, basate sull’evoluzione della materia, che si rinnovano continuamente grazie ai risultati delle ultime scoperte.

Dal Big-Bang alla prima cellula, al primo animale, al primo uomo –passando per Darwin– tutto viene spiegato in termini di caso e di necessità delle leggi fisiche. Questa interpretazione, con gli

opportuni aggiustamenti, è quella che ancora è considerata valida, sia a livello di operatori della scienza, sia a livello popolare.

Certamente, le critiche lanciate a questo tipo di visione sono state continue e motivate. Già Dilthey, nel secolo scorso, denunciava l'impossibilità di applicare il metodo scientifico alle scienze umane con argomenti che sono ancora validi. Ma il fatto sorprendente è stato la costante resistenza da parte della comunità scientifica ad accettare una diversa visione del mondo.

In effetti, il neo-positivismo di questo secolo non pretende oramai di intervenire nel campo dei valori, collocandosi in una posizione apparentemente neutrale rispetto ad essi; tuttavia, la scienza moderna, cioè, la scienza nella sua trasformazione in tecnologia, si è dimostrata finora opaca a qualunque forma di umanesimo.

Due sono le linee di sviluppo che portano alla formulazione del principio antropico, ed entrambe sono intrinseche alle scienze fisiche.

La prima parte dalla rottura con la fisica classica: la formulazione del principio di indeterminazione, la creazione della meccanica quantistica e la trasformazione delle leggi fisiche da deterministiche a probabilistiche.

Ma il punto chiave in questo processo è la riapparizione dell'osservatore –cioè, l'essere umano– nella costruzione della realtà fisica. Nella fisica classica, l'osservatore non appare mai; è una specie di fuoco attenzionale obiettivo, puro, che misura ed interpreta i risultati dell'esperimento. Invece, nella meccanica quantistica, dove l'esperimento stesso modifica la realtà misurata, l'osservatore è parte fondamentale e, in qualche modo, creatore del risultato.

Per spiegare i paradossi totalmente anti-deterministici che la meccanica quantistica presenta, si arriva a formulare l'ipotesi secondo cui la realtà fisica si presenta in un certo modo grazie all'esperimento stesso. Il pacchetto di onde –ciò che descrive statisticamente tutti i possibili stati di un determinato fenomeno– collassa –come si dice tecnicamente– in un unico stato grazie all'esperimento e all'operatore. Oramai non c'è più una realtà obiettiva, bensì un'interazione materia-coscienza umana.

L'altra linea di avvicinamento al principio antropico deriva soprattutto dagli studi di cosmologia. Un studio dettagliato dei modelli di universo costruiti a partire da certe ipotesi, come per esempio quella del Big-Bang, mostra che una variazione minima di alcune costanti fondamentali, quali, ad esempio, la costante di Planck, implica l'impossibilità di costruire qualunque tipo di universo. In altre parole: questo universo è unico e ha caratteristiche specifiche che permettono la sua esistenza e non può essere facilmente il risultato di un'evoluzione casuale. La stessa cosa vale per i parametri fisici che permettono la vita sul pianeta Terra e l'esistenza dei cosmologi stessi. Ci sono troppe coincidenze: una certa distanza dal sole, un intervallo preciso di temperatura, la presenza di una cappa di ozono che filtra i raggi ultravioletti letali per la vita, etc. Quando in una scienza, troppe variabili casuali appaiono insieme, si parla di "principio".

Nella versione detta "forte", il "Principio Antropico Cosmologico" afferma che questo universo è l'unico possibile per l'essere umano e che la sua finalità è precisamente l'apparizione della coscienza umana che lo studia e l'investiga.

La discussione su questo principio attualmente sta producendo accesi dibattiti tra sostenitori e detrattori. Questi dibattiti sono per ora limitati ad ambiti scientifici ristretti come quello dei cosmologi e dei teorici della meccanica quantistica. Ma, in mia opinione, questo principio costituisce un vero cambiamento di rotta in senso umanistico, un'alternativa teorica radicale nella scienza moderna.

Il terzo punto proposto per la discussione riguarda le caratteristiche essenziali che dovrebbe avere un umanesimo adeguato al momento storico attuale, segnato com'è da questo processo di mondializzazione.

L'umanesimo rinascimentale e gli umanismi moderni sono tutti prodotti occidentali o decisamente europei.

Risulta scioccante, parlando di umanesimo in America Centrale, il fatto storico che i conquistatori europei, formati nella cultura rinascimentale, abbiano considerato gli indigeni esseri non sufficientemente umani e, di conseguenza, adatti alla schiavitù. Lo stesso è accaduto con gli altri popoli colonizzati.

Nel mondo attuale, le tradizioni culturali dei diversi popoli si confrontano ogni giorno. Nelle grandi metropoli, milioni di persone appartenenti a spazi culturali distinti e molto lontani, condividono un stesso spazio fisico. Nel “villaggio globale”, che riflette il mondo prodotto e somministrato dalla televisione, problemi incomprensibili per noi sembrano commuovere milioni di persone. Il paradosso attuale è che, mentre i mezzi di comunicazione costruiscono un mondo unico, le diverse tradizioni culturali, le distinte visioni del mondo e dell’essere umano non si incontrano né si integrano, ma si confrontano e si combattono. Pertanto, nel mondo globale è necessario anche un umanesimo universalista che sia espressione non soltanto dell’occidente ma di tutte le tradizioni culturali. È necessario riscattare i valori umanistici presenti nelle più diverse culture per arrivare all’obiettivo fondamentale di quest’epoca: la creazione di una Nazione Umana Universale.

Il movimento umanista propone i seguenti punti minimi di confluenza:

1. l’essere umano come valore centrale. Nessun altro valore (lo stato, la nazione, Dio, etc.) può essere messo al di sopra dell’essere umano;
2. la tolleranza e la non discriminazione (razziale, sessuale, religiosa, economica, etc.) di altri esseri umani;
3. la non violenza come forma di lotta politica;
4. un sforzo comune per la diminuzione progressiva del dolore e della sofferenza nel mondo.

Tante grazie per l’attenzione.

LA CRISI DELL'UMANESIMO STORICO E IL NUOVO UMANESIMO

*Giornate “Verso la nazione umana universale:
dall’umanesimo storico all’umanesimo contemporaneo”
organizzate dal Forum Umanista Universitario
Università “La Sapienza” di Roma
15-16 Aprile 1996*

Ringrazio l’Università “La Sapienza” ed il Forum degli studenti umanisti che hanno organizzato questo seminario per avermi dato l’opportunità di parlare sulla crisi degli umanesimi tradizionali e sulle nuove tendenze apparse negli ultimi anni, che sembrano configurare una nuova idea di umanesimo.

Si tratta, come tutti sappiamo, di un tema molto vasto che, in più, non si presta a facili generalizzazioni. Per questo e per la brevità del tempo a mia disposizione mi limiterò a presentare alcune idee, che sicuramente avrebbero bisogno di maggiore sviluppo e di un linguaggio più rigoroso, ma che possono illustrare, ad un primo livello, la problematica dell’umanesimo nel mondo attuale.

Innanzitutto diciamo che il concetto di umanesimo è attualmente uno dei più contraddittori e ambigui. Il suo significato sembra ormai smarrito, come in una Torre di Babele, tra la confusione dei linguaggi e delle interpretazioni, per cui esso deve, prima di tutto, essere ricostruito e chiarito nelle sue diverse manifestazioni storiche, o per lo meno, in quelle più importanti.

È bene, però, precisare subito che l’interesse di un’indagine di questo tipo non può essere ristretta all’interno di un discorso specialistico o accademico, quasi si trattasse di dare soluzione ad una curiosità storica. Questo perché ogni “umanesimo” comporta, in modo più o meno esplicito, una definizione o un’immagine della “natura” o della “essenza” umana. Ogni umanesimo, cioè dice qualcosa che ci interessa tutti da vicino: dice che cosa o chi o come gli esseri umani “sono” o “dovrebbero essere”. In altri termini, ogni umanesimo contiene sia un aspetto “normativo” sia un “progetto” che coloro i quali lo hanno proposto cercano o pretendono di mettere in pratica.

Se poi analizziamo un po’ più a fondo questo tema, vedremo che tutti noi abbiamo un’immagine, che può essere più o meno chiara, più o meno coerente, oppure, viceversa tacita o confusa, di quello che l’essere umano è o dovrebbe essere; ed è sulla base di tale immagine che spesso cerchiamo di portare avanti o giustificare certi comportamenti, oppure cerchiamo di evitarne altri. È anche evidente che tali immagini non sono individuali, personali, ma provengono, per così dire, dal “substrato” culturale nel quale ciascuno di noi si è formato. Di qui la rilevanza di un discorso di chiarificazione del concetto di umanesimo.

Ma veniamo alle diverse interpretazioni dell’umanesimo e alle diverse “immagini” di essere umano da esse proposte.

Il primo umanesimo da prendere in considerazione è l’umanesimo per antonomasia, e cioè quello rinascimentale. Certo, tutti sappiamo che il Rinascimento è stato un fenomeno culturale estremamente ampio ed articolato, che presenta aspetti molto diversi ed anche fortemente contraddittori. Tuttavia, per quello che si riferisce all’immagine dell’essere umano, vi sono alcuni tratti caratterizzanti, per così dire, che appaiono fin dall’inizio dell’epoca rinascimentale e che permangono per tutto il suo sviluppo. Io li riassumerei così:

1. Esaltazione della dignità e della libertà dell’essere umano.
2. Riconoscimento dell’assenza di una “natura” umana stabile e definitiva. In altre parole, l’uomo non ha un’*essenza* fissata una volta per tutte ma è un essere libero che si auto-costruisce. Quest’idea si trova espressa con particolare chiarezza nella “Orazione sulla dignità dell’uomo” di

Pico della Mirandola, che può essere considerata come un vero e proprio “manifesto” dell’umanesimo rinascimentale.

3. La concezione dell’uomo come “grande miracolo”, come un infinito che, in quanto microcosmo, riflette in sé tutte le proprietà dell’Universo o Macrocosmo. Questa concezione comporta anche che l’Universo non sia semplice materia inanimata, come nella visione moderna, ma sia un organismo vivente e senziente a suo modo, che sia una sorta di macro-antropo. Questa concezione, per noi che siamo immersi nel modo di pensare moderno, nel sistema di verità comunemente accettato oggi, nell’episteme moderna, come direbbe Foucault, è estremamente difficile da afferrare, nonostante sia stata una verità indubitabile per le figure più alte del Rinascimento, come ad esempio Leonardo.

Alla fine del Rinascimento, con la nascita della scienza sperimentale e lo sviluppo delle filosofie razionalistiche e meccanicistiche, l’essere umano comincia ad essere interpretato come un fenomeno puramente naturale. Inizia il declino dell’umanesimo come visione filosofica che rivendica una specificità o una centralità per l’essere umano nel mondo della natura.

Nel secolo XIX, con l’idealismo ed il positivismo, la parola umanesimo perde completamente il significato rinascimentale e quando viene usata, come da Feuerbach, è per proporre nella maniera più rigorosa, un’interpretazione dell’essere umano come puro e semplice essere naturale.

In questo secolo, si torna a parlare con molta maggiore frequenza di umanesimo ed il termine acquista nuovi significati. Ecco che importanti correnti filosofiche di nuovo si definiscono umaniste: si parla di umanesimo marxista, cristiano ed esistenzialista. Ma queste tendenze di pensiero, pur testimoniando un rinnovato interesse per l’umanesimo, danno di esso interpretazioni radicalmente distinte. Pertanto, nel nostro secolo, non ci troviamo in presenza di un movimento umanistico omogeneo, anche se complesso ed articolato, come nel Rinascimento, ma in presenza di un conflitto tra diversi umanesimi; infatti, le tre correnti di pensiero menzionate intendono in modo molto diverso l’essenza umana.

Per Marx, l’uomo, da un lato è un essere naturale così come lo intendeva Feuerbach, dall’altro possiede una specificità che lo rende “umano” cioè, fundamentalmente diverso da tutti gli altri esseri naturali, e questa è la sociabilità, la capacità di formare una società. È nella società che l’uomo, attraverso il lavoro insieme ad altri uomini, assicura la soddisfazione dei suoi bisogni naturali (il cibo, la casa, i vestiti, la riproduzione, ecc.) e trasforma la natura, rendendola sempre più vicina a sé, sempre più umana. E l’uomo, per Marx, cessa di essere umano quando la sua sociabilità naturale viene negata, come nella società capitalistica, dove il suo lavoro, che è un fatto sociale, gli viene sottratto ed è appropriato da una minoranza.

Nell’umanesimo cristiano, o teocentrico, così come lo sviluppò il suo ideatore, Maritain, nella prima parte di questo secolo, l’umanità dell’uomo è considerata e definita dal punto di vista dei suoi limiti rispetto a Dio. L’uomo è umano perché è figlio di Dio, perché è immerso nella storia cristiana della salvezza.

Nell’umanesimo esistenzialista, così come Sartre lo formulò nel 1946, l’uomo non ha un’essenza determinata; l’uomo è fundamentalmente un’esistenza lanciata nel mondo, e si costruisce attraverso la scelta. La caratteristica fondamentale che lo fa “umano” è appunto la libertà di scegliere e di scegliersi, di progettarsi e di farsi. L’uomo cessa di essere “umano” quando rifiuta questa libertà e adotta i comportamenti che Sartre chiama di “mala fede”, cioè ripiega su comportamenti accettati e codificati, sulla routine dei ruoli e delle gerarchie sociali.

Come ben sapete, queste diverse interpretazioni dell’essere umano non rimasero circoscritte all’ambito filosofico, ma furono lanciate nell’arena politica grazie alla creazione di partiti che lottarono per la conquista del potere. Infatti, la formulazione dell’umanesimo cristiano si inquadra nel generale movimento di apertura della Chiesa cattolica al mondo moderno, iniziato già nel secolo scorso, ed il suo scopo era proprio quello di costituire il fondamento ideologico per dei partiti di ispirazione cristiana che contendessero il potere ai partiti marxisti e liberali. Lo stesso tentativo di Sartre di qualificare il suo esistenzialismo come un umanesimo va inteso come lo sforzo di aprire in Francia una terza via tra il partito comunista e quello cristiano.

È in questa confusione, in questo conflitto di immagini contrastanti, che in questo secolo la parola “umanesimo” si è andata svuotando di significato ed ha finito per indicare una generica preoccupazione per la vita umana, sottoposta a problemi di tutti i tipi e ormai esposta al pericolo di una catastrofe globale.

Questa situazione è stata lucidamente analizzata da Heidegger alla fine degli anni quaranta, in una famosa lettera, appunto “La lettera sull’umanesimo” indirizzata ad un filosofo francese che gli chiedeva come ridare significato alla parola “umanesimo” contesa tra tanti e diversi pretendenti.

Heidegger esamina con grande acutezza e profondità i diversi umanesimi storici e ritrova in essi un presupposto tacito comune, che è il seguente: tutti gli umanesimi antichi e moderni concordano, anche se questo punto non è specificamente indagato e problematizzato, che l’essere umano risponda all’antica definizione di Aristotele e cioè che sia un “animale razionale”. In particolare, nessuno dubita della prima parte della definizione, dell’“animale”, mentre il “razionale” diventa, a seconda delle diverse filosofie, l’intelletto, l’anima, l’individualità, lo spirito, la persona, ecc. Certo, dice Heidegger, in questo modo si afferma qualcosa di vero dell’essere umano, ma la sua essenza viene pensata in modo troppo angusto. L’essenza umana viene pensata a partire dall’*animalitas* e non dall’*humanitas*, per cui l’uomo viene ridotto ad un fenomeno naturale, ad un ente qualunque, e finalmente ad una cosa, dimenticando che l’uomo è fondamentalmente un “chi” che si pone la domanda sull’essere degli enti e sulla sua propria essenza. Questo è uno degli aspetti fondamentali del pensiero di Heidegger e costituisce anche un punto centrale in qualunque discorso attuale sull’umanesimo, per cui è necessaria una spiegazione un po’ più approfondita. Questa inoltre ci porterà a mettere a fuoco un’altra immagine dell’essere umano che è quella oggi dominante, quella dell’uomo come “macchina biologica”, immagine proposta dalla scienza, o meglio dall’interpretazione della scienza che va sotto il nome di positivismo o neo-positivismo.

Heidegger dice: gli uomini, sia nella loro vita quotidiana, sia nella pratica scientifica, si chiedono che cosa sia un ente, per esempio una roccia, una pianta, un atomo, e rispondono dicendo: l’ente è questo o quest’altro, per esempio, una roccia è un materiale solido, ecc. In breve, si risponde ponendo certi predicati, certe determinazioni dopo la parola “è”, che spiegano cosa l’ente sia. Si discute se una cosa sia questo o quello, ma mai ci si interroga sulla parola “è”. La chiarificazione dell’essere, che è alla base della comprensione dell’ente, viene completamente dimenticata. Ma non solo questo: l’uomo viene studiato e compreso, sia nelle scienze umane che in quelle biologiche, come un ente, un oggetto, un fenomeno naturale qualunque, dimenticando che è l’essere umano stesso che pone in questione gli enti, che domanda “che cos’è” oppure “che cosa o chi sono”. In breve, per Heidegger, tra gli oggetti del mondo (gli enti) e l’essere umano esiste una differenza fondamentale, una differenza ontologica, che la visione moderna dell’essere umano tende a ridurre sempre di più.

Abbiamo visto come gli umanesimi tradizionali abbiano considerato l’essere umano a partire dalla sua *animalitas*, cioè come un fenomeno zoologico con “qualcosa di più”. Nell’era della tecnica, cioè nell’era attuale, quel “qualcosa di più” tende a scomparire e l’essere umano acquista definitivamente le caratteristiche di una “cosa”. In quanto cosa, in senso tecnico, il suo aspetto fondamentale è quello dell’utilizzabilità. Gli uomini sono allora “macchine biologiche” o termodinamiche, cioè forza-lavoro, produttori, consumatori, ecc. In questo fenomeno globale di reificazione, di “cosificazione” non c’è possibilità alcuna di fondare valori, se non quello dell’utilità, e l’essere umano, così come il mondo tutto, perde “senso”. È, esiste, in un modo opaco, quotidiano, banale, ma il senso, il significato, della sua esistenza, scompare. Per Heidegger, in ciò risiede la radice del nichilismo e dell’immensa distruttività della società tecnologica.

L’immagine dell’essere umano come “macchina biologica” è quella attualmente dominante in Occidente; essa sta ormai raggiungendo, o forse ha già raggiunto, il livello pre-logico, cioè quel substrato sul quale vengono costruiti ed articolati i discorsi, substrato che però non viene né osservato né studiato: è il mondo dei fatti, su cui si è d’accordo a priori, e di cui mai si discute, il mondo delle verità sociali inconse, come direbbe Foucault.

Eppure l'azione di questa immagine produce una serie di problemi, anche piuttosto gravi. Consideriamone uno, relativo al campo dell'ecologia, che tutti riteniamo cruciale in questo momento. Le correnti ambientaliste attuali rintracciano nella reificazione della natura, nella sua trasformazione in puro oggetto economico, la radice degli enormi problemi ecologici che rischiano di portare il pianeta ad una catastrofe. Eppure la maggioranza di queste stesse correnti ambientaliste non esitano a collocarsi all'interno di una visione puramente naturalistica dell'essere umano: per esse l'essere umano è semplicemente una macchina biologica sottoposta ad un'evoluzione naturale, macchina che in questo momento sta funzionando male, non si sa se per ragioni genetiche, per una sorta di difetto intrinseco, o per una serie di fattori esterni, ambientali. Avendo eliminato, in questa visione strettamente naturalistica, ogni libertà ed intenzionalità dell'essere umano, non rimane alcuna spiegazione a questo difetto di funzionamento se non il caso, oppure la ferrea necessità delle leggi della natura. Da qui una sorta di disperazione sorda, e la visione negativa, anzi tragica dell'essere umano, che diventa appunto l'animale "cattivo" che distrugge tutte le altre forme di vita. Paradossalmente il mondo animale, in questa visione, finisce per assumere le caratteristiche di bontà naturale che un tempo Rousseau aveva attribuito all'uomo; anzi arriva addirittura ad acquistare quegli aspetti psichici, intenzionali di cui l'essere umano è stato spogliato: diventa una sorta di Disneyland, dove la ferinità, l'aggressività, la violenza intrinseca alla dimensione animale, il mangiare e l'essere mangiati, viene attenuata fino quasi a sparire, perché in ogni modo la vita mantiene un suo equilibrio e nel suo insieme viene in ogni caso preservata. In questa visione paradossale, l'essere umano risulta un fattore squilibrante e pericoloso per cui la sua scomparsa non risulterebbe necessariamente negativa.

Un altro caso interessante riguarda quelle correnti politiche che affondano le proprie radici nella tradizione marxista o in generale della "sinistra" e che si oppongono al neo-liberismo in economia, denunciandone l'inumanità nel nome dei valori umani superiori di uguaglianza e di solidarietà. Ma in una visione strettamente materialistica dell'essere umano, che pretende di essere scientifica, come è possibile fondare dei valori che sono per definizione a-scientifici? Come può una macchina biologica, che risponde a leggi meccaniche e cieche, costruire dei valori? E perché mai tante storie contro il mercato che il neo-liberismo presenta come il meccanismo di selezione naturale dell'attività economica? Perché tante storie contro le leggi "scientifiche" del mercato, se in questa visione l'essere umano è una macchina biologica sottoposta alla selezione naturale operata dall'ambiente? Il neo-liberismo, che si basa su una sorta di darwinismo sociale, nonostante la sua rozzezza, è assai più coerente di quelle posizioni di "sinistra" di cui parlavamo. Dico tutto questo non per impartire lezioni alla "sinistra", che tra l'altro è ormai un concetto piuttosto vago e confuso, ma per mostrare che una posizione coerente in questi due campi, l'ecologico e l'economico, che si opponga al neo-liberismo e alla distruzione della natura e dell'umanità da esso portata avanti, deve abbandonare la concezione naturalistica di essere umano, deve buttare alle ortiche la "macchina biologica" e "l'animale razionale" ed elaborare una nuova immagine.

Ma negli ultimi anni, cioè a partire dagli anni ottanta, sono apparsi nuovi movimenti, sia nel campo politico, che in quello filosofico e persino nel campo stesso delle scienze fisiche, che riportano in primo piano l'essere umano, che rivendicano per esso una posizione centrale e speciale nel mondo naturale ed annunciano una nuova concezione dell'umanesimo.

In campo politico, mi sembra, la *perestroika* portata avanti dal gruppo dirigente sovietico costituisce un fatto straordinario e, visto dal di fuori, quasi "miracoloso". Il Dr. Zagladin ci ha prima parlato dei risultati positivi e delle difficoltà e dei fallimenti della *perestroika*. Ma fra i risultati positivi, la fine della corsa agli armamenti nucleari, l'allontanamento dell'incubo della catastrofe nucleare costituisce una pietra miliare nella storia del mondo moderno, un fatto per il quale, e lo dico senza alcuna retorica, l'umanità intera deve essere grata al gruppo dirigente sovietico di quegli anni, guidato dal Presidente Gorbachov.

In campo filosofico, la novità è costituita dal Nuovo Umanesimo di Silo. Silo riformula il concetto di umanesimo e lo colloca in una prospettiva storica globalizzante, cioè in sintonia con l'epoca attuale che vede il sorgere, per la prima volta nella storia umana, di una società planetaria.

Silo afferma che l'umanesimo che appare con forza in Europa nell'epoca rinascimentale, rivendicando per l'essere umano dignità e centralità contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano, era già presente in altre culture, nell'Islam per esempio, o nell'India o nella Cina. Certo, veniva chiamato in altro modo, dato che altri erano i parametri culturali di riferimento, ma nondimeno era implicito sotto forma di "atteggiamento" e di "prospettiva di fronte alla vita". Nella concezione di Silo, l'umanesimo, allora, non risulta essere un fenomeno culturalmente e geograficamente delimitato, un fatto europeo, ma piuttosto un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in diverse parti del mondo ed in diverse epoche. Proprio per questo, esso può imprimere una direzione convergente a culture diverse che, in un pianeta unificato dai mezzi di comunicazione di massa, sono ormai forzatamente e conflittivamente a contatto l'una con l'altra.

Silo colloca l'essere umano nella dimensione della libertà. Per lui, che in questo si rifà alla tradizione fenomenologica, la coscienza umana non è un riflesso passivo o deformato del mondo naturale, ma è fondamentalmente attività intenzionale, attività incessante di interpretazione e di ricostruzione del mondo naturale e sociale. L'essere umano, sebbene partecipi del mondo naturale in quanto ha un corpo, non è riducibile ad un semplice fenomeno naturale, non ha una natura, un'essenza definita, ma è un "progetto" di trasformazione del mondo naturale e di se stesso.

Il progetto umano collettivo è, per Silo, l'umanizzazione della Terra, cioè l'eliminazione del dolore fisico e della sofferenza mentale, e pertanto l'eliminazione di tutte le forme di violenza e di discriminazione che privano gli esseri umani della loro intenzionalità e libertà e li riducono a cose, ad oggetti naturali, a strumenti dell'intenzione di altri.

Ma quale può essere, in un pianeta forzatamente unificato in cui si contrappongono visioni del mondo differenti, finalità e valori contrastanti, un denominatore comune per la convergenza fra i popoli, le culture e le religioni? Come attuare un avvicinamento alla creazione di una nazione umana universale? Per Silo, questo è possibile riscattando, nella storia delle diverse culture, i "momenti storici" umanisti, nei quali tali culture hanno dato il meglio di sé, e che sono riconoscibili per i seguenti aspetti:

1. l'essere umano occupa una posizione centrale sia come valore sia come preoccupazione;
2. si afferma l'uguaglianza di tutti gli esseri umani;
3. si riconoscono e si valorizzano le diversità personali e culturali;
4. si tende a sviluppare la conoscenza al di là di quanto accettato, fino a quel momento, come verità assoluta;
5. si afferma la libertà di professare qualunque idea e credenza.
6. si ripudia la violenza.

L'umanesimo, definito da questo atteggiamento e da questa prospettiva di vita personale e collettiva, non è dunque il patrimonio di una cultura specifica ma può esserlo di tutte le culture, e in questo senso si presenta come un umanesimo universale.

UN IMPEGNO ETICO PER GLI SCIENZIATI

*Presentazione della campagna “Il 2000 Senza Guerre”
organizzata dall’Associazione “Un Mondo Senza Guerre”
Università della California, Berkeley, USA
3 ottobre 1996*

Ringrazio l’International House dell’Università di Berkeley per aver ospitato questa presentazione della campagna “Il 2000 Senza Guerre” e tutti i presenti per la loro cortese attenzione.

Come ha detto la persona che mi ha presentato, la mia formazione accademica è di tipo scientifico: sono un chimico che lavora da parecchi anni ormai nel campo dell’igiene ambientale, e più precisamente nel campo del controllo dell’inquinamento atmosferico, in una delle grandi strutture della ricerca pubblica in Italia, l’Istituto Superiore di Sanità di Roma.

Debbo aggiungere, però, che in tutta la mia vita di ricercatore è stato sempre presente, accanto all’interesse per la vita di laboratorio, l’interesse per un tema –quello dell’uso sociale della scienza– che ci porta vicini alla preoccupazione centrale di questo incontro, che è quello della guerra e dei modi per porre finalmente termine ad essa nella storia dell’umanità.

La guerra si combatte con le armi e c’è sempre qualcuno che le armi le inventa, le progetta e le costruisce. Nell’era della tecnica, che è quella in cui ci è toccato vivere, quel qualcuno sono gli scienziati e i ricercatori: i fisici, i chimici, i biologi, gli ingegneri, ecc., che lavorano in qualche struttura di quei complessi militari-industriali che ormai tutti i paesi –e non solo quegli sviluppati– hanno costruito.

Anzi in quest’epoca, la ricerca scientifica e tecnologica e la ricerca militare vanno di pari passo. Negli ultimi decenni poi, come numerosi studi hanno dimostrato, sembra che sia la ricerca militare a trainare quella civile e che molta tecnologia e prodotti che entrano a far parte della nostra vita quotidiana non siano altro che “ricadute” di scoperte effettuate a fini bellici.

In questo senso, la responsabilità degli scienziati riguardo alla guerra e alle armi non è certo inferiore a quella dei politici e degli industriali che pianificano e finanziano la ricerca per scopi militari.

Purtroppo, però, la coscienza di queste responsabilità non è stata, e non è ancora, un patrimonio stabile della comunità scientifica internazionale. Se permettete, vorrei illustrare questo punto con un paio di episodi biografici, nel quale, credo, potranno riconoscersi molti della mia generazione che hanno avuto una formazione scientifica.

Nel 1969 ero studente di chimica qui all’Università della California, nel campus di San Diego. Era il tempo della guerra in Vietnam e nel campus c’era molta tensione e continue manifestazioni studentesche. Uno degli eventi accademici del semestre era un seminario tenuto da uno dei più geniali chimici dell’epoca, un premio Nobel che aveva aperto, grazie alle sue scoperte, nuovi campi di ricerca. Ma questo grande scienziato era anche un consulente dell’esercito americano per le applicazioni belliche dei defolianti che erano stati sviluppati proprio grazie alle sue ricerche. Come forse ricorderete, i defolianti sono delle sostanze che, se spruzzate dall’alto –per esempio da elicotteri– sono in grado di distruggere migliaia di ettari di foresta tropicale facendo cadere le foglie, e di procurare tremende piaghe sulla pelle di esseri umani e animali. A tutt’oggi, il disastro ecologico –per non parlare delle sofferenze umane– causato dall’uso dei defolianti nel Sud-Est asiatico non è stato rimarginato.

Vari studenti chiesero al grande scienziato che cosa pensasse dell’uso bellico delle sue scoperte e come potesse moralmente accettare di portare avanti delle ricerche per il miglioramento dell’efficienza di un’arma tremenda come i defolianti. Il grande scienziato rispose che le guerre

erano sempre esistite, che l'uso delle sue scoperte non era affar suo, e che egli aveva bisogno di finanziamenti per portare avanti le sue ricerche. La scienza doveva progredire ad ogni costo, per cui lui non sentiva di aver problemi morali.

Terminata l'università e tornato in Italia, fui arruolato come ufficiale di complemento nell'Aeronautica Militare. Come d'uso tra i laureati in discipline scientifiche, fui inviato ai servizi tecnici e, dopo un corso, divenni tenente radarista-missilista. Fui inviato in una base NATO nel Nord d'Italia. Era una caverna gigantesca, scavata dentro un monte, dove, su un grande schermo che prendeva tutta la lunghezza della caverna, appariva l'intero cielo dell'Europa, dagli Urali all'Atlantico. Qualunque aereo che fosse decollato nello spazio dei paesi del Patto di Varsavia veniva intercettato dai radar e seguito; se poi passava una certa linea ad una certa velocità, e non rispondeva ai segnali di identificazione inviatigli, veniva considerato nemico: un computer –uno dei primi computer– calcolava la rotta sulla base dei dati radar ed immediatamente puntava un missile, che, a seconda dei casi, poteva essere convenzionale o nucleare. Eravamo in un periodo di grandi tensioni tra l'Occidente e l'URSS e, al di fuori della base, c'erano continuamente manifestazioni pacifiste contro l'uso di armi nucleari. A queste, l'aeronautica militare italiana rispondeva sempre con comunicati stampa nei quali si affermava che nelle basi Nato in Italia non esistevano missili nucleari. In una di quelle occasioni, notando il mio sconcerto, il colonnello comandante della mia unità, che era un fisico, mi disse: "Tenente, in queste cose non si può mai dire la verità."

A quel punto, la mia educazione in questo campo era completa. Avevo imparato le cose fondamentali: la prima è che si può essere un grande scienziato, e nello stesso tempo un nano, o forse anche un criminale, da un punto di vista morale; la seconda è che tutto ciò che concerne le armi e la guerra è coperto da una montagna di menzogne; e, infine, la cosa più importante: che la guerra non è un fenomeno "naturale" ed inevitabile, ma la conseguenza di scelte fatte da esseri umani concreti, delle scelte fatte da tanti scienziati e tecnici che non hanno detto no all'uso distruttivo delle loro scoperte e delle loro conoscenze; delle scelte fatte dai tanti politici, o militari, o industriali che hanno nascosto o ribaltato la verità sulla guerra e sulle armi, che hanno coperto le loro ambizioni, il loro desiderio di potere o di denaro, con parole come "patria", "dio", "libertà", "civiltà", "i nostri valori", ecc.

Dunque, attualmente, una grande responsabilità ricade sugli scienziati e sui tecnici. Se essi potessero dire no all'uso distruttivo della scienza, se si creasse un grande movimento contro le armi e la guerra, che partisse dalle università e dai centri di ricerca di tutto il mondo, i politici e i militari vedrebbero ristretto al massimo lo spazio per avventure belliche di qualunque tipo.

Ascoltando idee di questo genere, spesso ci succede di provare un momento di entusiasmo che è però subito seguito da un ritorno al modo di pensare di tutti i giorni: alla realtà brutale della violenza delle guerre lontane o vicine che la televisione porta quotidianamente nelle nostre case. E allora di nuovo ci diciamo che quella era una bella utopia, ma che la realtà è questa: la guerra è parte dell'umanità, non si può eliminare la guerra.

A questo punto vorrei ricordare le parole di quello che forse è stato il più grande scienziato della nostra epoca, Albert Einstein, parole pronunciate nel 1948, al tempo in cui la possibilità di distruggere con una guerra nucleare ogni forma di vita sulla Terra apparve all'orizzonte della storia umana.

«...Noi, scienziati, il cui tragico destino è stato quello di rendere più orribili ed efficaci i metodi di annientamento, dobbiamo considerare come nostro solenne e superiore dovere fare tutto ciò che è in nostro potere per evitare che tali armamenti vengano utilizzati con lo scopo brutale per il quale furono inventati. Quale altro lavoro sarebbe più importante? Quale altro impegno sociale potrebbe essere più vicino al nostro cuore?

...Sfortunatamente, non ci sono indizi che mostrino che i governi siano consapevoli che la situazione nella quale si trova l'umanità ci obbliga a prendere una serie di provvedimenti rivoluzionari. La situazione presente non ha nulla in comune con quella di epoche passate, pertanto è impossibile utilizzare metodi e strumenti che in altri tempi si erano dimostrati sufficienti. Dobbiamo rivoluzionare il nostro modo di pensare, le nostre azioni e dobbiamo avere il coraggio di

cambiare radicalmente anche i rapporti tra le nazioni. I cliché del passato oggi non bastano più e in futuro saranno senza dubbio obsoleti. Far sì che tutti gli esseri umani capiscano tutto ciò è la funzione sociale più importante e decisiva che noi intellettuali dobbiamo svolgere. Avremo il coraggio di superare i vincoli nazionalistici fino a convincere i cittadini di tutto il mondo a cambiare le loro più radicate tradizioni?»

Queste parole sono tratte dal messaggio che Albert Einstein voleva indirizzare alla Conferenza degli Intellettuali a favore della Pace nel 1948. Il comitato organizzatore gli impedì di farlo, per cui il messaggio fu pubblicato dalla stampa il 29 agosto di quell'anno.

A me sembra che è tempo di riprendere la strada tracciata da Einstein e più tardi da Sacharov, perché si sviluppi un'etica della scienza, un'etica secondo la quale la scienza non possa essere utilizzata per fini distruttivi, per fini bellici.

In effetti, la scienza è oggi attraversata da un'ambiguità che la tocca nella sua essenza più profonda. Da un lato essa può permettere, per la prima volta nella storia, la liberazione di gran parte degli esseri umani da quei mali, come la fame, la fatica, le malattie, che hanno accompagnato l'umanità in tutto il suo lungo cammino; dall'altro, essa si può trasformare forse in un male ancora più tremendo, dato che è ormai apparsa la possibilità di una catastrofe globale, o per una guerra nucleare o per un collasso a livello ecologico.

Ma è nel cosiddetto Terzo Mondo, nei paesi che eufemisticamente vengono detti in via di sviluppo, e dove vive l'ottanta per cento dell'umanità, che questa ambiguità essenziale della Scienza attuale viene vissuta quotidianamente nella forma più drammatica. È noto che la maggior parte dei paesi africani a sud del Sahara, per esempio, dedicano alla spesa bellica la metà del loro prodotto interno lordo (che include gli aiuti da parte dei paesi ricchi). Ma dove vengono acquistate queste armi? Nel Primo Mondo naturalmente. Esistono supermarket delle armi. In Europa abbiamo lo scandalo annuale della Fiera Internazionale degli Armamenti che si tiene alternativamente a Parigi e a Londra. Lì convergono a fare shopping le alte caste militari soprattutto dal Terzo Mondo, e come in un supermercato, c'è un'ala dedicata ai sistemi di puntamento, un'altra alle bombe intelligenti, un'altra ai carri armati, agli elicotteri da combattimento, agli aerei e così via. Con prezzi competitivi, ribassi per chi acquista di più, coupon, etc. Un carro armato costa milioni di dollari, quando con quegli stessi soldi sarebbe possibile acquistare su larga scala le medicine per sradicare la malaria o le malattie infettive che costituiscono la prima causa di morte per quelle sfortunate popolazioni africane.

Che fare? Nell'ultimo atto di quella che è forse la sua opera più bella, "Vita di Galileo", scritta in uno dei momenti di maggiore tensione tra l'Occidente e l'URSS, Bertold Brecht ci presenta il padre della Scienza occidentale, ormai vecchio e malato, che riflette sul significato e sul futuro delle sue scoperte con il suo giovane assistente, Sarti. Sarti sta per lasciare l'Italia, dove è ormai impossibile la ricerca scientifica a causa della condanna della Chiesa, portando con sé i manoscritti inediti delle scoperte di Galileo. La ricerca potrà continuare in Olanda e nel nord Europa dove le condizioni sono più favorevoli. Guardando nel futuro, Galileo vede nascere dal proprio lavoro una "progenie di nani inventivi", pronti a vendersi al miglior offerente, disposti ad essere utilizzati per qualunque scopo dai ricchi e dai potenti. Ma questa progenie nasce dal suo stesso errore, dal suo stesso esempio. Se lui, Galileo, non avesse ceduto all'Inquisizione, se avesse detto no al potere, forse i suoi discepoli, dopo di lui, avrebbero fatto lo stesso. Forse la scienza si sarebbe sviluppata in un altro modo, forse sarebbe stato possibile creare per gli scienziati qualcosa di simile al "giuramento" che Ippocrate, all'alba della civiltà occidentale, creò per i medici: il giuramento di utilizzare la scienza a solo beneficio dell'umanità.

Uscendo dalla metafora che l'opera di Brecht propone, io credo che questo debba essere ormai il pilastro centrale di un'etica della scienza: l'utilizzo delle scoperte scientifiche a solo beneficio dell'umanità. Ma come sviluppare ed implementare questa etica? Mi pare che un grande sforzo da parte della comunità scientifica internazionale debba dirigersi verso la creazione di forme organizzative nuove ed originali per mettere in pratica quel principio fondamentale. Si potrà trattare di un giuramento solenne fatto da chiunque entri nel campo della ricerca, della creazione di comitati

etici –analoghi a quelli di bioetica che già esistono nel campo genetico– in ciascuna università che denunciino e rigettino le ricerche a fini bellici, di comitati nazionali che agiscano a livello politico per combattere le lobby degli armamenti, ecc. Insomma uno sforzo creativo per costruire la Scienza Umana del terzo millennio.

Io ho finito, molte grazie per la vostra attenzione.

**IL PRINCIPIO ANTROPICO E L'EMERGERE
DELLA CENTRALITÀ DELL'ESSERE UMANO
IN ALCUNI RECENTI SVILUPPI
DELLE SCIENZE FISICHE**

*Pietro Chistolini, Salvatore Puledda
Prospettive Umaniste, Annuario 1996
Centro Mondiale di Studi Umanisti*

...la fisica è una forma di poesia, cioè di fantasia, anzi, di una fantasia cangiante che oggi immagina un mondo fisico diverso da quello di domani e domani ne immaginerà un altro ancora, diverso da quello di oggi.

José Ortega y Gasset: El hombre y la gente.

INTRODUZIONE

Il Principio Antropico costituisce una nuova formulazione del rapporto tra l'essere umano e l'Universo così come questo è inteso nella visione scientifica. Esso è stato introdotto in anni molto recenti –parliamo degli anni settanta– nell'ambito della Cosmologia per opera di un variegato gruppo di scienziati appartenenti a diverse nazionalità e scuole.

Il significato, la validità e le capacità euristiche del Principio Antropico hanno immediatamente causato accesi dibattiti tra gli specialisti. Ma la discussione ha ben presto superato la ristretta cerchia degli addetti ai lavori e ha ormai coinvolto altre categorie di intellettuali, quali i filosofi e i politici, mentre i suoi echi stanno raggiungendo il pubblico colto.

Tanto interesse e tante controversie si debbono probabilmente al fatto che sono state colte le implicazioni di questo principio in campi anche molto lontani dalla Cosmologia. Il principio, per lo meno in alcune delle sue formulazioni cosiddette “forti”, costituisce infatti il superamento o addirittura il rovesciamento della visione tradizionale del rapporto tra essere umano e cosmo che la scienza ha elaborato negli ultimi secoli, visione che è entrata a far parte del sistema di credenze fondamentali dell'Occidente. Avendo la scienza raggiunto, in quest'area culturale, la funzione di “fabbrica della verità” che prima, e con altre modalità, era detenuta dalla religione, non sorprende che un cambiamento dei principi fondamentali che reggono la sua visione del mondo e la sua Cosmologia, abbia serie ripercussioni in altri ambiti del sapere.

Nella Cosmologia scientifica tradizionale, di impronta positivista, l'essere umano –inteso come un essere puramente naturale, come un fenomeno zoologico– rappresenta una sorta di prodotto secondario ed innecessario dell'evoluzione della materia. La coscienza, in questa visione, è considerata come il risultato di un'organizzazione materiale complessa, come il prodotto di particolari arrangiamenti molecolari, che si sono andati costituendo, nel corso di milioni di anni, per mutazioni casuali e per la selezione operata dall'ambiente. Il processo evolutivo della materia, dal *Big-Bang* all'essere umano, è inteso come un processo puramente casuale, che non implica alcuna finalità, essendo retto dal caso e dalla necessità ferrea delle leggi fisiche¹. In questo contesto, il Secondo Principio della Termodinamica, che costituisce tuttora uno degli assi portanti della visione scientifica, individua una direzione irreversibile nell'evoluzione dell'Universo, quando questo venga inteso come un *sistema termodinamicamente chiuso*²: tale evoluzione porterà

¹ Cfr. l'esposizione divulgativa di questo modo di intendere l'evoluzione biologica fatta da J. Monod in *Le hasard et la nécessité*, Parigi 1970.

² Per “sistema termodinamicamente chiuso” si intende un sistema che non scambia né materia né energia con l'esterno.

necessariamente, anche se in un periodo indefinito di tempo, alla cosiddetta “morte entropica”, cioè all’azzeramento di ogni ordine, di ogni struttura organizzata, ad una situazione indifferenziata in cui tutte le particelle costitutive della materia si troveranno nella stessa condizione energetica.

Il Principio Antropico, in alcune formulazioni “forti”, al contrario, sembra implicare che la coscienza non sia il risultato casuale di un’evoluzione della materia, ma il punto di arrivo di una storia cosmica che tendeva proprio verso questo fine. L’Universo, cioè, si è andato costituendo nel modo in cui attualmente lo conosciamo proprio perché ciò ha permesso il sorgere della coscienza. Anzi, per alcuni, l’Universo si riduce ad essere nient’altro che una sorta di rudere, di residuo, a testimonianza di un processo evolutivo che oggi trova la sua massima espressione proprio nell’essere umano (o in qualsiasi altra forma di vita cosciente ed intenzionale che eventualmente esista nell’Universo).

Per il suo carattere di novità e per certe sue formulazioni estreme, il Principio Antropico tende a produrre grande irritazione tra gli scienziati ancorati alla tradizione positivista che vedono in esso una sorta di salto all’indietro, improvviso e imprevedibile, nello sviluppo lineare e ben ordinato della scienza. A ben vedere, però, il Principio Antropico costituisce, nel campo della Cosmologia, uno dei punti di arrivo della crisi del *paradigma* della fisica classica, e della formulazione della meccanica quantistica negli anni trenta di questo secolo³.

Come è noto, con l’apparizione della meccanica quantistica si assiste ad una radicale trasformazione del significato delle leggi fisiche, che da deterministiche, come erano nella fisica classica, diventano probabilistiche, mentre –ed è questo l’aspetto che qui interessa maggiormente– l’osservatore, cioè la coscienza umana, acquista una funzione *attiva* rispetto al fenomeno, anzi determinante per l’esistenza stessa di esso. Al contrario, nella fisica classica, l’osservatore si riduce ad una sorta di figura impersonale, ad un concentrato di “attenzione pura”, che ha la sola funzione di rilevare, senza interferenze, il fenomeno in esame.

Detto in un altro modo, con la formulazione della meccanica quantistica (o per lo meno con l’interpretazione che ne è stata data dalla Scuola di Copenhagen), si scontrano, all’interno della scienza, due visioni del rapporto tra coscienza umana e mondo naturale e della funzione della coscienza nella pratica scientifica. Da un lato, la coscienza è riconducibile ad un fenomeno naturale, seppur complesso, che nella pratica scientifica ha la funzione di *riflettere passivamente* gli altri fenomeni naturali, le cui leggi sono date *a priori*, esistono da sempre, sono –per così dire– iscritte nell’Universo. Nell’ottica della meccanica quantistica, invece, la coscienza *costituisce attivamente* le leggi fisiche, che vanno intese pertanto come il risultato di un legame inscindibile, di una *interazione* tra coscienza e mondo⁴.

Già nella sua forma “debole”, il Principio Antropico postula un legame indissolubile tra il cosmo e la coscienza che lo osserva, e trasferisce questo aspetto centrale della meccanica quantistica al campo della Cosmologia. Ma nelle sue forme “forti” –ammettendo che l’apparizione della coscienza umana costituisca una sorta di culminazione nell’evoluzione dell’Universo– supera questo rapporto ed introduce nella visione scientifica dei caratteri che in senso lato potremmo definire “umanistici”.

Per comprendere meglio tutto questo, è necessario, pur senza entrare nei dettagli, tracciare una breve storia di come si è andata modificando la visione scientifica e *la funzione dell’osservatore* all’interno di essa, con l’avanzare delle frontiere della fisica nel mondo atomico e subatomico. Al termine di questo rapido *excursus*, analizzeremo con maggiore profondità le diverse formulazioni del Principio Antropico. Faremo sempre uso di un linguaggio non tecnico, che per primi

³ Intendiamo il termine *paradigma* nel senso usato da T. S. Kuhn nel suo famoso saggio del 1961, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, e cioè nel senso di “scienza normale”, accettata in un determinato momento storico da una comunità di ricercatori o dalla totalità di essi.

⁴ Cfr. su questo punto le tesi espresse da alcuni dei massimi teorici della meccanica quantistica, quali N. Bohr, W. Heisenberg e E. Schroedinger.

riconosciamo come non completamente adeguato, ma che risulta l'unico possibile in un'esposizione divulgativa.

IL RUOLO DETERMINANTE DELL'OSSERVATORE NELLA MECCANICA QUANTISTICA

Alla fine dell'800, quando l'entusiasmo positivista era ai massimi livelli, le basi teorico-sperimentali a cui veniva ricondotta ogni conoscenza del mondo erano costituite dalla meccanica di Newton e dalle equazioni di Maxwell del campo elettromagnetico. Eppure, si riteneva di essere sul punto di poter dare risposta ad ogni quesito, di essere quasi arrivati alla conoscenza dei fondamenti! Ma una tale ambizione venne ben presto ridimensionata e, dagli inizi del 900 in poi, si è assistito ad un accavallarsi di piccole e grandi rivoluzioni.

La teoria della relatività ristretta di Einstein (1905) portò a ridefinire completamente i concetti di spazio e di tempo. È proprio in questa teoria, e precisamente nella discussione sull'idea di *contemporaneità*, che si assiste alla ricomparsa dell'*osservatore*, inteso come uno dei temi ineludibili della riflessione su dei concetti fisici fondamentali, quali lo spazio ed il tempo. Einstein osserva che due eventi possono dirsi *contemporanei* non in senso assoluto –come se si verificassero in una sorta di tempo oggettivo che ne marca l'accadere– ma solo relativamente ad un osservatore collocato in un determinato sistema di riferimento spaziale. Gli stessi eventi risulterebbero *non contemporanei* per un altro osservatore collocato in un altro sistema di riferimento.

Ma è soprattutto con la meccanica quantistica che viene meno l'idea di un osservatore indipendente dal fenomeno osservato. La meccanica quantistica è la teoria fisica che descrive il comportamento dei sistemi fisici a partire dal mondo atomico e subatomico. Essa funziona bene, è ben verificata, ed è ormai entrata nelle nostre case con i transistor, i circuiti integrati, ed i laser. Tuttavia, i suoi fondamenti sono estremamente lontani, non solo dal senso comune, ma anche dalla tradizione del pensiero scientifico; anzi, alcuni di essi presentano delle implicazioni che sollevano tuttora molte perplessità e necessitano di essere ulteriormente chiariti.

Per quanto ne sappiamo oggi, i fenomeni naturali sono governati da quattro interazioni (forze) fondamentali: quella gravitazionale descritta dalle equazioni della *Teoria della relatività generale* di Einstein, quella elettromagnetica che descrive ad esempio tutte le reazioni e i legami chimici, quella nucleare forte responsabile delle forze a breve raggio che legano i componenti dei nuclei atomici, quella nucleare debole di origine subatomica e responsabile, ad esempio, del decadimento del neutrone libero. Le ultime tre interazioni seguono le leggi della meccanica quantistica.

In meccanica quantistica, i concetti tradizionali di posizione, velocità, traiettoria, tempo ed energia perdono il loro significato ordinario e si trasformano completamente acquistando una valenza probabilistica; l'insieme di tali concetti definisce lo stato fisico di un qualsiasi sistema (un protone, un atomo, un albero, un gatto, una stella, l'intero Universo, ecc.). Il sistema fisico nella sua globalità è rappresentato da una funzione matematica, chiamata *funzione d'onda*, che descrive tutti i possibili stati in cui il sistema si trova potenzialmente fintanto che un osservatore non esegua una misura. In quel momento avviene quella che in gergo si chiama la "riduzione del pacchetto di onde": il sistema assume un solo stato tra i possibili, quello che l'osservatore rileva. Riprendendo un'analogia suggerita da Einstein è un po' come tirare una coppia di dadi. Prima di lanciarli c'è una probabilità su 36 di ottenere il numero due, una probabilità su 6 di ottenere il numero sette, e così via per i numeri dal due al dodici. Quando avrò lanciato i dadi, tra tutti i valori potenzialmente possibili, ne avrò uno soltanto, quello che rilevo. All'osservatore non rimane che misurare la probabilità di ottenere un certo risultato e la meccanica quantistica fornisce le equazioni per calcolare teoricamente tale probabilità; ma soltanto al momento dell'osservazione il sistema si troverà in uno stato determinato. Si tratta quindi di una concezione indeterministica, probabilistica, nella quale l'osservatore gioca un ruolo decisivo al momento di eseguire la misura. "Non c'è fenomeno se non c'è osservatore", diceva uno dei padri della meccanica quantistica, il fisico danese Niels Bohr, e ancora oggi uno dei più rinomati fisici contemporanei, J. A. Wheeler, ha affermato

che la lezione più profonda della meccanica quantistica è che la realtà risulta definita proprio dalle domande che le poniamo.

Sin dalla sua proposizione, la meccanica quantistica ha determinato un continuo e profondo dibattito; ciò nonostante, la maggioranza dei fisici ha preferito sviluppare un atteggiamento nel quale si sorvola sui problemi concettuali, ed ha finito per usare la meccanica quantistica semplicemente come un più che soddisfacente strumento per eseguire delle previsioni teoriche, come una specie di “scatola magica”. E questo nonostante sia andata emergendo una serie di apparenti paradossi, tra i quali, degno di essere menzionato è il celebre *paradosso di Einstein - Rosen - Podolsky*.

Immaginiamo un qualsiasi processo fisico nel quale vengano generate due particelle identiche che si allontanano l'una rispetto all'altra in direzioni e con velocità opposte. È stato osservato sperimentalmente che quando una delle due arriva ad un rivelatore di particelle, non solo si ha la “riduzione” della sua funzione d'onda, ma “istantaneamente” anche l'altra particella subisce analoga sorte nonostante si possa trovare ad anni luce di distanza. In altri termini, finché non viene condotta l'osservazione, un'unica funzione d'onda descrive il sistema costituito dalle due particelle. Quando una delle due viene osservata, si ha la “riduzione” dell'intera funzione d'onda con il risultato che anche l'altra particella, per quanto distante, verrà a trovarsi “istantaneamente” in uno stato ben determinato e complementare alla prima particella. La domanda che immediatamente sorge è allora: che cosa permette alle due particelle di mantenere, indipendentemente dallo spazio percorso, un ricordo della comune origine? Nell'Universo che ci circonda c'è un continuo aggregarsi e disgregarsi di materia: dobbiamo forse presumere che ogni cosa nell'Universo sia in qualche modo connessa con tutto il resto? E che cosa ha di tanto speciale l'osservazione cosciente di un essere umano per influire su un tale legame che opera su scala cosmica?

“Non lo sappiamo, e non ci interessa saperlo perché, in ogni caso, la meccanica quantistica consente di calcolare esattamente lo stato di un qualsiasi sistema fisico”. Questa è la sconcertante, e per noi insoddisfacente, risposta che viene fornita da molti fisici. Quello che ci sembra evidente, in ogni caso, è che non si possa fare a meno di sottolineare il ruolo fondamentale dell'osservatore nella meccanica quantistica e che ogni tentativo di elaborare una teoria sub-quantistica difficilmente possa evitare di includere, in maniera esplicita, l'atto intenzionale dell'osservazione.

IL PRINCIPIO ANTROPICO

Negli anni 30 il famoso fisico P. Dirac scoprì che esisteva un singolare legame matematico, una “strana coincidenza” tra grandezze fisiche molto diverse tra loro. Egli notò che la radice quadrata del numero stimato di particelle presenti nell'Universo osservabile è uguale al rapporto tra la forza elettromagnetica e quella gravitazionale tra due protoni. Questa relazione è sorprendente perché lega due quantità molto diverse tra loro; mentre il rapporto tra forza elettromagnetica e gravitazionale è una costante universale che non muta nel tempo, al contrario, il numero di particelle nell'Universo osservabile varia in funzione dell'evoluzione dell'Universo stesso e del momento in cui si esegue l'osservazione. La conseguenza più immediata che Dirac trasse era che il rapporto tra forza elettromagnetica e gravitazionale non fosse affatto una costante, ma che avesse dovuto cambiare su tempi cosmologici e che pertanto alcune leggi fondamentali della fisica dovevano essere riviste.

Alla fine degli anni 50 R. H. Dicke mostrò che le conclusioni alle quali era giunto Dirac non erano corrette⁵. La sorprendente coincidenza rilevata da Dirac non era vera in assoluto ma si verificava solo in una precisa fase dell'evoluzione delle stelle e della storia dell'Universo e che questa fase corrisponde ad una ben precisa abbondanza di alcuni elementi atomici –tra cui soprattutto il carbonio– che rappresentano i costituenti fondamentali degli organismi viventi. Dirac,

⁵ R. H. Dicke, *Nature* **192**, 440 (1961); *Rev. Mod. Phys.* **29**, 355 e 363 (1977).

come qualunque altro fisico, non poteva che constatare questa apparente coincidenza in quanto essa è indissolubilmente associata ai processi evolutivi che avevano portato all'apparizione di forme viventi basate sulla chimica del carbonio.

Quella di Dicke era la prima enunciazione del **Principio Antropico debole**, anche se esso è noto con tale denominazione a partire dalla definizione fornita nel 1986 da J. D. Barrow e F. J. Tipler⁶:

I valori osservati di tutte le grandezze fisiche e cosmologiche non sono ugualmente probabili; tali grandezze, invece, assumono valori specifici per soddisfare al requisito che esistano luoghi dove possa svilupparsi la vita basata sul carbonio e al requisito che l'Universo sia abbastanza vecchio perché questo sia già accaduto.

Non si tratta, in questa formulazione, di un principio conoscitivo ma semplicemente di un principio metodologico, che ci può essere utile per evitare erronee interpretazioni e generalizzazioni delle nostre osservazioni, e quindi per definire chiaramente la portata ed il contesto delle stesse. Esso ci dice che qualsiasi teoria cosmologica non potrà ignorare il processo che l'Universo ha compiuto fino ad arrivare a noi; noi siamo parte di questo processo e il nostro stesso modo di vedere le cose è condizionato da quanto è avvenuto in tempi cosmologici. Noi osserviamo l'Universo da una ben delimitata finestra temporale nella storia dell'Universo stesso, e questa finestra semplicemente non poteva esistere prima che si fossero realizzate le condizioni per la nostra esistenza.

Diciamolo in un altro modo, utilizzando un altro punto di vista: nell'indagine del mondo fisico e del cosmo, l'uomo ha potenziato la propria capacità percettiva esplorando, per esempio, altre lunghezze d'onda oltre quelle corrispondenti alla luce visibile; ha cominciato a svolgere osservazioni nell'infrarosso, nell'ultravioletto, dai raggi X alle radioonde, ha inviato telescopi in orbita oltre i limiti dell'atmosfera. Ha cercato cioè di ottenere delle risposte che non fossero dipendenti dalle percezioni parziali dell'uomo stesso. Ma in questo tentativo di eliminare ogni influenza dell'osservatore è arrivato ad un limite, individuato dal **Principio Antropico debole**, limite che risiede nel fatto che la vita dell'uomo si fonda sulla chimica del carbonio. Il carbonio, così come l'ossigeno ed il fosforo, ugualmente fondamentali per la vita, sono atomi relativamente pesanti per la cui formazione sono stati necessari processi che si sono svolti su scala cosmologica.

Secondo le teorie attualmente più accettate, l'Universo ha avuto origine circa 17 miliardi di anni fa dal così detto *Big-Bang*, l'esplosione primordiale –una *singolarità*, una *fluttuazione quantistica dello spazio-tempo*, come viene chiamata– avvenuta quando tutta la materia era concentrata in un punto. Le temperature e le densità erano altissime. Inizialmente si formarono solo atomi di idrogeno ed elio. Gli atomi di carbonio si formarono solo successivamente nelle reazioni di fusione nucleare all'interno delle stelle grazie ad un sorprendente equilibrio tra forza di gravità, implodente, ed energia prodotta dalla fusione nucleare, esplosiva.

La nascita e l'evoluzione dell'Universo secondo la *teoria standard* del *Big-Bang* alla quale si è sommariamente accennato, può essere più rigorosamente descritta facendo ricorso alle equazioni fondamentali della fisica. Tentativi di formulare teorie quantistiche anche dell'interazione gravitazionale sono ancora in corso; una delle loro principali applicazioni potrebbe essere proprio quella di spiegare i primi istanti del *Big-Bang*.

Le quattro forze fondamentali che governano la natura (a cui accennavamo in precedenza) dipendono da alcune costanti fondamentali e precisamente: la velocità della luce, la costante di gravitazione universale, la costante di Plank, la costante di Hubble, la carica elettrica dell'elettrone, la massa dell'elettrone, ecc. Il valore numerico di tutte queste costanti è determinato empiricamente, cioè è il risultato di misure sperimentali; quindi non è derivato da teorie formali, da leggi universali, come il numero π –il rapporto tra la circonferenza e il diametro di un cerchio– che è una quantità astratta definita in termini puramente matematici.

⁶ J. D. Barrow e F. J. Tipler, *The anthropic cosmological principle* (Oxford University press, N.Y. 1986), pag. 16.

Sino ad oggi non esiste una teoria soddisfacente dalla quale derivare i valori delle costanti fondamentali. Il **Principio Antropico debole** ci fornisce, però, delle indicazioni che vincolano i valori che tali costanti possono assumere, nel senso che questi debbono essere compatibili con la nostra esistenza, con la vita basata sul carbonio.

A questo punto possiamo chiederci che cosa accadrebbe, o sarebbe accaduto, se le costanti fondamentali avessero dei valori differenti da quelli che conosciamo. Se si assegnano a tali costanti valori anche lievemente diversi rispetto a quelli misurati si può prevedere che tipo di universo ne deriverebbe. Ma i risultati di questi calcoli mostrano come l'evoluzione dell'Universo verrebbe completamente alterata, e in pratica non si realizzerebbero più le condizioni che hanno portato alla vita sulla Terra. Una minore densità di materia, per esempio, non avrebbe permesso la formazione delle stelle; una maggiore densità, viceversa, avrebbe portato alla formazione massiva di buchi neri e non di stelle. E se anche le stelle si fossero formate, una diversa intensità delle forze gravitazionali o nucleari avrebbe alterato in modo catastrofico, sino ad impedirlo, quel delicato equilibrio tra gravità e forza nucleare che consente alla stella di sopravvivere a lungo per produrre quella materia di cui noi siamo fatti o per fornire energia ad un pianeta come la Terra affinché su di esso si sviluppi la vita.

Rimanendo solo in ambito cosmologico, la lista delle proprietà antropiche senza le quali la vita non sarebbe potuta esistere, è lunga ed impressionante⁷. Vediamo ancora qualche esempio.

Consideriamo i protoni, gli elettroni e i neutroni. Se la massa totale del protone e dell'elettrone diventasse improvvisamente appena un po' maggiore della massa del neutrone, l'effetto sarebbe devastante: l'atomo di idrogeno diventerebbe instabile, tutti gli atomi di idrogeno si dissocerebbero immediatamente sotto forma di neutroni e neutrini; privo di carburante nucleare, il sole collaserebbe; analoga sorte seguirebbero tutte le altre stelle.

Un altro esempio è quello che riguarda gli atomi di ossigeno e di carbonio. Essi sono presenti quasi in uguale misura nella materia vivente, proprio come lo sono, su vasta scala, nell'Universo. E mentre è possibile immaginare la vita in un universo con un moderato squilibrio fra ossigeno e carbonio, uno squilibrio veramente grande ne impedirebbe l'esistenza. Un forte eccesso di carbonio impedirebbe la formazione di molti materiali da cui la vita non può prescindere. Rocce e terreni con un grande eccesso di ossigeno semplicemente brucerebbero qualsiasi sostanza biochimica fatta di carbonio che si trovasse accanto a loro.

In sintesi, la lunga lista delle coincidenze antropiche mostra che l'Universo, la vita e noi stessi non saremmo potuti esistere se si ipotizzano dei valori anche appena diversi delle costanti fondamentali o delle condizioni iniziali del *Big-Bang*.

Nel 1974 B. Carter ha sostenuto che dietro a questa notevole serie di coincidenze antropiche doveva esserci un qualche principio⁸, ed introdusse il **Principio Antropico forte** che, secondo Barrow e Tipler, è definito nel seguente modo⁹:

L'Universo deve possedere quelle proprietà che permettono alla vita di svilupparsi in qualche stadio della storia dell'Universo stesso.

Mentre il **Principio Antropico debole** fornisce una regola di selezione per le nostre osservazioni (il nostro modo di percepire l'Universo dipende anche dal fatto che la nostra vita è basata sul carbonio e che quest'ultimo si deve essere formato nell'Universo), il **Principio Antropico forte** afferma, in più, che le leggi fondamentali e l'Universo stesso debbano essere proprio così come sono affinché la vita si possa sviluppare. Tra tanti universi possibili viviamo proprio in quello che ci consente di esserci. E se non fosse stato così non saremmo qui a raccontarlo; non si tratta di una

⁷ Cfr. J. D. Barrow e F. J. Tipler, op. cit.

⁸ B. Carter, in *Confrontation of cosmological theories with observation*, ed. M.S. Longair (Reidel, Dordrecht, 1974), pag. 291.

⁹ J. D. Barrow e F. J. Tipler, op. cit. pag. 21.

tautologia ma della testimonianza di un evento che, a livello teorico, è estremamente improbabile: è stato stimato¹⁰ che la probabilità che l'Universo abbia l'attuale configurazione, considerando soltanto le possibili condizioni iniziali, al momento del *Big-Bang*, è di una su $10^{10^{23}}$. Questo è un numero talmente grande che avremmo problemi anche a scriverlo: 1 seguito da un numero incredibile di zeri. Se associassimo uno zero a ciascun protone dell'Universo e a ciascun elettrone e a qualsiasi altra particella, queste sarebbero ancora largamente insufficienti per scrivere un tale numero.

Di fronte a una tale cifra c'è chi dà a questo fatto un significato non casuale e vede nel **Principio Antropico forte** l'espressione di un disegno, di una *teleologia* (cioè di un finalismo) nella storia dell'Universo: tutta l'evoluzione cosmica sarebbe diretta, fin dal suo inizio, proprio verso l'apparizione della vita e della coscienza.

Andando ancora oltre, alcuni hanno visto nel **Principio Antropico forte** una conferma "scientifica" di idee e credenze religiose tradizionali. Si è arrivati al punto di utilizzare tale principio in trattati di teologia per giustificare antiche cosmologie in una miscela di religione e scienza, nella quale quest'ultima risulta subordinata alla prima; implicitamente (ed in alcuni esplicitamente) si sostiene che i modelli elaborati in fisica, soprattutto se riguardano la genesi dell'Universo, devono essere compatibili con gli schemi teologici.

Questa linea interpretativa non è però l'unica; estendendo i principi della meccanica quantistica a livello cosmologico, J.A. Wheeler formulò una versione del **Principio Antropico** detta "partecipatoria" secondo la quale l'Universo stesso non esiste indipendentemente dall'osservatore¹¹. In altri termini: non esistono leggi della fisica senza osservatore. Questa affermazione deriva evidentemente dall'interpretazione della meccanica quantistica secondo la Scuola di Copenhagen. Wheeler era assolutamente convinto che qualsiasi teoria fisica futura non avrebbe potuto fare a meno di includere il ruolo attivo dell'osservatore, anzi, secondo le sue parole, il fisico non è semplicemente un osservatore ma è un "partecipante" che nella sua esplorazione dell'Universo pone in essere ciò che osserva.

C'è anche da dire che il **Principio Antropico** è da molti criticato in quanto –si afferma– finisce con il dare troppa importanza all'essere umano. Ma tali critici non sembrano rendersi conto che altrimenti si arriva a dare un ingiustificato privilegio al caso, ed è proprio quanto essi alla fine fanno.

In ogni modo, non si può non tenere presente che anche il caso segue delle regole ben precise, come la stessa riflessione sulla meccanica quantistica ha mostrato. E allora viene da chiedersi perché il caso debba procedere secondo certe leggi e non secondo altre. Se si ricorre al caso per evitare le implicazioni del **Principio Antropico forte** non si fa altro che trasferire i medesimi interrogativi nell'ambito del calcolo delle probabilità senza, in definitiva, risolvere nulla.

Vale la pena, per chiarire questo punto, aprire una breve parentesi sul concetto di probabilità, così importante, come abbiamo visto, nella meccanica quantistica ma presente in tutti settori della scienza, dai sistemi complessi alle teorie dell'evoluzione delle specie biologiche.

Le interpretazioni correnti del concetto di probabilità evidenziano che non ha senso parlare di una probabilità *oggettiva*, che la probabilità non è semplicemente un'astrazione matematica o qualche cosa di riducibile all'osservazione e al dato empirico; si sta affermando una concezione *soggettivistica* della probabilità che può essere esemplificata dalla seguente affermazione del matematico B. De Finetti¹²: "Non ha senso parlare della probabilità di un evento se non in relazione all'insieme di conoscenze di cui una persona dispone". Se proprio vogliamo definire una probabilità *oggettiva*, questa non potrà che essere '0' se l'evento non si è verificato e '1' se questo ha avuto

¹⁰ R. Penrose *The emperor's new mind* (Oxford University Press, 1989).

¹¹ J.A. Wheeler, in *Fundamental problems in the special science*, ed. R.E. Buts e J. Hintikka (Reidel, Dordrecht, 1974), pag. 3; in *The nature of scientific discovery*, ed. O. Gingerich (Smithsonian press, Washington, 1975), pag. 261-296 e pag. 575-587.

¹² B. De Finetti, *La filosofia della probabilità* (il Saggiatore, Milano, 1995), pag. 64.

luogo. Ma dal momento che non possiamo sapere se l'evento si verificherà, non possiamo fare altro che "stimare" tale probabilità utilizzando tutte le nostre conoscenze, le nostre aspettative, il nostro patrimonio culturale, storico, sociale e biologico.

CONCLUSIONI

E cosa ci riserva il futuro? Quale sarà l'evoluzione dell'Universo secondo le teorie cosmologiche? E che cosa possiamo aspettarci da tali teorie?

Secondo il *modello standard* del *Big-Bang* sono possibili due evoluzioni a seconda della quantità totale di materia presente nell'Universo: o l'espansione si fermerà e il processo si invertirà sino ad un catastrofico *Big-Crunch* oppure l'espansione continuerà indefinitamente sino alla "morte entropica". A questo punto nessuna vita di tipo biologico potrà più esistere. Ma la fantasia dei fisici ci viene ancora incontro: si ipotizza che l'uomo riuscirà ad adattarsi anche a questa condizione estrema ed, eventualmente, a trasferirsi in forme di vita non biologiche prodotte dalla tecnologia. Barrow e Tipler hanno generalizzato questa idea nel **Principio Antropico finale**¹³:

Sistemi intelligenti che elaborano informazione devono apparire nell'Universo e, una volta che lo abbiano fatto, non moriranno più.

In questi ultimi anni la teoria del *Big-Bang* gode di sempre minore popolarità, e c'è chi sostiene che non arriverà alla fine del secolo¹⁴. Sono numerosi i fatti che essa non riesce a spiegare: dall'età dell'Universo alla notevole omogeneità della radiazione di fondo, dal problema della "massa mancante" alla presenza dei quasar, ecc.

La risposta dei teorici del *Big-Bang* è stata quella di introdurre tutta una serie di ipotesi *ad hoc* per adattare il modello ai dati sperimentali che si sono andati accumulando dagli anni 60 in poi. A questo si aggiunga che molte di tali ipotesi supplementari sono difficili, se non impossibili, da verificare sperimentalmente. A questo proposito, non bisogna mai dimenticare –e si tratta di un punto fondamentale– che il criterio della verifica sperimentale galileiana non è applicabile all'Universo nella sua globalità. Vista dall'esterno, questa situazione ha forti analogie con quella che si è verificata nel Rinascimento per la teoria tolemaica: a quel tempo, per giustificare le anomalie nel movimento dei pianeti, i modelli teorici delle orbite di questi ultimi intorno alla Terra venivano ridotti a cicli ed epicicli determinati *ad hoc* fino ad ottenere moti composti compatibili con quelli osservati. E questo finché Copernico non propose un modello completamente nuovo anche se, inizialmente, non altrettanto preciso di quello tolemaico in termini di previsione. Infatti, aggiustando opportunamente gli epicicli si sarebbe potuto riprodurre dettagliatamente ogni moto, mentre la semplice teoria di Copernico si basava solo su orbite circolari aventi il Sole come loro centro. Ma proprio questa semplicità era la forza della nuova teoria che, una volta introdotte orbite ellittiche da parte di Keplero e grazie alle conferme sperimentali derivate dalle osservazioni al cannocchiale di Galileo, finì per soppiantare la vecchia teoria.

Non meraviglia, a questo punto, vista l'attuale impasse, che negli ultimi tempi siano state riproposte teorie alternative a quella *standard*. In particolare sono stati ripresi e riadattati, in diverse varianti, modelli di universo *stazionario* ed *infinito* che si propongono come pretendenti a rimpiazzare la teoria più tradizionale.

Molte delle numerose coincidenze antropiche, cui si è fatto cenno in precedenza, anche in questi altri modelli continuerebbero a sussistere (per esempio, quelle legate all'evoluzione stellare ed alla formazione del carbonio), mentre in un universo infinito il concetto di "morte entropica" non potrebbe necessariamente applicarsi. A dire il vero, anche nel modello *standard* del *Big-Bang*

¹³ J. D. Barrow e F. J. Tipler, op. cit. pag. 23.

¹⁴ Cfr. E. J. Lerner, *The Big Bang never happened* (Times Books, 1991).

parlare di “morte entropica” sembra, secondo molti, non esatto. Quando si parla di “morte entropica” ci si riferisce ad una visione ottocentesca dell’entropia, legata alla termodinamica classica degli stati di equilibrio. Il suo modello di riferimento è l’ordine, la regolarità, l’equilibrio ma anche l’inerzia del reticolo cristallino. Ma l’emergere della vita nell’Universo, così come è stato chiaramente evidenziato da I. Prigogine, è la dimostrazione tangibile del manifestarsi dell’ordine in strutture “dissipative”, caotiche, lontane dall’equilibrio termodinamico quali appunto sono gli organismi viventi.

C’è chi pensa, però, che in una futura *teoria del tutto* forse potremo spiegare le coincidenze antropiche o semplicemente ridimensionarle e reinterpretarle smorzandone la carica di eccezionalità. È infatti speranza di molti fisici, soprattutto di quelli più legati alla tradizione positivista, che si arrivi un giorno a formulare una teoria che fornirà in modo astratto ed univoco i valori delle costanti fondamentali, anzi che si arrivi all’equazione finale, possibilmente indipendente dalle condizioni iniziali, e appunto alla tanto a lungo desiderata *teoria del tutto*. C’è da considerare, però, che un’equazione universale non implica che le soluzioni siano univoche; ed in ogni caso, risulterebbe assai difficile (e agli effetti pratici impossibile) discendere dall’universale al particolare. Le moderne *teorie del caos* hanno infatti mostrato l’estrema sensibilità dalle condizioni iniziali, intrinsecamente indeterminate, di qualsiasi sistema fisico complesso. Oggi sappiamo che nessun calcolatore, per quanto potente, e nessuna rete di stazioni meteorologiche, per quanto fitta, consentiranno mai di formulare delle previsioni del tempo valide a lungo termine. Lo stesso nostro sistema solare, che in tempi passati era assunto a metafora della regolarità, della stabilità e dell’eternità dell’Universo (ricordiamo l’immagine, da esso derivata, del “Dio orologiaio” del razionalismo), è oggi considerato un sistema instabile, destinato ad evaporare, a dissolversi, con i pianeti che abbandoneranno le loro “eterne” orbite. La complessità matematica di questo sistema è tale che la previsione temporale di tale evento è al di là di ogni possibilità e di ogni attendibile stima.

In ogni caso, un’equazione universale sarebbe una teoria matematica e quindi una teoria del “come” e non del “perché”. In quanto teoria matematica dell’Universo intero, formulata da un essere che di questo universo fa parte, sarebbe anche una teoria dell’uomo stesso, suo ideatore. Una tale teoria, per quanto esteticamente affascinante possa risultare, essendo però priva di un contesto esterno in cui inserirla, di un meta-universo dal quale sottoporla ad una qualche verifica, potrebbe produrre in noi nient’altro che un atteggiamento di muta ed interrogata contemplazione. Non sarebbe però neutro, come è stato osservato, l’effetto psicologico e culturale di una tale teoria alla cui base ci sarebbe il trionfo del caso, e l’idea secondo la quale tutto nasce dal nulla e nel nulla finirà, e dove l’essere umano, bizzarro risultato di caso e necessità, non potrebbe che avere una posizione irrilevante rispetto alla maestosità dell’Universo.

A questo proposito merita ricordare le critiche che da vari storici e studiosi dei fenomeni culturali furono rivolte alle generalizzazioni cosmologiche del Secondo Principio della Termodinamica effettuate nel secolo scorso e in parte ancora vigenti. L’idea di “morte entropica” sorge se si ammette che l’Universo sia un *sistema termodinamicamente chiuso*. Ora, questa ammissione non era (né è) facilmente giustificabile in termini teorici e neppure era supportata da un qualche indizio sperimentale. Nondimeno, la nozione di “morte entropica” divenne estremamente popolare e si trasformò quasi in un dogma che dalle cosmologie “scientifiche” del positivismo è giunto fino ai nostri tempi. Di fronte ad estrapolazioni che non hanno nulla di scientifico (se con questo termine si intende la definizione galileiana di verificabilità sperimentale), sembra importante chiedersi, a questo punto, da quali basi pre-scientifiche sorgano delle teorie come quelle della “morte entropica” o simili, che vengono continuamente proposte dalla fantasia dei cosmologi. Vale la pena di ricordare qui l’interpretazione che O. Spengler in *Tramonto dell’Occidente* dette della formulazione della “morte entropica” proposta da von Clausius e da altri eminenti chimici tedeschi della seconda metà dell’Ottocento. Per Spengler, tale teoria non era altro che la riproposizione nell’ambito della Scienza dell’antica cosmologia germanica della Caduta degli Dèi (*Goetterdaemmerung*) e dell’incendio del Walhalla, con i quali tragicamente si concludeva la vita

dell'Universo, cosmologia allora riportata di moda dalle opere di Wagner. Una base mitologica così antica ed "irrazionale" era dunque passata surrettiziamente all'interno di una teoria scientifica.

Forse qualcosa di simile potrebbe essere detto delle attuali Cosmologie. C'è chi fa notare come anche alla base della teoria del *Big-Bang* ci sia un modello mitico quanto mai evidente, la *Genesi* biblica, e che l'accanimento con il quale essa viene difesa, al di là delle prove sperimentali, può essere considerato un chiaro indizio del fatto che ci troviamo di fronte a una credenza di natura pre-scientifica. In ogni modo, la discussione teorica sulle attuali Cosmologie, data la difficoltà di trovare riscontri sperimentali, rischia di trasformarsi in qualcosa di simile alle dispute teologiche medioevali.

Quello che invece il **Principio Antropico**, in tutte le sue varianti, suggerisce è che ogni futura teoria fisica non potrà fare a meno di tenere conto in maniera esplicita del ruolo dell'osservatore. Come abbiamo ripetutamente notato in questa breve rassegna, il riemergere della presenza dell'osservatore, cioè della coscienza umana, sembra costituire una costante in vari campi delle scienze fisiche.

LA CRISI SOCIALE E PERSONALE NEL MOMENTO ATTUALE: LE PROPOSTE DELL'ISLAM E LE PROPOSTE DEL NUOVO UMANESIMO

*Centro Congressi della Provincia
Milano, 15 Novembre 1997*

Ringrazio il Centro delle Culture di Milano, Alien, ed il suo presidente per aver organizzato questo evento ed il Dr. Alì Abu Shwaima per aver espresso in modo tanto lucido la posizione dell'Islam sull'attuale crisi della civiltà. Ringrazio gli amici venuti dall'Africa e tutti voi qui presenti.

Cercherò, nel tempo a mia disposizione, di chiarire la posizione del Nuovo Umanesimo, che qui rappresento, su alcuni punti fondamentali. In primo luogo, l'ampiezza ed il significato della crisi personale e sociale che stiamo vivendo, e le proposte che avanziamo per fronteggiarla. In secondo luogo, la concezione dell'essere umano che proponiamo, ed infine, un tema, anch'esso centrale, soprattutto nel contesto di questo incontro, e cioè la nostra posizione nei confronti della religiosità e della trascendenza.

Ma prima di iniziare l'esposizione di questi temi, mi sembra importante chiarire qual è per noi il significato di questo incontro con dei rappresentanti ufficiali –di vasta esperienza e di profonda conoscenza dottrinale– di una delle grandi religioni del mondo, l'Islam.

Il nostro è un movimento giovane, nato in un'area culturale specifica, quella latina, e più in particolare in quella latino-americana, ma che fin dall'inizio ha mostrato una netta vocazione internazionalista, anzi, una chiara e cosciente spinta a superare la propria particolarità culturale e a dirigersi verso tutte le culture. Il Movimento Umanista via via che si espandeva dal suo luogo di origine, prima in Europa e negli Stati Uniti e quindi in Asia e Africa, entrava in contatto ed includeva persone ed associazioni appartenenti a culture e credi religiosi diversi.

Qui c'è da precisare subito un aspetto chiave: il Movimento Umanista non ha mai chiesto a nessuno dei suoi membri di tagliare le proprie radici culturali o di abbandonare la propria fede religiosa per uniformarsi al modello culturale dei fondatori del Movimento stesso. Al contrario, li ha sempre invitati a mettere in pratica, nella forma più profonda e coerente, i principi religiosi e morali nei quali credevano in buona fede e che ritenevano validi. Il Movimento Umanista non distingue i propri membri sulla base delle loro credenze religiose; al contrario, accetta al suo interno tutte le religioni incluso l'ateismo, a patto che queste non predicino né praticino la violenza o la discriminazione per imporre la loro visione del mondo.

Proprio perché include al suo interno, su una base di parità e secondo l'unico criterio della comune umanità, persone appartenenti a culture e a credi religiosi diversi, il Movimento Umanista ha sempre favorito tutte quelle attività che portassero ad una migliore conoscenza reciproca, a uno scambio e ad un arricchimento mutuo, con i rappresentanti delle diverse religioni. La lista di questi incontri è ormai lunga. Ne ricorderò solo i più importanti, ad alcuni dei quali ho avuto la fortuna di partecipare personalmente.

Nel 1981, nello Sri Lanka, ci fu un grande incontro tra rappresentanti del massimo livello dello Shanga, cioè l'ordine buddista ed il fondatore del Movimento Umanista, Silo. Sempre nell'81, ci fu un altro incontro di Silo con vari religiosi induisti, in occasione del discorso che Silo stesso tenne sulla spiaggia di Chawpatty a Bombay, davanti a oltre 10.000 persone. Ricordo anche che nel Primo Forum Umanista, che si tenne a Mosca nel 1993, partecipò un delegato della Chiesa Ortodossa russa in rappresentanza del Patriarca. Incontri con le comunità ebraiche, specialmente in Argentina, sono stati frequenti, e lo stesso vale per la fede Ba'hai e per i rappresentanti religiosi di popoli indigeni d'America.

Dunque, questo scambio di idee con i nostri amici islamici si inquadra per noi in un contesto più ampio che è quello dell'incontro con i rappresentanti di tutte le fedi cui appartengono i nostri aderenti. Esso ha luogo nel momento in cui al Movimento Umanista iniziano ad aderire numerose persone che si sono formate nell'Islam e per le quali l'Islam costituisce sia la radice culturale sia la guida spirituale.

Debbo dire, per concludere questo punto, che in tutti gli incontri che ho citato e nei numerosi altri che hanno avuto luogo, sempre il nostro messaggio è stato ricevuto con grande attenzione e rispetto; sempre abbiamo trovato persone che, nonostante appartenessero ad un credo specifico – magari ad una religione antichissima e veneranda– hanno sempre manifestato una genuina preoccupazione non tanto e non solo per la loro comunità religiosa e per la loro chiesa, quanto per le sorti dell'umanità in generale, per questa situazione di gravissima crisi, per questo delicatissimo passaggio storico nel quale a tutti tocca vivere.

Chiarito, dunque, il significato che per noi ha questo incontro, vorrei passare a trattare i temi che ne costituiscono il contenuto specifico. Iniziamo con la crisi personale e sociale che dà il titolo all'incontro stesso.

Il Movimento Umanista, fin dalla sua apparizione 30 anni fa, ha sempre parlato di una crisi che si sarebbe estesa e approfondita fino a minare le fondamenta stesse dell'attuale civiltà umana; di una crisi che non avrebbe risparmiato nessun paese e nessuna istituzione per quanto solidi, potenti, rispettati essi potessero al momento apparire.

Trent'anni fa questi discorsi suonavano un po' strani, fuori tono, poco costruttivi, anzi decisamente catastrofici. Oggi, dopo tante delusioni, sconfitte e perdite delle proprie certezze, dei propri modelli, anche l'uomo della strada ammette l'esistenza di una crisi che investe tanto la sfera sociale quanto quella personale.

Il Movimento Umanista ha sempre sostenuto che non si trattava di una crisi parziale, limitata ad un qualche settore della società, come per esempio la politica, l'economia, l'arte, la vita religiosa, ma di una crisi strutturale e globale. Né essa sarebbe rimasta confinata all'Occidente, dove i suoi sintomi apparivano più chiari, ma si sarebbe estesa a tutte le culture, a tutta la civiltà umana. Ma il Movimento Umanista ha sempre sostenuto altresì che tale crisi non doveva essere interpretata in senso tragico o millenaristico: essa mostrava l'esaurirsi di un momento di processo, la fine di una condizione ed annunciava una trasformazione radicale, anche se difficile e tortuosa, della civiltà umana. La crisi, nonostante i pericoli e le minacce che essa portava con sé, corrispondeva ad una crescita, ad un avanzamento dell'essere umano. La crisi c'era perché l'essere umano aveva fatto grandi passi avanti e niente di quanto gli era dato lo soddisfaceva pienamente.

Ed è proprio da questo delicato passaggio da uno stadio ad un altro più avanzato della civiltà umana che il Movimento Umanista trae le proprie legittimazioni. Non ci sarebbe bisogno di esso se le istituzioni, l'organizzazione sociale, la distribuzione della ricchezza andassero bene in una qualunque parte del mondo; se gli esseri umani sperimentassero una felicità e una pace sempre più profonde in una qualunque parte del mondo.

Qui giungiamo all'aspetto più specifico della crisi attuale, che ne fa un *unicum*, qualcosa di mai accaduto nella storia umana: mi riferisco alla sua globalità, alla sua dimensione planetaria. Nella storia umana si è assistito ripetutamente al crollo di imperi immensi, di intere civiltà, alla scomparsa di popoli potenti con le loro città, le loro istituzioni, i loro dèi. Ma mai, sull'umanità nella sua interezza, era apparsa la minaccia di una catastrofe globale, di una sparizione completa, come quella che fronteggiamo oggi per i pericoli posti da una guerra nucleare o dagli squilibri ecologici.

Ma neppure era mai apparsa la possibilità della creazione di una civiltà globale e comune per tutti i popoli della Terra. La crisi nasce proprio da questo difficile e rischioso passaggio.

La nostra è la prima generazione che ha visto l'immagine del proprio pianeta dall'esterno. Dallo spazio abbiamo visto il nostro pianeta, un solo pianeta, la nostra casa comune. E lo abbiamo visto minacciato, fragile. Credo che nulla, meglio di questa immagine, dia conto della crisi e nello stesso tempo della sfida che attende l'umanità.

Perché su questo pianeta, comune a tutti, unificato dai mezzi di comunicazione di massa, vediamo in tempo reale gli squilibri più dolorosi, la fame e l'opulenza, le tecnologie più avanzate e il lavoro fisico più sfibrante, città immense al limite del collasso ed aree abbandonate e deserte. Ma soprattutto vediamo la confusione, la perdita del senso della vita e la violenza in tutte le sue forme: economica, religiosa, razziale, sessuale, psicologica ... La violenza, esaltata dal nuovo potenziale tecnologico.

Credo che a tutti risulti chiaro come ormai esistono le possibilità pratiche di portare l'intera umanità ad un livello accettabile per quanto riguarda il cibo, la casa, la salute. Se questo non avviene è perché esiste un sistema economico mostruoso che concentra nelle mani del 20% dell'umanità l'80% delle ricchezze. E questo non solo su scala globale, tra paesi ricchi e paesi poveri, ma anche all'interno degli stessi paesi opulenti, dove cresce la disoccupazione, la marginalità di intere fasce di popolazione, di intere aree geografiche.

Ma forse l'aspetto più preoccupante della crisi attuale sta nello scontro in atto tra le diverse culture. Fino a tempi recenti, le grandi civiltà si sono sviluppate separatamente, in gran parte sulla base di fattori endogeni, e solo occasionalmente hanno interagito in modo più o meno profondo, attraverso gli scambi commerciali, le influenze culturali e religiose, le migrazioni, le guerre.

Oggi, nel villaggio globale, tutte interagiscono con tutte. Attraverso i mezzi di comunicazione di massa, appaiono nelle nostre case modi di vita, visioni del mondo diverse, finalità e valori contrastanti. Dove sta il bene e dove sta il male? Tutto si relativizza. Nelle grandi metropoli, in uno spazio fisico ristretto, vivono fianco a fianco esseri umani con paesaggi culturali, punti di riferimento, modelli di vita diversi o addirittura opposti. Dove sta il bene e dove sta il male, se ciò che è bene per me è diverso da ciò che è bene per il mio vicino?

Per il Movimento Umanista in questo sta la dimensione ed il significato della crisi attuale. Potremmo aggiungere descrizioni più approfondite –sociologiche, politiche, economiche, ecc.– ma credo che anche senza di esse, non sia difficile convenire sul fatto che nella presente situazione di globalizzazione –dalla quale non è più possibile tornare indietro– si presentano due strade: o una lotta distruttiva tra le varie culture per l'egemonia, con il prevalere finale di una e quindi l'apparizione di una nuova dimensione imperiale uniformata, coercitiva, su scala planetaria, oppure la creazione di una nazione umana universale, in cui le differenti culture possano coesistere, apportando ciascuna la propria esperienza ed il proprio contributo, ciascuna con la propria identità, con i propri colori, la propria musica, la propria via per avvicinarsi al divino.

Qui arriviamo ad un altro punto che ci interessa discutere. Qual è il contributo che può apportare il Movimento Umanista alla costruzione della nazione umana universale? Ma prima di questo è necessario un qualche chiarimento. Perché Movimento Umanista, perché Nuovo Umanesimo?

Se apriamo un manuale di storia, apprendiamo che l'umanesimo è stato un fenomeno culturale che è apparso in un momento storico ed un luogo geografico ben preciso: in Italia prima e quindi in tutta l'Europa Occidentale tra la metà del XIV secolo e la metà del XVII secolo.

Ma che cosa ha a che vedere questo movimento culturale con il mondo attuale? Certo tutti comprendiamo che la sua importanza è stata grandissima nella storia dell'Occidente perché ha rivendicato dignità e centralità per l'essere umano contro la svalutazione operata dal Medioevo Cristiano. Ma che cosa può dire alle culture dell'Asia e dell'Africa, agli eredi delle culture precolombiane, o a quelle dell'Oceania? Il Movimento Umanista attuale riformula e reinterpreta in modo nuovo il concetto di umanesimo e lo inserisce in una prospettiva storica globalizzante, cioè in sintonia con l'epoca attuale che, come abbiamo detto, vede gli albori, per la prima volta nella storia umana, di una società planetaria.

Per noi, l'umanesimo che appare con forza in Europa in epoca rinascimentale, e che pone al centro di tutto l'essere umano e la sua dignità, non è un fatto esclusivamente europeo. Esso era già presente in altre culture, per esempio nell'Islam, in India e in Cina. Certo, veniva chiamato in altro modo, dato che altri erano i parametri culturali di riferimento, ma non di meno esso era implicito sotto forma di "atteggiamento" e di "prospettiva di fronte alla vita".

Quindi, nella nostra concezione, l'umanesimo risulta essere un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in diverse parti del mondo ed in diverse epoche. Proprio per questo esso può imprimere una direzione convergente a culture diverse che attualmente si trovano forzatamente e conflittivamente a contatto.

Ma sulla base di quali indicatori storici possiamo parlare in questi termini, e sviluppare questa interpretazione? In quali momenti si può parlare di "umanesimo" per culture che hanno avuto una storia complessa ed estremamente varia? A nostro parere, in tutte le grandi culture della Terra è possibile rintracciare momenti che noi chiamiamo appunto "umanisti" e che sono riconoscibili attraverso i seguenti indicatori:

in tali momenti

- l'essere umano occupa una posizione centrale sia come valore sia come preoccupazione;
- si afferma l'uguaglianza di tutti gli esseri umani;
- si riconoscono e si valorizzano le diversità personali e culturali;
- si tende a sviluppare la conoscenza al di là di quanto accettato fino a quel momento come verità assoluta;
- si afferma la libertà di professare qualunque idea e credenza;
- si ripudia la violenza.

Su questo punto vorrei citare proprio l'esempio dell'Islam.

Al momento attuale, in Occidente, si tende ad identificare l'Islam con una tendenza religiosa fondamentalista (che tra l'altro oggi è presente in tutte le religioni storiche, nessuna esclusa), dimenticando che l'Islam nei secoli che corrispondono al nostro Medioevo, si caratterizzava per essere uno dei più luminosi esempi di tolleranza religiosa. Questo quando nell'Europa vigeva il più rigido ed intransigente integralismo religioso.

Ma per descrivere più accuratamente quello che abbiamo definito come "momento storico umanista" nell'Islam, io mi rifaccio ad un esperto nella materia, lo storico russo Artur Segadeev. Vorrei leggervi il seguente brano, tratto da una sua conferenza intitolata "L'umanesimo nel pensiero musulmano classico":

«(...) la base dell'umanesimo nel mondo musulmano era determinata dallo sviluppo delle città e della loro cultura... La concentrazione, nelle città, di grandi risorse provenienti dal commercio e dalle tasse, determinò, nel Medioevo, la nascita di una frangia piuttosto numerosa di intellettuali, portò a una dinamizzazione della vita spirituale e creò una situazione di prosperità per la scienza, la letteratura e le arti. Al centro dell'attenzione, in ogni campo, stava l'essere umano, inteso sia come genere umano che come personalità singola. Va sottolineato come il mondo musulmano medievale non abbia conosciuto quella divisione negli orientamenti assiologici, cioè in tema di valori, tra la cultura urbana e la cultura ad essa opposta, che in Europa era rappresentata dagli abitanti dei monasteri e da quelli dei castelli feudali. I responsabili dell'educazione teologica e i gruppi sociali che nel mondo musulmano svolgevano una funzione analoga a quelli feudali in Europa vivevano nelle città, dove subivano l'influenza poderosa della cultura che si era formata tra i cittadini musulmani facoltosi. Possiamo farci un'idea di quale fosse l'orientamento assiologico di tali abitanti, prendendo in esame il gruppo di riferimento che tendevano ad imitare, perché incarnava quei tratti distintivi considerati indispensabili in una persona illustre e ben educata. Tale gruppo di riferimento era costituito dagli Adib, persone di vasti interessi umani, istruite e dotate di profondo senso morale. L'Adab, vale a dire l'insieme delle qualità proprie dell'Adib, comportava un ideale di condotta nella vita cittadina e di corte basato sulla raffinatezza e l'umorismo, e per la sua funzione intellettuale e morale, era sinonimo di quel che i greci avevano indicato con la parola "paideia" e i latini con "humanitas". Gli

Adib incarnavano gli ideali dell'umanesimo e nel contempo ne diffondevano le idee, che a volte assumevano la forma di lapidarie sentenze, quali: "l'uomo è il problema dell'uomo"; "chi attraversa il nostro mare non troverà altra sponda se non sé stesso". L'insistenza sul destino terreno dell'essere umano, così tipica dell'Adib, lo portava a volte allo scetticismo religioso e alla comparsa tra le sue fila di figure assai in vista che ostentavano il proprio ateismo. Adab, inizialmente, indicava le norme di comportamento, l'etichetta, dei beduini; ma il termine assunse un significato veramente umanista, quando il Califfato, per la prima volta da Alessandro Magno, divenne il centro di interrelazione tra differenti tradizioni culturali e tra differenti gruppi confessionali, il centro che univa il Mediterraneo al mondo indo-iraniano. Nel periodo di prosperità della cultura musulmana medievale l'Adab esaudì l'esigenza di conoscere la filosofia ellenica antica, ed assimilò i programmi educativi elaborati dai filosofi greci. Per la realizzazione di tali programmi i musulmani disponevano di enormi possibilità: basti dire che, secondo il calcolo degli specialisti, nella sola Cordova si concentravano più libri che in tutta Europa, escludendo l'el-Andalus. Il Califfato, divenuto centro di influenze reciproche tra culture diverse, mischiando differenti gruppi etnici, contribuì alla formazione di un altro elemento dell'umanesimo: l'universalismo, ovvero l'idea dell'unità del genere umano. Nella vita reale, alla formazione di questa idea corrispose il fatto che le terre abitate dai musulmani si estendevano dal corso del Volga a nord fino al Madagascar a sud, e dalla costa atlantica dell'Africa a occidente fino alla costa pacifica dell'Asia ad oriente. Sebbene con il passare del tempo l'Impero musulmano finì per disintegrarsi, e i piccoli stati formati sulle sue rovine fossero comparabili con i possedimenti dei successori di Alessandro Magno, i fedeli dell'Islam continuarono a vivere uniti da una sola religione, una sola lingua letteraria comune, una sola legge, una sola cultura, e nella vita quotidiana continuarono a comunicare con vari gruppi confessionali molto diversi da loro e a interscambiare con essi valori culturali. Lo spirito dell'universalismo dominava nei circoli scientifici (i "Madjalis") che univano musulmani, cristiani, ebrei ed atei, provenienti dagli angoli più remoti del mondo musulmano, che condividevano interessi intellettuali comuni. Li univa quella "ideologia dell'amicizia" che in precedenza aveva unito le scuole filosofiche dell'antichità –quali, ad esempio, gli stoici, gli epicurei, i neoplatonici, ecc.– e che avrebbe tenuto unito, nel Rinascimento italiano, il circolo di Marsilio Ficino. Sul piano teorico, i principi dell'universalismo erano già stati elaborati nel quadro del Kalam, o teologia speculativa; in seguito divennero il fondamento della concezione del mondo, tanto per i filosofi razionalisti quanto per i mistici sufi. Nelle discussioni organizzate dai teologi Mutakallim (i Maestri dell'Islam), alle quali partecipavano i rappresentanti di differenti confessioni, la norma era fondare l'autenticità delle tesi senza fare riferimento ai testi sacri, dato che questi non avrebbero offerto ai rappresentanti di altre religioni alcun sostegno per la discussione, ma basandosi esclusivamente sulla ragione umana.»

Il terzo punto che mi interessava sviluppare è quello relativo alla concezione dell'essere umano proposta dal Movimento Umanista.

Il Movimento Umanista colloca l'essere umano nella dimensione della libertà. La coscienza umana, in questa concezione, non è un riflesso passivo o deformato del mondo materiale, ma fondamentalmente attività intenzionale, attività incessante di interpretazione e ricostruzione del mondo materiale e sociale. L'essere umano, sebbene partecipi del mondo naturale in quanto ha un corpo, non è riconducibile ad un semplice fenomeno zoologico, non ha una natura, un'essenza definita, ma è un "progetto" di trasformazione del mondo materiale e di se stesso.

Il progetto umano collettivo è per il Movimento Umanista l'umanizzazione della Terra, cioè l'eliminazione del dolore fisico e della sofferenza mentale, e pertanto l'eliminazione di tutte le

forme di violenza e di discriminazione che privano gli esseri umani della loro intenzionalità e libertà e li riducono a cose, ad oggetti naturali, a strumenti dell'intenzione altrui.

Il Movimento Umanista sintetizza tutto questo nello slogan "Niente al di sopra dell'essere umano e nessun essere umano al di sopra di un altro".

Ma si potrà obiettare, non è forse Dio al di sopra dell'uomo? Non è forse una scintilla divina ciò che rende l'essere umano libero e radicalmente diverso da tutti gli altri esseri animati? Perché allora non si colloca Dio, la parola di Dio, i comandamenti di Dio al di sopra dell'uomo? Non è forse Dio il centro di tutto, come insegnano le grandi religioni?

Qui veniamo all'ultimo punto di questa discussione.

Per noi è molto importante distinguere tra le religioni –con i loro libri sacri, le loro teologie, i loro riti e culti– e lo spirito religioso. Questo si è manifestato nella storia in forme che non necessariamente rientravano nei canoni stabiliti ed accettati dalle religioni. Noi rispettiamo le religioni e le intendiamo come vie per avvicinarsi a ciò che non può essere detto; ma comprendiamo che il numinoso, il divino, non può essere ristretto in parole ed immagini umane. Sappiano anche che la fede, che nuove le montagne, non può essere imposta, che essa può apparire e scomparire in momenti diversi della vita. Per questo accettiamo tra di noi atei e credenti delle diverse religioni.

Vorrei concludere con le parole di Silo, il fondatore del Movimento Umanista. Si tratta di un brano tratto da un suo discorso intitolato "Il senso della vita":

"...dichiaro innanzi a voi la mia fede e la mia certezza basata sull'esperienza, nel fatto che la morte non chiude il futuro, che la morte, al contrario, modifica lo stato provvisorio della nostra esistenza per lanciarla verso la trascendenza immortale. Non impongo la mia certezza né la mia fede, e vivo accanto a coloro che si collocano in uno stato diverso rispetto al senso della vita; e tuttavia mi sento obbligato ad offrire, per solidarietà, il messaggio che riconosco rende libero e felice l'essere umano. Per nessun motivo eludo la responsabilità di esprimere le mie verità, per quanto esse possano apparire discutibili a chi sperimenta la provvisorietà della vita e l'assurdità della morte.

D'altra parte, non chiedo mai agli altri quali siano le loro particolari credenze, e in ogni caso, pur definendo con assoluta chiarezza la mia posizione su questo punto, proclamo per ogni essere umano la libertà di credere o non credere in Dio e la libertà di credere o non credere nell'immortalità.

Tra migliaia e migliaia di donne e di uomini che, fianco a fianco, lavorano con noi in modo solidale, si contano atei e credenti, persone con dubbi e certezze, ma a nessuno viene chiesto quale sia la sua fede; e tutto ciò che viene dato, viene dato come un orientamento, affinché ciascuno decida per proprio conto quale sia la via che meglio chiarisca il senso della sua vita.

Evitare di proclamare le proprie certezze non è coraggioso, ma tentare di imporle è indegno della vera solidarietà."

L'ESSERE UMANO ALLE SOGLIE DEL NUOVO MILLENNIO. L'UMANESIMO BUDDISTA E IL NUOVO UMANESIMO

Incontro con esponenti religiosi
rappresentanti il Sangha buddista del tempio Theravada di Milano,
organizzato dal Centro delle Culture di Milano.

*Sala dei Congressi della Società Umanitaria
Milano, 28 Marzo 1998*

Desidero ringraziare il Centro delle Culture di Milano ed il suo presidente per avermi invitato a presentare le idee del Nuovo Umanesimo in questo incontro ed il Rev. Ragiakiya Pandita Shasthrapathi Angulugaha Wansananda Thero per l'illuminante descrizione da lui data del significato dell'umanesimo nel buddismo theravada. Ringrazio per la loro presenza gli amici asiatici ed europei che qui ci accompagnano.

Debbo dire innanzi tutto che questo è un incontro estremamente stimolante visto che il nostro comune interesse è –secondo il titolo dell'incontro stesso– la situazione dell'essere umano alle soglie del nuovo millennio.

Qui è però necessaria una piccola precisazione. Parlare in termini di “millennio” significa collocarsi all'interno di un orizzonte temporale che è proprio dell'Occidente cristiano, ma che è estraneo alle altre culture ed al buddismo in particolare. Se le mie conoscenze della storia di questa grande dottrina non sono errate su questo punto, il buddismo –o almeno certe sue scuole– inquadra la propria storia piuttosto sulla base di una scansione temporale di 500 anni, e quindi ha da poco iniziato la sesta fase del suo secolare sviluppo.

Questo discorso sulle scansioni temporali non è in realtà molto importante: mi sembra che quando abbiamo dato a questo incontro il titolo: “L'essere umano alle soglie del nuovo millennio...” intendevamo dire che l'attuale umanità, nella sua interezza, si trova davanti ad un passaggio storico quanto mai delicato e pericoloso; intendevamo dire che l'attuale umanità si trova davanti alla necessità di una grande trasformazione, che si presenta però estremamente difficile, problematica e complessa. Usando il linguaggio del Nuovo Umanesimo, possiamo esprimere tutto questo dicendo che la situazione in cui l'attuale umanità si trova è quella di una “crisi globale”.

Proprio su questo punto verterà il mio discorso. Tratterò anche i rimedi che il Nuovo Umanesimo propone per fronteggiare questa crisi globale e, all'interno di questo tema, alcuni aspetti che avvicinano la nostra dottrina a quella del buddismo. Mi riferisco all'idea di compassione verso la sofferenza di tutti gli esseri ed al nostro atto morale che si sintetizza nella frase: “Tratta gli altri come vorresti essere trattato”.

Ma prima di entrare in tema, vorrei chiarire qual è per noi il significato di questo incontro con i rappresentanti ufficiali della dottrina donata agli uomini da uno degli eroi dell'umanità, da Colui che è stato definito la “Luce dell'Asia”, l'Illuminato, il Tathagata, il Buddha.

Il nostro è un movimento giovane, nato in un'area culturale specifica, quella latina, e più in particolare in quella latino-americana, ma che fin dall'inizio ha mostrato una netta vocazione internazionalista, anzi una chiara e cosciente spinta a superare la propria particolarità culturale e a dirigersi verso tutte le culture. Il Movimento Umanista via via che si espandeva dal suo luogo di origine, prima in Europa e negli Stati Uniti e quindi in Asia e Africa, entrava in contatto ed includeva persone ed associazioni appartenenti a culture e credi religiosi diversi.

Qui c'è da precisare subito un aspetto-chiave: il Movimento Umanista non ha mai chiesto a nessuno dei suoi membri di tagliare le proprie radici culturali o di abbandonare la propria fede religiosa per uniformarsi al modello culturale dei fondatori del Movimento stesso. Al contrario, li ha sempre invitati a mettere in pratica, nella forma più profonda e coerente, i principi religiosi e morali

nei quali credevano in buona fede e che ritenevano validi. Il Movimento Umanista non distingue i propri membri sulla base delle loro credenze religiose; al contrario accetta al suo interno tutte le religioni, incluso l'ateismo, a patto che queste non predichino e praticino la violenza o la discriminazione per imporre la loro visione del mondo.

Proprio perché include al suo interno, su una base di parità e secondo l'unico criterio della comune umanità, persone appartenenti a culture e a credi religiosi diversi, il Movimento Umanista ha sempre favorito tutte quelle attività che portassero ad una migliore conoscenza reciproca, a uno scambio e ad un arricchimento mutuo con i rappresentanti delle diverse religioni. La lista di questi incontri è ormai lunga. Ne ricorderò solo i più importanti ad alcuni dei quali ho avuto la fortuna di partecipare personalmente.

Nel 1981, proprio nello Sri Lanka, ci fu un grande incontro tra rappresentanti del massimo livello del Sangha ed il fondatore del Movimento Umanista, Silo. Sempre nell'81, ci fu altro incontro di Silo con vari religiosi induisti, in occasione del discorso che Silo stesso tenne sulla spiaggia di Chawpatty a Bombay, davanti a oltre 10.000 persone. Ricordo anche che nel Primo Forum Umanista, che si tenne a Mosca nel 1993, partecipò un delegato della Chiesa Ortodossa russa in rappresentanza del Patriarca. Incontri con le comunità ebraiche, specialmente in Argentina, sono stati frequenti, e lo stesso vale per la fede Ba'hai e per i rappresentanti religiosi dei popoli indigeni d'America.

Dunque, questo scambio di idee con i nostri amici buddisti si inquadra per noi in un contesto più ampio che è quello dell'incontro con i rappresentanti di tutte le fedi cui appartengono i nostri aderenti. Debbo ricordare tuttavia che nello Sri Lanka il Movimento Umanista è presente già da parecchi anni e che conta su numerosi membri.

Debbo dire, per concludere questo punto, che in tutti gli incontri che ho citato e nei numerosi altri che hanno avuto luogo, sempre il nostro messaggio è stato ricevuto con grande attenzione e rispetto; sempre abbiamo trovato persone che, nonostante appartenessero ad un credo specifico – magari ad una religione antichissima e veneranda– hanno sempre manifestato una genuina preoccupazione non tanto e non solo per la loro comunità religiosa e per la loro chiesa, quanto per le sorti dell'umanità in generale, per questa situazione di gravissima crisi, per questo delicatissimo passaggio storico nel quale a tutti tocca vivere.

Chiarito, dunque, il significato che per noi ha questo incontro, vorrei passare a trattare i temi di cui parlavamo all'inizio.

Il Movimento Umanista, fin dalla sua apparizione trenta anni fa, ha sempre parlato di una crisi che si sarebbe estesa e approfondita fino a minare le fondamenta stesse dell'attuale civiltà umana; di una crisi che non avrebbe risparmiato nessun paese e nessuna istituzione per quanto solidi, potenti, rispettati essi potessero al momento apparire.

Trent'anni fa questi discorsi suonavano un po' strani, fuori tono, poco costruttivi, anzi decisamente catastrofici. Oggi, dopo tante delusioni, sconfitte e perdite delle proprie certezze, dei propri modelli, anche l'uomo della strada ammette l'esistenza di una crisi che investe tanto la sfera sociale quanto quella personale.

Il Movimento Umanista ha sempre sostenuto che non si trattava di una crisi parziale, limitata ad un qualche settore della società, come per esempio la politica, l'economia, l'arte, la vita religiosa, ma di una crisi strutturale e globale. Né essa sarebbe rimasta confinata all'Occidente, dove i suoi sintomi apparivano più chiari, ma si sarebbe estesa a tutte le culture, a tutta la civiltà umana. Ma il Movimento Umanista ha sempre sostenuto altresì che tale crisi non doveva essere interpretata in senso tragico o millenaristico: essa mostrava l'esaurirsi di un momento di processo, la fine di una condizione ed annunciava una trasformazione radicale, anche se difficile e tortuosa, della civiltà umana. La crisi, nonostante i pericoli e le minacce che essa portava con sé, corrispondeva ad una crescita, ad un avanzamento dell'essere umano. La crisi c'era perché l'essere umano aveva fatto grandi passi avanti e niente di quanto gli era dato lo soddisfaceva pienamente.

Ed è proprio da questo delicato passaggio da uno stadio ad un altro, più avanzato, della civiltà umana che il Movimento Umanista trae le proprie legittimazioni. Non ci sarebbe bisogno di esso se

le istituzioni, l'organizzazione sociale, la distribuzione della ricchezza andassero bene in una qualunque parte del mondo; se gli esseri umani sperimentassero una felicità e una pace sempre più profonde in una qualunque parte del mondo.

Qui giungiamo all'aspetto più specifico della crisi attuale, che ne fa un unicum, qualcosa di mai accaduto nella storia umana: mi riferisco alla sua globalità, alla sua dimensione planetaria. Nella storia umana si è assistito ripetutamente al crollo di imperi immensi, di intere civiltà, alla scomparsa di popoli potenti con le loro città, le loro istituzioni, i loro dèi. Ma mai, sull'umanità nella sua interezza, era apparsa la minaccia di una catastrofe globale, di una sparizione completa, come quella che fronteggiamo oggi per i pericoli posti da una guerra nucleare o dagli squilibri ecologici. Ma neppure era mai apparsa la possibilità della creazione di una civiltà globale e comune per tutti i popoli della Terra. La crisi nasce proprio da questo difficile e rischioso passaggio.

La nostra è la prima generazione che ha visto l'immagine del proprio pianeta dall'esterno. Dallo spazio abbiamo visto il nostro pianeta, un solo pianeta, la nostra casa comune. E lo abbiamo visto minacciato, fragile. Credo che nulla, meglio di questa immagine, dia conto della crisi e nello stesso tempo della sfida che attende l'umanità. Perché su questo pianeta, comune a tutti, unificato dai mezzi di comunicazione di massa, vediamo in tempo reale gli squilibri più dolorosi, la fame e l'opulenza, le tecnologie più avanzate e il lavoro fisico più sfibrante, città immense al limite del collasso ed aree abbandonate e deserte. Ma soprattutto vediamo la confusione, la perdita del senso della vita e la violenza in tutte le sue forme: economica, religiosa, razziale, sessuale, psicologica. La violenza, esaltata dal nuovo potenziale tecnologico. E vediamo che la violenza non risparmia quell'isola di tanto antica tradizione pacifista che è lo Sri Lanka.

Credo che a tutti risulti chiaro come ormai esistono le possibilità pratiche di portare l'intera umanità ad un livello accettabile per quanto riguarda il cibo, la casa, la salute. Se questo non avviene è perché esiste un sistema economico mostruoso che concentra nelle mani del 20% dell'umanità l'80% delle ricchezze. E questo non solo su scala globale, tra paesi ricchi e paesi poveri, ma anche all'interno degli stessi paesi opulenti, dove cresce la disoccupazione, la marginalità di intere fasce di popolazione, di intere aree geografiche.

Ma forse l'aspetto più preoccupante della crisi attuale sta nello scontro in atto tra le diverse culture. Fino a tempi recenti, le grandi civiltà si sono sviluppate separatamente, in gran parte sulla base di fattori endogeni, e solo occasionalmente hanno interagito in modo più o meno profondo, attraverso gli scambi commerciali, le influenze culturali e religiose, le migrazioni, le guerre.

Oggi, nel villaggio globale, tutte interagiscono con tutte. Attraverso i mezzi di comunicazione di massa, appaiono nelle nostre case modi di vita, visioni del mondo diverse, finalità e valori contrastanti. Dove sta il bene e dove sta il male? Tutto si relativizza. Nelle grandi metropoli, in uno spazio fisico ristretto, vivono fianco a fianco esseri umani con paesaggi culturali, punti di riferimento, modelli di vita diversi o addirittura opposti. Dove sta il bene e dove sta il male, se ciò che è bene per me è diverso da ciò che è bene per il mio vicino?

Per il Movimento Umanista in questo sta la dimensione ed il significato della crisi attuale. Potremmo aggiungere descrizioni più approfondite –sociologiche, politiche, economiche, ecc.– ma credo che anche senza di esse, non sia difficile convenire sul fatto che nella presente situazione di globalizzazione –dalla quale non è più possibile tornare indietro– si presentano due strade: o una lotta distruttiva tra le varie culture per l'egemonia, con il prevalere finale di una e quindi l'apparizione di una nuova dimensione imperiale uniformata, coercitiva, su scala planetaria, oppure la creazione di una nazione umana universale, in cui le differenti culture possano coesistere, apportando ciascuna la propria esperienza ed il proprio contributo, ciascuna con la propria identità, con i propri colori, la propria musica, la propria via per avvicinarsi al divino.

Qui arriviamo ad un altro punto che ci interessa discutere. Qual è il contributo che può apportare il Movimento Umanista alla costruzione della nazione umana universale? Ma prima di questo è necessario un qualche chiarimento. Perché Movimento Umanista, perché Nuovo Umanesimo?

Se apriamo un manuale di storia, apprendiamo che l'umanesimo è stato un fenomeno culturale che è apparso in un momento storico ed un luogo geografico ben preciso: in Italia prima e quindi in tutta l'Europa Occidentale tra la metà del XIV secolo e la metà del XVII secolo.

Ma che cosa ha a che vedere questo movimento culturale con il mondo attuale? Certo tutti comprendiamo che la sua importanza è stata grandissima nella storia dell'Occidente perché ha rivendicato dignità e centralità per l'essere umano contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano. Ma che cosa può dire alle culture dell'Asia e dell'Africa, agli eredi delle culture precolombiane, o a quelle dell'Oceania? Il Movimento Umanista attuale riformula e reinterpreta in modo nuovo il concetto di umanesimo e lo inserisce in una prospettiva storica globalizzante, cioè in sintonia con l'epoca attuale che, come abbiamo detto, vede gli albori, per la prima volta nella storia umana, di una società planetaria.

Per noi, l'umanesimo che appare con forza in Europa in epoca rinascimentale e che pone al centro di tutto l'essere umano e la sua dignità, non è un fatto esclusivamente europeo. Esso era già presente in altre culture. Certo, veniva chiamato in altro modo, dato che altri erano i parametri culturali di riferimento, ma non di meno esso era implicito sotto forma di "atteggiamento" e di "prospettiva" di fronte alla vita.

Quindi, nella nostra concezione, l'umanesimo risulta essere un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in diverse parti del mondo ed in diverse epoche. Proprio per questo esso può imprimere una direzione convergente a culture diverse che attualmente si trovano forzatamente e conflittivamente a contatto.

Ma sulla base di quali indicatori storici possiamo parlare in questi termini, e sviluppare questa interpretazione? In quali momenti si può parlare di "umanesimo" per culture che hanno avuto una storia complessa ed estremamente varia? A nostro parere, in tutte le grandi culture della Terra è possibile rintracciare momenti, che noi chiamiamo appunto "umanisti" e che sono riconoscibili attraverso i seguenti indicatori:

in tali momenti,

- l'essere umano occupa una posizione centrale sia come valore sia come preoccupazione;
- si afferma l'uguaglianza di tutti gli esseri umani;
- si riconoscono e si valorizzano le diversità personali e culturali;
- si tende a sviluppare la conoscenza al di là di quanto accettato fino a quel momento come verità assoluta;
- si afferma la libertà di professare qualunque idea e credenza;
- si ripudia la violenza.

Credo che nessuna altra dottrina si avvicini tanto a questo criterio di umanesimo quanto il buddismo. E proprio per questo noi riconosciamo nel buddismo una visione dell'uomo e del mondo molto prossima alla nostra. Per chiarire meglio questo punto vorrei rifarmi ad alcuni aspetti-chiave della dottrina del Nuovo Umanesimo.

Nel suo primo discorso pubblico, pronunciato il 4 Maggio 1969 ai piedi della più grande montagna dell'Occidente, l'Aconcagua, il fondatore del Nuovo Umanesimo, Silo, trattò questi temi, fondamentali per ogni essere umano: la sofferenza ed il cammino per superarla. Il titolo di quel discorso, a cui noi facciamo risalire l'inizio del nostro movimento, era appunto: "La guarigione della sofferenza".

Con parole semplici e poetiche Silo disse che la vera saggezza non si apprende dai libri, ma che è una questione di esperienza personale, di esperienza interiore. La vera saggezza sta nel comprendere attraverso la meditazione qual è la radice della sofferenza e quali sono i mezzi che permettono di superarla. Innanzi tutto Silo distingue tra dolore e sofferenza. Il dolore è del corpo, la sofferenza è della mente. Il dolore fisico può diminuire grazie ai progressi della scienza e alla creazione di una organizzazione sociale sempre più giusta che permetta a tutti di soddisfare i propri bisogni fondamentali, quali il cibo, la casa, un lavoro dignitoso, ecc. Ma né la scienza né la giustizia

sociale possono vincere la sofferenza della mente. Tre sono le vie della sofferenza mentale: la via del ricordo, la via della percezione, la via dell'immaginazione. Si soffre perché si vive una situazione contraddittoria, cioè una situazione in cui si fanno cose che sono tra loro in opposizione. Ma si soffre anche per la paura di non raggiungere qualcosa nel futuro o di perdere qualcosa che si ha. E si soffre per le frustrazioni e le delusioni, per ciò che non si è ottenuto o per ciò che si è perso o per ciò che si è già sofferto: le umiliazioni, la violenza, i dolori del corpo, i tradimenti, le ingiustizie, la vergogna. E si soffre per la paura delle malattie, per la paura della vecchiaia, per la paura della morte.

Ma alla base di ogni sofferenza della mente, dice Silo, c'è la violenza interna. E alla radice della violenza interna sta il desiderio. Tuttavia, la violenza interna, motivata dal desiderio, non rimane all'interno di chi la patisce: come una malattia essa contamina tutto intorno a sé. Essa produce negli altri, nel nostro prossimo, nuovo dolore e nuova sofferenza. Essa diventa violenza fisica, economica, razziale, religiosa, sessuale. Essa fa girare a rovescio la ruota della vita.

Superare la violenza vuol dire allora estirpare la radice del desiderio. Questo, come sappiamo, è un cammino lungo e difficile, che inizia purificando ed elevando il desiderio. Che inizia ripudiando tutte le forme di violenza; che inizia con lo sforzo di andare verso gli altri, di dedicarsi agli altri, di aiutarli a superare il loro dolore e la loro sofferenza. Non è questo lo stesso che il buddismo chiama compassione verso la sofferenza di tutti gli esseri?

In questo cammino difficile, noi abbiamo cercato di incamminarci. Per questo lottiamo contro tutte le forme di violenza; per questo lottiamo contro la discriminazione razziale, religiosa o sessuale e contro un sistema economico che non si preoccupa dei bisogni più elementari della stragrande maggioranza degli esseri umani. Ci guida in questo cammino un principio morale che è antico quanto la civiltà: "Tratta gli altri come vuoi essere trattato". Sulla base di questo principio cerchiamo di portare avanti le nostre attività, ora sbagliando ora avanzando, sapendo bene, però, che solo dedicandosi agli altri e andando oltre al proprio egoismo potremo guarire la nostra sofferenza.

Molte grazie per la vostra attenzione. Per tutti pace, forza e allegria.

IL NUOVO UMANESIMO. PALERMO AL CENTRO DEL DIALOGO TRA LE CULTURE

*Incontro - conferenza organizzato dal Centro delle Culture Mediterranee
con il patrocinio del Comune della città di Palermo
Palazzo delle Aquile - Aula Rostagno
Palermo, 26 Giugno 1998*

Desidero per prima cosa ringraziare il comune di Palermo ed il suo sindaco, Dott. Leoluca Orlando, sia per il contributo offerto all'organizzazione di questo incontro, sia soprattutto per la fiducia e l'amicizia che hanno mostrato verso il Movimento Umanista. Essendo il nostro un movimento giovane che si sta affacciando sulla scena culturale italiana, questa fiducia nei nostri confronti costituisce un ulteriore esempio di quell'apertura verso le nuove idee che questa Giunta ha mostrato in numerose altre occasioni. Ringrazio anche per la loro presenza i vari amici italiani e stranieri che ci accompagnano e tutti voi che siete qui.

L'occasione per presentare le idee fondamentali del Nuovo Umanesimo ci è offerta dalla prossima creazione da parte del Movimento Umanista di un Centro delle Culture Mediterranee qui a Palermo. Si tratterà di uno spazio, di un ambito comune nel quale persone appartenenti alle diverse culture di questo mare –al cui centro geografico sta Palermo– possano incontrarsi su un piano di uguale dignità e scambiare le loro esperienze umane, le loro visioni del mondo. Centri umanisti delle Culture esistono già da tempo in varie città del mondo e qui, come sapete, sono presenti alcuni amici che ne illustreranno le attività e le iniziative. Tuttavia, la creazione di un Centro delle Culture Mediterranee a Palermo costituisce, per noi che apparteniamo al Movimento Umanista, un'occasione speciale perché proprio in questa città si è dato quell'incontro di civiltà che ha costituito il primo e forse fondamentale passo nella costruzione dell'umanesimo rinascimentale nel quale noi rintracciamo, per lo meno per quanto riguarda l'Occidente, le nostre radici.

Mi sto riferendo alla Palermo normanna e sveva, alla Palermo di Ruggero e di Federico II: una città straordinaria, un caso unico nel panorama europeo del tempo, una città in cui convivevano su un piano di mutuo rispetto, normanni di Francia e d'Inghilterra, saraceni, tedeschi, latini, greci bizantini ed ebrei. Una città che stupiva i visitatori per la libertà delle idee, la convivenza di costumi diversi, la tolleranza religiosa, la spinta verso il nuovo, il fiorire della filosofia e della letteratura – qui, come sappiamo, appaiono le prime traduzioni in latino dei maestri greci e arabi e la prima scuola di poesia in volgare– l'interesse per le scienze naturali e la tecnica. Ma su questo punto lascio la parola al noto storico inglese Dennis McSmith che nella sua "Storia della Sicilia medievale e moderna" così si esprime: «La Sicilia di Ruggero e dei suoi due successori fu soprattutto un grande punto d'incontro di culture. Vesti bizantine erano ricamate con iscrizioni arabe ed indossate da potenti anglo-normanni. Edifici del tipo della basilica latina erano sormontate da cupole greche e tappezzati internamente da sontuosi mosaici, mentre artigiani arabi progettavano decorazioni scegliendo soggetti tratti dai temi esoterici della mitologia persiana. A Palermo si scrivevano ancora libri tanto in greco quanto in arabo. Le lingue usate a corte erano il francese e il latino...ma le arti e le scienze, come il cerimoniale di corte e la tecnica amministrativa sembravano far parte di un mondo completamente diverso, ed apparentemente Ruggero preferiva la conversazione dei colti saraceni a quella dei monaci cristiani.»

E più avanti, parlando di Federico II, McSmith ci dice: «Fu certamente l'educazione ricevuta da bambino in Sicilia a dare all'imperatore la sua intelligenza indagatrice e a fargli desiderare di conoscere altre risposte, oltre a quelle cristiane, ai quesiti fondamentali. Conosceva le opere di Maimonide, il grande rabbino morto al Cairo nel 1204; e a ragion veduta il sultano d'Egitto sceglieva come ambasciatori in Sicilia scienziati e poeti arabi. Federico preferiva discutere le

questioni religiose ed intellettuali con i filosofi ebrei e musulmani perché li considerava particolarmente intelligenti. Una volta scandalizzò gli ortodossi distribuendo un elenco di domande per sapere cosa pensassero i non cristiani dell'immortalità dell'anima.»

L'importanza degli scambi tra la civiltà cristiana e quella islamica nella Sicilia normanna e sveva può difficilmente essere sottovalutata. A questo proposito vorrei ricordare una recente scoperta filologica della quale in Italia non si è parlato molto ma che a me sembra di grandissimo interesse. All'inizio degli anni venti, uno dei più profondi conoscitori della Spagna araba, lo storico Miguel Asin Palacios, presentò uno studio profondamente innovativo sulle fonti musulmane della Divina Commedia. Asin Palacios aveva trovato sorprendenti somiglianze tra le descrizioni dei mondi ultraterreni fornite da Dante e quelle che appaiono nei racconti arabi che narrano il famoso "viaggio notturno" di Maometto, viaggio che si svolse, come ci dice la tradizione, "nel tempo che occorre all'acqua versata da una brocca per cadere a terra" e che portò il profeta dalle profondità dell'inferno fino al trono di Allah. Le somiglianze non si fermavano ai "paesaggi" descritti ma –ed è questo il punto più interessante– alla struttura dei mondi ultraterreni. Asin Palacios formulò anche l'ipotesi che doveva essere esistita una versione latina del "viaggio notturno" ancora più vicina alla Divina Commedia, della quale Dante doveva essersi servito nel disegnare la struttura e scegliere i contenuti del suo poema. Ebbene, questa versione, conosciuta con il nome di "Libro della scala" è stata recentemente ritrovata nella Biblioteca Vaticana, ed è molto probabile che la traduzione dall'arabo al latino sia stata effettuata in Sicilia.

Credo che solo gli sciocchi si sentiranno diminuiti all'apprendere che il padre della lingua italiana e il poeta della visione cristiana dell'aldilà abbia utilizzato una fonte musulmana. D'altronde, il "viaggio notturno" di Maometto trova numerosi precedenti nelle apocalissi ebraiche, cristiane, gnostiche, manichee che circolavano nel mondo mediterraneo e del Vicino Oriente ben prima dell'avvento dell'Islam e che rimandano tutte ad un prototipo zarathustriano (stiamo parlando quindi del VI sec. a.C.). Questo a sua volta può essersi modellato su un racconto ben più antico, quello della "discesa di Ishtar agli Inferi" che è di epoca sumerica (stiamo quindi intorno al 3000 a.C., cioè agli inizi della civiltà storica).

Con questo voglio dire che nel mondo mediterraneo e del Vicino Oriente è sempre esistito un attivo scambio di idee, di credenze, di costumi, oltre naturalmente al commercio di prodotti di tutti i tipi, che non si è fermato dinanzi alle barriere politiche e religiose, e che di volta in volta ha trovato un luogo privilegiato d'incontro, un crocevia culturale. In questo senso, il caso dei contatti di Dante con la cultura islamica, che a prima vista può apparire come una curiosità storica o filologica, ci riporta ad una situazione drammaticamente vicina a quella attuale.

Anche al tempo di Dante il Mediterraneo era diviso tra Nord e Sud dalla barriera eretta dal fanatismo religioso che trovava espressione nei fenomeni speculari della crociata e della jihad o "guerra santa" musulmana. Ma nonostante ciò, sembra che sia sempre esistito un canale di comunicazione tra i rappresentanti più coscienti delle due religioni, un canale sul quale la ricerca storica non è stata sufficientemente approfondita. Se dobbiamo credere a quanto affermato da uno dei più profondi studiosi moderni delle tradizioni religiose, René Guenon nel suo libro *L'esoterismo di Dante*, in entrambe le rive del Mediterraneo erano presenti organizzazioni che operavano congiuntamente e che oltre la barriera del fondamentalismo vedevano l'unità profonda delle religioni ed oltre il credo religioso, l'appartenenza ad una comune umanità. Secondo Guenon, nella parte cristiana, questo compito era svolto da alcuni ordini cavallereschi, come quello dei Templari fondato da San Bernardo, e da alcune organizzazioni ad essi collegate, quali i "Fedeli d'Amore" a cui Dante sarebbe appartenuto e che avrebbero agito sotto la protezione dei sovrani svevi.

Ma anche lasciando da parte questa tesi, le fonti musulmane della Divina Commedia, che non possono più essere trascurate, e lo splendore umanista della Sicilia normanna sono la testimonianza indubitabile dei contatti e degli scambi che avvenivano nonostante la barriera della guerra e dei fanatismi religiosi.

Come dicevamo, la situazione attuale delle relazioni tra le due sponde del Mediterraneo ripropone sotto molti aspetti quella del tardo Medioevo: fondamentalismo, discriminazione, rifiuto;

ma soprattutto profonda incomprensione reciproca, incapacità di intendere le ragioni dell'altro. L'iniziativa di creare un Centro delle Culture Mediterranee a Palermo nasce proprio come una risposta alla crisi nei rapporti tra le diverse culture che si affacciano su questo mare. Ma il problema è più vasto perché, come ben sappiamo, la crisi non riguarda soltanto quest'area geografica: si tratta piuttosto di una crisi globale, generale che investe tutto il pianeta. Qui giungiamo ad una delle idee centrali del Movimento Umanista.

Il Movimento Umanista, fin dalla sua apparizione trenta anni fa, ha sempre parlato di una crisi che si sarebbe estesa e approfondita fino a minare le fondamenta stesse dell'attuale civiltà umana; di una crisi che non avrebbe risparmiato nessun paese e nessuna istituzione per quanto solidi, potenti, rispettati essi potessero al momento apparire.

Trent'anni fa questi discorsi suonavano un po' strani, fuori tono, poco costruttivi, anzi decisamente catastrofici. Oggi, dopo tante delusioni, sconfitte e perdite delle proprie certezze, dei propri modelli, anche l'uomo della strada ammette l'esistenza di una crisi che investe tanto la sfera sociale quanto quella personale.

Il Movimento Umanista ha sempre sostenuto che non si trattava di una crisi parziale, limitata ad un qualche settore della società, come per esempio la politica, l'economia, l'arte, la vita religiosa, ma di una crisi strutturale e globale. Né essa sarebbe rimasta confinata all'Occidente, dove i suoi sintomi apparivano più chiari, ma si sarebbe estesa a tutte le culture, a tutta la civiltà umana. Ma il Movimento Umanista ha sempre sostenuto altresì che tale crisi non doveva essere interpretata in senso tragico o millenaristico: essa mostrava l'esaurirsi di un momento di processo, la fine di una condizione ed annunciava una trasformazione radicale, anche se difficile e tortuosa, della civiltà umana. La crisi, nonostante i pericoli e le minacce che essa portava con sé, corrispondeva ad una crescita, ad un avanzamento dell'essere umano. La crisi c'era perché l'essere umano aveva fatto grandi passi avanti e niente di quanto gli era dato lo soddisfaceva pienamente.

Ed è proprio da questo delicato passaggio da uno stadio ad un altro, più avanzato, della civiltà umana che il Movimento Umanista trae le proprie legittimazioni. Non ci sarebbe bisogno di esso se le istituzioni, l'organizzazione sociale, la distribuzione della ricchezza andassero bene in una qualunque parte del mondo; se gli esseri umani sperimentassero una felicità e una pace sempre più profonde in una qualunque parte del mondo.

Qui sta l'aspetto più specifico della crisi attuale, che ne fa un unicum, qualcosa di mai accaduto nella storia umana: mi riferisco alla sua globalità, alla sua dimensione planetaria. Nella storia umana si è assistito ripetutamente al crollo di imperi immensi, di intere civiltà, alla scomparsa di popoli potenti con le loro città, le loro istituzioni, i loro dèi. Ma mai, sull'umanità nella sua interezza, era apparsa la minaccia di una catastrofe globale, di una sparizione completa, come quella che fronteggiamo oggi per i pericoli posti da una guerra nucleare o dagli squilibri ecologici. Ma neppure era mai apparsa la possibilità della creazione di una civiltà globale e comune per tutti i popoli della Terra. La crisi nasce proprio da questo difficile e rischioso passaggio.

La nostra è la prima generazione che ha visto l'immagine del proprio pianeta dall'esterno. Dallo spazio abbiamo visto il nostro pianeta, un solo pianeta, la nostra casa comune. E lo abbiamo visto minacciato, fragile. Credo che nulla, meglio di questa immagine, dia conto della crisi e nello stesso tempo della sfida che attende l'umanità. Perché su questo pianeta, comune a tutti, unificato dai mezzi di comunicazione di massa, vediamo in tempo reale gli squilibri più dolorosi, la fame e l'opulenza, le tecnologie più avanzate e il lavoro fisico più sfibrante, città immense al limite del collasso ed aree abbandonate e deserte. Ma soprattutto vediamo la confusione, la perdita del senso della vita e la violenza in tutte le sue forme: economica, religiosa, razziale, sessuale, psicologica. La violenza, esaltata dal nuovo potenziale tecnologico.

Credo che a tutti risulti chiaro come ormai esistano le possibilità pratiche di portare l'intera umanità ad un livello accettabile per quanto riguarda il cibo, la casa, la salute. Se questo non avviene è perché esiste un sistema economico mostruoso che concentra nelle mani del 20% dell'umanità l'80% delle ricchezze. E questo non solo su scala globale, tra paesi ricchi e paesi

poveri, ma anche all'interno degli stessi paesi opulenti, dove cresce la disoccupazione, la marginalità di intere fasce di popolazione, di intere aree geografiche.

Ma forse l'aspetto più preoccupante della crisi attuale, e qui riprendiamo il nostro tema centrale, sta nello scontro in atto tra le diverse culture. Fino a tempi recenti, le grandi civiltà si sono sviluppate separatamente, e solo in situazioni ed in luoghi speciali, nei "crocevia culturali", hanno interagito in modo più o meno profondo.

Oggi, nel villaggio globale, tutte interagiscono con tutte. Attraverso i mezzi di comunicazione di massa, appaiono nelle nostre case modi di vita, visioni del mondo diverse, finalità e valori contrastanti. Dove sta il bene e dove sta il male? Tutto si relativizza. Nelle grandi metropoli, in uno spazio fisico ristretto, vivono fianco a fianco esseri umani con paesaggi culturali, punti di riferimento, modelli di vita diversi o addirittura opposti. Dove sta il bene e dove sta il male, se ciò che è bene per me è diverso da ciò che è bene per il mio vicino?

Per il Movimento Umanista in questo sta la dimensione ed il significato della crisi attuale. Potremmo aggiungere descrizioni più approfondite –sociologiche, politiche, economiche, ecc.– ma credo che anche senza di esse, non sia difficile convenire sul fatto che nella presente situazione di globalizzazione –dalla quale non è più possibile tornare indietro– si presentano due strade: o una lotta distruttiva tra le varie culture per l'egemonia, con il prevalere finale di una e quindi l'apparizione di una nuova dimensione imperiale uniformante, coercitiva, su scala planetaria, oppure la creazione di una **nazione umana universale**, in cui le differenti culture possano coesistere, apportando ciascuna la propria esperienza ed il proprio contributo, ciascuna con la propria identità, con i propri colori, la propria musica, la propria via per avvicinarsi al divino.

Qui arriviamo ad un altro punto che ci interessa discutere. Qual è il contributo che può apportare il Movimento Umanista alla costruzione della nazione umana universale? Ma prima di questo è necessario un qualche chiarimento. Perché Movimento Umanista, perché Nuovo Umanesimo?

Se apriamo un manuale di storia, apprendiamo che l'umanesimo è stato un fenomeno culturale che è apparso in un momento storico ed un luogo geografico ben preciso: nell'Italia del Nord, e quindi in tutta l'Europa Occidentale tra la metà del XIV secolo e la metà del XVII secolo, con un prologo, per così dire, nella Sicilia normanna.

Ma che cosa ha a che vedere questo movimento culturale con il mondo attuale? Certo tutti comprendiamo che la sua importanza è stata grandissima nella storia dell'Occidente perché ha rivendicato dignità e centralità per l'essere umano contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano. Ma che cosa può dire alle culture dell'Asia e dell'Africa, agli eredi delle culture precolombiane, o a quelle dell'Oceania? Il Movimento Umanista attuale riformula e reinterpretava in modo nuovo il concetto di umanesimo e lo inserisce in una prospettiva storica globalizzante, cioè in sintonia con l'epoca attuale che, come abbiamo detto, vede gli albori, per la prima volta nella storia umana, di una società planetaria.

Per noi, l'umanesimo che appare con forza in Europa in epoca rinascimentale e che pone al centro di tutto l'essere umano e la sua dignità, non è un fatto esclusivamente europeo. Esso era già presente in altre culture. Certo, veniva chiamato in altro modo, dato che altri erano i parametri culturali di riferimento, ma non di meno esso era implicito sotto forma di "atteggiamento" e di "prospettiva" di fronte alla vita. Quindi, nella nostra concezione, l'umanesimo risulta essere un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in diverse parti del mondo ed in diverse epoche. Proprio per questo esso può imprimere una direzione convergente a culture diverse che attualmente si trovano forzatamente e conflittivamente a contatto.

Ma sulla base di quali indicatori storici possiamo parlare in questi termini e sviluppare questa interpretazione? In quali momenti si può parlare di "umanesimo" per culture che hanno avuto una storia complessa ed estremamente varia? A nostro parere, in tutte le grandi culture della Terra è possibile rintracciare momenti, che noi chiamiamo appunto "umanisti" e che sono riconoscibili attraverso i seguenti indicatori

in tali momenti:

- l'essere umano occupa una posizione centrale sia come valore sia come preoccupazione;
- si afferma l'uguaglianza di tutti gli esseri umani;
- si riconoscono e si valorizzano le diversità personali e culturali;
- si tende a sviluppare la conoscenza al di là di quanto accettato fino a quel momento come verità assoluta;
- si afferma la libertà di professare qualunque idea e credenza;
- si ripudia la violenza.

Forse nessuna altra città d'Italia si è avvicinata a questo criterio di umanesimo quanto la Palermo normanna. Ed è a questo esempio che ci rifacciamo per la creazione, in questa città, di un Centro delle Culture mediterranee.

Questo è tutto, grazie per la vostra attenzione.

ELOGIO DI SILO

*10° anniversario dell'Internazionale Umanista
e formazione della Regionale Umanista Latinoamericana
Santiago de Chile, 7 Gennaio 1999*

Il compito che mi è stato assegnato, quello di tracciare il profilo di un uomo come Silo e di tesserne l'encomio, non è dei più facili. Questo perché Silo e la sua opera sfuggono alle categorie abituali nelle quali il senso comune e le abitudini consolidate del pensiero sogliono classificare la multiforme diversità dell'esperienza umana. Silo è per me, che gli sono stato vicino come discepolo e come amico per più di 25 anni, un uomo del tutto speciale, anzi unico. Ma si dirà: non sono forse speciali ed unici tutti gli uomini di cui si tesse l'elogio? Non sono forse le convenzioni della retorica ad obbligarci a far apparire straordinario ciò che invece è comune? L'affermazione che Silo è un uomo del tutto speciale, anzi unico, affermazione che io faccio con totale sincerità di cuore, dovrà essere dimostrata. Ed è quanto mi propongo di fare con questo piccolo discorso.

Ma debbo precisare che non userò gli strumenti della logica per sostenere la mia tesi, non peserò con la bilancia della ragione gli argomenti a favore o contro la mia affermazione. E questo per il semplice motivo che non sono in grado di farlo. Silo e la sua opera, il Movimento Umanista, sono infatti parte integrante della mia vita, anzi sono gran parte della mia vita, per cui non mi è possibile porre tra me e loro la distanza necessaria a raggiungere quella valutazione fredda ed equanime dei fatti che gli storici contemporanei continuamente invocano. Presenterò invece la mia esperienza, racconterò che cosa sono stati e sono per me Silo ed il Movimento Umanista, che cosa ha significato e significa per me essere discepolo, collaboratore e amico di Silo.

Il mio primo contatto con il Movimento avvenne nel giugno del 1973. Ero seduto sotto la statua di Giordano Bruno a Campo De' Fiori in Roma. La statua si erge proprio nel luogo in cui nel gennaio del 1600 arse il rogo a cui il grande umanista fu condannato dall'Inquisizione per aver affermato, con straordinaria preveggenza, non solo che la Terra gira intorno al Sole, ma che l'Universo è infinito ed infiniti sono i mondi che lo animano. Quella piazza, simbolo di tutte le ingiustizie perpetrate contro la libertà umana, contro l'apertura del pensiero verso il nuovo e verso il futuro, era diventata il luogo d'incontro e di discussione dei giovani di tutte le tendenze rivoluzionarie sorte dopo il sessantotto. Io ero impegnato, come si usava allora, in una discussione sulla strategia rivoluzionaria con un mio amico anarchico. Accanto a noi era seduto un ragazzo che ascoltava la nostra conversazione senza intervenire. Quando il mio amico se ne andò insieme al suo gruppo, il ragazzo mi chiese se avevo mai sentito parlare di rivoluzione globale, cioè di una rivoluzione che coinvolgesse sia il mondo esterno, le strutture economiche e le sovrastrutture culturali e politiche, che quello interno, la coscienza. Mi disse che nessuna rivoluzione poteva cambiare il mondo se fosse stata portata avanti con la violenza e se non fosse stata accompagnata da un radicale cambiamento interiore in coloro che si proclamavano rivoluzionari. Mi parlò di non violenza attiva, di guarigione della sofferenza, di lavoro su se stessi per ottenere la trasformazione interiore, di ricerca del senso della vita. Mi disse che era cileno e che apparteneva al Movimento siloista, cioè al Movimento fondato da un argentino chiamato Silo. Mi disse anche che stava formando un gruppo di lavoro su se stessi e mi invitò a partecipare. Incuriosito, accettai ed entrai nel gruppo.

Lavorammo per vari mesi con un sistema di tecniche psicologiche e meditative. Ma ben presto mi resi conto che quel lavoro, che apparentemente era semplice e alla portata dell'uomo comune, costituiva in realtà una sintesi estremamente raffinata di esperienze appartenenti alle più diverse tradizioni culturali sia dell'Occidente che dell'Oriente: alcune tecniche derivavano dalla psicologia moderna, altre dal buddismo, altre ancora dall'orfismo o dal cristianesimo o dall'islamismo. Quel

sistema implicava dunque conoscenze vastissime ed un grande lavoro di semplificazione, di adattamento e di sintesi. Ma la caratteristica che mi sembrò più inusuale di quel lavoro fu il suo aspetto ludico, la sua profondità unita alla leggerezza, al gioco, al divertimento. Capii che finalmente era disponibile un'alternativa sia alla freddezza disumana della psicologia accademica che alla tetraggine angosciata della psicanalisi. Imparai qualcosa di nuovo su di me, sui miei condizionamenti culturali e sociali, sulle radici della mia violenza e della mia sofferenza, sulle mie paure e sulle mie speranze ma soprattutto si spalancò davanti al me quel grande vuoto che sempre avevo portato dentro, quel grande vuoto che Silo aveva chiamato "il non-senso della vita".

L'anno seguente, il 1974, erano in programma lavori più avanzati da svolgersi a Cordoba in Argentina, a cui avrebbero partecipato rappresentanti dei vari gruppi siloisti che, proprio come in Italia, si erano formati in vari altri paesi d'Europa, dell'America Latina, dell'Asia e negli Stati Uniti. Con il consenso del mio gruppo, decisi di partire: così avrei conosciuto di persona il paese in cui era sorto il Movimento e forse lo stesso fondatore. Giunto a Buenos Aires presi direttamente un bus per Cordoba e da lì un taxi per il luogo dell'incontro, una villa fuori città. Dall'ingresso del giardino vidi degli uomini in lontananza, accanto alla casa. Gridai: –Es aquí el encuentro del Movimiento?– Sì, señor, venga, señor! Mi risposero. Ero felice, ero arrivato dove avevo sognato di arrivare, in una sorta di paradiso del Movimento! La realtà fu superiore alle aspettative. Davanti a me c'erano dei soldati con il mitra puntato contro un gruppo di persone sdraiate a terra a faccia ingiù e le mani dietro la nuca. Erano i miei compagni del Movimento. Io feci la stessa fine. Quindi ci portarono in una prigione a Cordoba dove ci tennero tre giorni quasi senza cibo e al freddo. Non fu formulata nessuna accusa specifica. Eravamo membri del Movimento e questo bastava. Non mi ci volle molto a capire che il paese di origine del Movimento, così come gran parte dell'America Latina, era caduto preda di una banda di sadici e di assassini, e che il Movimento, nonostante portasse avanti solo attività non violente, vi era perseguitato in tutti i modi. Di lì a poco Silo stesso fu incarcerato a Buenos Aires dopo aver tentato di tenere un discorso pubblico.

Rimesso in libertà, dopo aver terminato i lavori per cui ero venuto, partii per Mendoza per incontrare Silo che, secondo quanto mi era stato detto, aveva espresso il desiderio di conoscere i rappresentanti italiani. Lo incontrai per la prima volta in un bar, dove ci aveva dato appuntamento. Era seduto al bancone e parlava con alcune persone. Mi sedetti ad un tavolino in attesa che si liberasse e cominciai a studiarlo. Era vestito con un completo marroncino, portava una cravatta a piccoli disegni geometrici e un paio di scarpe di vernice. L'aspetto era quanto di più borghese si potesse immaginare. Ma come era possibile? Un rivoluzionario, un maestro con la cravatta! Era tutto sbagliato! Io mi aspettavo una sorta di ibrido tra Che Guevara, un guru indiano e un guaritore messicano. Volevo qualcosa di inusuale, di straordinario, qualcosa di colorato, di esotico. Ed invece avevo davanti un uomo normale, vestito da borghese, con la cravatta. Cercai di consolarmi dicendomi che anche Magritte, forse il più visionario degli artisti moderni, si era sempre vestito così, di grigio o di marrone, e aveva trascorso quasi tutta la vita sempre con la stessa donna in un quartiere piccolo borghese di una città piovosa. Ma la mia disillusione era cocente. A quel punto Silo si voltò e mi guardò con un sorriso da burla, come se avesse percepito ciò che stavo pensando.

Parlammo a lungo, anche nei giorni seguenti. Io gli chiedevo informazioni sulle radici del suo pensiero e lui mi presentò qualcosa di assolutamente nuovo, almeno nel panorama culturale dell'Occidente, e cioè i lineamenti di una *teoria globale della coscienza umana*. Si trattava, beninteso, di una teoria *aperta* e non di un sistema chiuso nel senso ottocentesco del termine. Chi fosse stato minimamente informato sulla situazione contemporanea della psicologia, sul suo balbettare incoerente, sulla sua ricerca frustrata di un fondamento su cui ancorare la massa caotica dei dati e dei procedimenti, sapeva bene che la proposizione di una teoria globale della coscienza umana costituiva qualcosa di estremamente ardito. Se poi fosse risultata coerente, esaustiva ed efficace, tale teoria avrebbe costituito un avanzamento scientifico enorme, paragonabile forse all'introduzione del metodo sperimentale nelle scienze fisiche.

Mi resi conto che nella teoria che Silo proponeva (e che avrebbe esposto compiutamente nelle lezioni tenute l'anno successivo a Corfù) trovava posto un'enorme massa di dati, di esperienze, di

procedimenti: vi trovavano posto le evidenze della psicologia sperimentale, del behaviorismo e della *Gestalt* e quelle della psicologia del profondo; fenomeni estremamente controversi come la sensazione, la percezione, il sonno, il sogno, l'ipnosi, gli stati alterati di coscienza, ecc. vi ricevevano una spiegazione coerente ed elegante. Ma soprattutto mi colpì la *teoria delle immagini* che era totalmente originale e portava a compimento certe intuizioni di Sartre e dell'ultimo Jung, quello di *Psicologia e alchimia*. La *teoria delle immagini* di Silo era, in effetti, l'anello di congiunzione tra le spiegazioni di tipo fisiologico e quelle di tipo psicologico, e l'*immagine*, così come egli la intendeva, costituiva il legame tra gli aspetti somatici e quelli comportamentali. Agire sulle immagini mentali significava allora intervenire sul comportamento umano individuale e collettivo... Davanti ai miei occhi si apriva un orizzonte vastissimo di ricerche e di esperienze.

Fu così che cominciai a pensare che Silo fosse un uomo speciale. Arrivai presto a dirmi che per lui valeva quanto Alcibiade aveva detto del suo maestro Socrate nell'encomio che Platone ci riporta in uno dei suoi dialoghi più belli, il *Simposio*. Come Socrate nascondeva dietro l'aspetto satiresco una grande bellezza interiore, così Silo dietro l'aspetto non appariscente e borghese celava un'audacia intellettuale ed una spinta rivoluzionaria che non avevo trovato in nessuno dei leader politici o dei guru alla moda che avevo conosciuto. Debbo anche aggiungere che con il tempo mi si fece chiaro che l'aspetto esteriore e lo stile di vita di Silo costituivano una scelta strategica: si trattava da un lato di una *mimesi* che lo proteggeva rendendolo poco visibile in una società un po' provinciale e conservatrice e dall'altro un avvicinamento a quell'uomo comune, a quell'uomo medio a cui il suo messaggio era diretto.

Ma i contributi originali di Silo non si sono limitati al solo campo della psicologia. Con il passare degli anni, Silo ha prodotto lavori di frontiera nei domini della storiografia, della sociologia, della politica e della religione, che hanno toccato pressoché tutti gli aspetti fondamentali del comportamento umano. Attraverso queste opere, Silo è andato delineando una nuova concezione dell'essere umano ed un progetto politico universale, una nuova Utopia per il mondo globalizzato nel quale ormai viviamo e del quale, con preveggenza non comune, aveva previsto l'apparizione.

Non farò qui un'analisi dettagliata delle opere di Silo ma mi limiterò a considerare gli aspetti più profondamente innovativi che ne caratterizzano alcune.

Nel saggio dal titolo *Discussioni storiologiche*, dedicato ad una analisi dei problemi irrisolti nel campo della filosofia della storia, Silo riprende il filo del discorso iniziato da Heidegger sull'impossibilità di svolgere una qualunque narrazione storica senza aver chiarito previamente che cosa si debba intendere per *temporalità*, senza aver chiarito (per dirla in parole meno precise ma più semplici) quale sia il funzionamento temporale della coscienza umana e in che modo tale funzionamento si rapporti con il tempo esterno, cioè con il mondo, con i fatti esterni alla coscienza. Seguendo Heidegger e il maestro di questi, Husserl, Silo riconosce nella temporalità intrinseca della coscienza umana, nel prevalere in essa del futuro, nella tensione costante della coscienza a futurizzare, a progettare, la radice della dinamica storica; ma riprendendo un'intuizione di Ortega y Gasset, Silo vede nelle diverse generazioni, a cui corrispondono differenti tempi mentali e differenti paesaggi culturali, i soggetti che incarnano tale dinamica e la rendono possibile attraverso la loro dialettica. Anche nella storia prevale il futuro, il progetto che si scontra con la realtà esistente, e così fare storia significa anche e soprattutto fare storia del futuro, cioè dei progetti umani che tentano di trasformare il presente. Già questo approccio, che supera il famoso dibattito degli anni sessanta tra Sartre e gli *strutturalisti* sul significato e l'intelligibilità della storia umana, darebbe a Silo un posto di tutto rispetto nel panorama attuale, peraltro non molto brillante, della filosofia della storia.

Un altro contributo estremamente originale e fecondo di Silo alle scienze storiche – un contributo che è nello stesso tempo un progetto culturale e politico – è la nuova interpretazione che egli dà del concetto di *umanesimo*. Nell'accezione storica comune, per umanesimo si intende un fenomeno culturale proprio dell'Occidente e legato ad un periodo storico e ad un luogo geografico preciso: l'Italia prima e quindi l'intera Europa occidentale nell'epoca del Rinascimento. L'umanesimo pone l'uomo e la sua dignità al centro di tutto, lo considera il valore supremo contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano. Ma per Silo, l'umanesimo non è solo un fatto

europeo, occidentale: l'umanesimo è presente, in alcuni precisi momenti storici, in tutte le grandi civiltà umane. Certo, era chiamato in modo diverso perché diverso era il contesto culturale nel quale si esprimeva, ma esso risulta sempre riconoscibile grazie ad alcuni indicatori fondamentali, quali l'importanza e la centralità data all'uomo, alla sua dignità e libertà, alla ricerca della pace e al ripudio della violenza, all'uguaglianza tra tutti gli esseri umani, al rispetto delle diverse credenze e costumi, allo sviluppo della scienza. Proprio perché presente in tutte le culture nei loro momenti più alti, per Silo l'umanesimo, anzi un *Nuovo Umanesimo Universale* di cui egli si fa promotore, può dare una risposta allo scontro tra culture che si sta producendo in un mondo forzatamente unificato dai mezzi di comunicazione di massa, ma profondamente diviso per quanto riguarda le credenze religiose, i valori e gli stili di vita; un mondo in cui riappare lo spettro del fondamentalismo e della guerra religiosa.

In questo mondo che ha smarrito il senso del futuro, il senso del progetto, che guarda con angoscia all'aprirsi del nuovo millennio, Silo propone la Grande Utopia per il Duemila: la creazione della *Nazione Umana Universale* che includa tutti i popoli del pianeta su una base di parità ma senza distruggerne le specificità culturali; ed insieme a questo, l'*Umanizzazione della Terra*, cioè la scomparsa progressiva del dolore fisico e della sofferenza mentale grazie all'avanzamento della scienza, ad una società più giusta ed egualitaria che elimini ogni forma di violenza e di discriminazione, e ad un riacquistato *sensu della vita*. Con questo progetto rivolto a tutta l'umanità, Silo si colloca tra i grandi utopisti moderni, quali Giordano Bruno, Tommaso Moro, Campanella, Owen, Fourier, e lo stesso Marx. Qui *utopia*, che significa luogo che non esiste, costituisce un'immagine, un progetto che guida e organizza il presente e lo trascina verso il futuro. È un progetto lanciato alle nuove generazioni e che dovrà trovare qui, in America Latina dove è sorto, uno dei suoi centri propulsori.

Dicevo che con le sue opere Silo è andato costruendo una nuova immagine dell'essere umano in opposizione a quella attualmente dominante. Ed è lo stesso compito che svolsero i primi umanisti del Rinascimento italiano, come Pico della Mirandola: contro il Cristianesimo medievale che collocava l'essere umano nella dimensione del peccato e del dolore, che lo concepiva come un essere che non può nulla e che solo può aspirare al perdono di un Dio lontano, i primi umanisti opposero l'immagine di un essere cosciente della propria dignità e libertà, che ha fiducia nelle sue capacità di trasformare il mondo e di costruire il proprio destino. L'immagine moderna dell'essere umano, quella proposta dal razionalismo scientifico e in cui quasi tutti in Occidente più o meno crediamo, è solo apparentemente più positiva e degna di quella proposta dal Cristianesimo medievale. Il dio cristiano è stato ora sostituito da un dio ben più oscuro ed enigmatico: il Caso. L'essere umano è ridotto alla sola dimensione zoologica, è una scimmia senza peli che è andata evolvendo per milioni d'anni per la pressione dell'ambiente e per mutazioni casuali. Anzi è una macchina biologica, cioè una cosa, determinata dalla sua organizzazione chimica –il patrimonio genetico– e dagli stimoli dell'ambiente circostante. In questa dimensione –la dimensione della cosa– non c'è posto per la libertà e la scelta, per la costruzione intenzionale di un futuro, e la vita perde senso, significato, trasformandosi in un'assurda corsa verso la morte.

Per Silo, l'essere umano non può essere ridotto a semplice realtà biologica ma è un essere storico e sociale, la cui dimensione più propria è quella della libertà. Per lui, la coscienza umana non è un riflesso passivo del mondo naturale ma attività intenzionale, attività incessante di interpretazione e di ricostruzione del mondo naturale e sociale. L'essere umano benché partecipi del mondo naturale in quanto ha un corpo, non ha una natura, un'essenza definita come tutti gli altri esseri naturali: non è solo passato, cioè qualcosa di dato, di costruito, di finito, ma è futuro, cioè un progetto di trasformazione della natura, della società e di se stesso. Contro tutti i determinismi, contro tutti i dogmi che gelano e bloccano lo sviluppo dell'umanità, Silo rivitalizza quella linea filosofica che, attraverso l'idea centrale di libertà umana, lega in Occidente Pico della Mirandola a Sartre e la trasforma in progetto politico, il Movimento Umanista.

Si potrebbe credere, a questo punto, che la dimensione religiosa sia estranea al pensiero di Silo. Ma è vero il contrario: la ricerca del senso della vita, della trascendenza contro l'assurdo della

morte, vi hanno un posto centrale. Ma come il Buddha, Silo non chiede a nessuno di credere per fede alle sue idee sul divino né intende proporre una nuova religione con i suoi riti ed i suoi dogmi: propone delle vie, delle esperienze per provare di persona la bontà e l'utilità di ciò che dice. A mio parere, le Discipline trasformative, quali la *Meditazione Trascendentale*, di cui Silo ha tracciato i lineamenti, e che sono appunto delle vie sperimentali per avvicinarsi ad un diverso livello di coscienza, costituiscono la parte più straordinaria e profonda di tutta la sua opera. Sempre a questa tematica si riferiscono due dei suoi scritti più belli: il primo, *La morte*, una lezione tenuta alle Canarie nel 1976, analizza –secondo un incalzante processo razionale che in Occidente ha il solo precedente in Epicuro– la radice illusoria della paura della morte. L'altro, *Il senso della vita*, un discorso pronunciato a Città del Messico nel 1980, descrive dettagliatamente le possibili posizioni che si possono assumere nei confronti del senso della vita e della trascendenza. In quel discorso, Silo –pur dichiarando la sua indefettibile fede nel fatto che la morte non costituisce il termine dell'esistenza ma è solo un passo verso la trascendenza immortale– proclama per tutti la libertà di credere o di non credere in Dio e nell'immortalità.

È per tutto quello che ho detto fin qui che considero Silo un uomo del tutto speciale, anzi unico. Mi spingo addirittura a dire che in una cultura come quella latinoamericana che ha prodotto grandi rivoluzionari, grandi scrittori, grandi artisti, Silo è l'unico pensatore di dimensione mondiale.

A questo punto qualcuno si chiederà dentro di sé: ma che uomo è Silo nella dimensione privata, che carattere ha? È ben noto che uomini che sono stati grandi nei loro campi e che magari hanno cambiato il mondo, sono stati assai meno grandi nella sfera degli affetti, dell'amicizia, in generale dei rapporti umani. Si suole dire che neppure Napoleone era abbastanza grande per il suo cameriere il quale ne conosceva le debolezze, i tic, i lati oscuri che solo emergono da una lunga familiarità. Allora, com'è Silo da vicino per te che ne sei stato discepolo, collaboratore e amico per così lungo tempo?

Debbo dire che uno degli aspetti che più ho apprezzato del carattere di Silo è stato il suo senso dell'umore, la sua capacità di catturare il lato comico o grottesco delle situazioni e delle persone. Una qualità questa che spiazzava quanti gli si avvicinavano credendo che un grande pensatore debba essere una persona accigliata, distante e noiosa. Silo è capace di scherzare e di ridere come un bambino, di meravigliarsi continuamente della grande commedia umana. Ma la sua non è una risata distante, di superiorità rispetto alle infinite sciocchezze di cui la vita di tutti gli uomini, grandi e piccoli, è intessuta. La sua risata è l'altra faccia della pazienza e della compassione con cui guarda alla miseria e alla grandezza della condizione umana. Perché, a mio parere, Silo è soprattutto un uomo buono. La bontà è per me la sua qualità più grande. Che dire di più?

Soltanto questo. Ultimamente, nonostante una conoscenza di così lunga data, mi è sorta con sempre maggiore forza la domanda: ma chi è veramente Silo? Allora, per trovare una risposta, ho seguito il consiglio che lui stesso mi aveva dato in altre occasioni, quando cercavo risposta a delle domande importanti sulla mia vita. Ho lanciato la domanda nel luogo più profondo della mia coscienza ed ho atteso la risposta. Che è stata questa: Silo è una guida, è un iniziato, e possiede una chiave per aprire la porta del mondo dello spirito.

CHE COS'È IL NUOVO UMANESIMO?

*Presentazione dell'edizione francese di "Interpretazioni dell'Umanesimo"
Amphithéâtre Descartes, La Sorbona
Parigi, 29 Maggio 1999*

Ringrazio gli amici del Movimento Umanista francese per aver organizzato questa conferenza, le Editions Références che hanno pubblicato il mio libro e tutti voi che siete qui. Un ringraziamento va anche alle autorità accademiche della Sorbona per avermi concesso di presentare le idee fondamentali del Nuovo Umanesimo in questo Amphithéâtre Descartes che costituisce uno dei luoghi simbolici della cultura europea.

In questa stessa sala, il 23 ed il 25 febbraio 1929, Edmund Husserl tenne due conferenze dal titolo *Einleitung in die transzendente Phaenomenologie* (Introduzione alla fenomenologia trascendentale) per spiegare al pubblico francese il senso e l'essenza della propria filosofia. Come è noto, tali conferenze, riviste ed ampliate dall'autore, furono pubblicate nel 1931 con il titolo di *Meditazioni Cartesiane*. In quell'opera, Husserl approfondisce i temi della soggettività trascendentale e del rapporto di questa con il mondo e con le altre soggettività, riannodando il filo del discorso iniziato tre secoli prima da Descartes con le sue *Meditationes de prima philosophia*.

Mi sono permesso di ricordare questo evento perché, come apparirà chiaro nel seguito della mia esposizione, il pensiero del Nuovo Umanesimo è debitore della fenomenologia husserliana non solo di molte idee ma soprattutto del metodo d'indagine filosofico. Anzi, si potrebbe dire che, sotto certi aspetti, il pensiero del Nuovo Umanesimo costituisca un'applicazione della ricerca fenomenologica al campo della psicologia e della sociologia, oggi ancora dominate da un complesso di idee ottocentesche di derivazione naturalistica.

Ma veniamo ai contenuti di questa conferenza. Innanzitutto cercherò di illustrare gli aspetti più salienti di *Interpretazioni dell'Umanesimo*, insieme alle motivazioni che mi hanno spinto a scriverlo e ad alcune conclusioni a cui sono giunto al termine della mia indagine storico-filosofica. Tale esposizione ci servirà da premessa per entrare nel vivo di questa conferenza, che cercherà di rispondere alle seguenti domande: che cos'è il Nuovo Umanesimo e qual è il senso della sua apparizione nell'arena filosofica e politica; quali sono le sue concezioni fondamentali riguardo all'essere umano e alla società; quali sono le sue risposte alla situazione di crisi generalizzata in cui ci tocca vivere e quali le sue proposte per la costruzione della civiltà globale del nuovo millennio. Userò un linguaggio il più possibile semplice, nonostante sia cosciente che questa scelta andrà necessariamente a scapito della precisione delle idee che cercherò di esporre, cosa di cui mi scuso in anticipo.

Per prima cosa possiamo domandarci: perché parlare di umanesimo oggi? Che senso ha occuparci di questo tema? Per rispondere dobbiamo innanzitutto chiarire qual è il significato della parola nel linguaggio attuale. Se ci riflettiamo un po', giungiamo alla conclusione che il termine *umanesimo* al giorno d'oggi indica un generico atteggiamento di preoccupazione per la vita umana, assillata dai tanti problemi posti dall'organizzazione sociale, dallo sviluppo incontrollato della tecnologia, dalla mancanza di "senso". Con un significato così vago e indistinto, il termine si presta ad essere inteso nei modi più diversi e contraddittori. Per parlare correttamente di umanesimo è perciò necessario ricostruire in modo preciso le molteplici interpretazioni che la parola ha storicamente assunto –o perlomeno le più importanti– e rendere conto del perché si sia giunti all'attuale indeterminatezza del suo significato.

Ma perché lanciarsi in quest'indagine che dovrebbe essere lasciata agli specialisti di storia della filosofia o della cultura? Che rilevanza può essa avere per noi uomini comuni? A ben guardare, però, ogni interpretazione dell'umanesimo ci parla, esplicitamente o no, di qualcosa che

necessariamente ci interessa tutti in quanto esseri umani. Ogni interpretazione dell'umanesimo, infatti, è anche un'interpretazione dell'essenza umana, è anche la costruzione di una concezione dell'uomo, è anche un discorso su *chi* o *che cosa* siano gli esseri umani. In breve, studiare le diverse interpretazioni dell'umanesimo nella cultura europea, dalla fine del Medioevo ad oggi, ha significato studiare le diverse immagini che l'uomo europeo ha costruito di sé negli ultimi seicento anni.

È stato come collocarsi in una galleria di specchi che rimandavano un'immagine sempre nuova di un unico oggetto: l'uomo. Ma l'esperienza era più complessa perché quell'immagine proteiforme, mercuriale, coinvolgeva nella sua mobilità anche il paesaggio in cui era inserita. Infatti l'essere umano sempre vive in un mondo naturale la cui immagine è necessariamente legata, anzi è correlativa a quella che egli costruisce di sé. È come se i tratti, i toni, i caratteri che egli ritrova in sé si estendessero alla natura e la modellassero. Inoltre, l'apparizione di una nuova immagine sempre mostrava la fine di un periodo storico e lo slancio verso la costruzione di una cultura nuova. Viceversa, la crisi di un'immagine stabilita poteva essere presa come uno degli indicatori più fedeli della crisi della cultura cui essa apparteneva. Per un tempo la vecchia e la nuova concezione lottavano per la supremazia e il loro scontro poteva uscire dai circoli filosofici fino a raggiungere le piazze.

Niente illustra quanto detto ora meglio della crisi del mondo medievale e dell'apparizione, in Italia, del primo umanesimo europeo, quello rinascimentale. I primi filosofi dell'umanesimo, come Manetti, Valla, Alberti, Pico della Mirandola, dirigono i propri sforzi tanto verso la demolizione della concezione dell'uomo e del mondo propria della cristianità medievale quanto verso la costruzione di un'immagine nuova. Al mondo medievale appartiene l'idea che l'essenza umana sia fundamentalmente malvagia, degradata dal peccato originale, che il mondo di quaggiù sia una valle di lacrime da cui è desiderabile solo fuggire, che l'uomo non può nulla di per sé e che può solo sperare nella grazia e nel perdono di un dio lontano, i cui disegni restano imperscrutabili. A questa concezione, i primi umanisti contrappongono l'idea che l'uomo sia un essere degno e libero, anzi che sia "un grande miracolo", un *infinito* che è al centro dell'Universo e ne riflette in sé tutte le proprietà; e l'Universo non è la trappola che imprigiona le anime nel peccato o semplice materia inanimata, ma un essere vivo e bello che come l'uomo vibra e sente. L'Universo è un macro-antropo e l'uomo che ne è la sintesi –cioè un microcosmo– è la *chiave* che permette di comprenderlo. Ma l'idea forse più radicale che l'umanesimo rinascimentale ci ha trasmesso e che giunge fino a questo secolo (la ritroviamo in Heidegger e in Sartre) è che l'essere umano non abbia una "natura", un'essenza fissa, determinata una volta per tutte, così come succede per gli animali, le piante, i minerali, cioè per tutti gli altri enti naturali. L'essere umano si caratterizza per l'assenza di condizioni, è un essere libero che si autocostruisce, che è ciò che ha fatto di sé. Egli si colloca nel punto medio della scala dell'essere e può, con le sue azioni, abbassarsi al livello dell'animale o della pianta, o ascendere verso un più alto livello di coscienza, quello dell'uomo superiore, del Sapiente. È questa l'idea centrale che appare nel *Discorso sulla dignità dell'uomo* di Pico della Mirandola che costituisce un vero e proprio "Manifesto" dell'umanesimo rinascimentale.

Ma la spinta di questo umanesimo si esaurisce già nella prima metà del secolo XVII e l'immagine dell'uomo come centro e metafora del mondo, che la pittura dell'epoca ci ha trasmesso in innumerevoli versioni, si dissolve. Con l'Età della Ragione e poi con l'Illuminismo inizia la creazione dell'immagine propriamente moderna che apparirà in tutta la sua nitidezza nel secolo XIX. Si tratta di un'immagine doppia, ibrida, di una sorta di *monstrum*, nell'accezione originale della parola latina, che indica un essere dalle parti sproporzionate e derivanti da specie differenti. Infatti, da un lato, l'uomo perde la sua centralità e specificità nel mondo e tende a trasformarsi in un fenomeno puramente naturale: la sua essenza viene pensata nella dimensione zoologica, o in quella puramente fisica, diventando espressione di un arrangiamento peculiare di certe strutture materiali, soggette alle leggi inflessibili e cieche del determinismo fisico. Dall'altro, per una strana torsione del pensiero, questo essere si trova inserito in una corrente ascendente di evoluzione e di progresso ed è portatore di una carica di libertà e razionalità con la quale deve trasformare la natura e la

società riordinandole a sua immagine. Specularmente, la natura, che nel Rinascimento era come attraversata da una rete sottile di forze psichiche, si spoglia della sua anima, l'*anima mundi* e si trasforma nel regno della quantità, in pura materia che da un lato deve essere lavorata e trasformata, mentre dall'altro evolve, per una misteriosa dinamica interna, verso forme sempre più perfette.

Questa immagine doppia dell'essere umano –per metà una figura prometeica che porta la luce del progresso, per l'altra metà una sorta di robot, di macchina biologica– attraversa gran parte dell'Ottocento europeo. Già nel pensiero di Feuerbach, che l'autore stesso definisce un umanesimo, se ne possono osservare alcuni tratti. Per Feuerbach l'uomo è un essere puramente naturale, materiale, il cui solo orizzonte è quello della vita terrena. Ma per progredire su questa terra, l'umanità deve liberarsi delle superstizioni religiose e riappropriarsi di tutti quegli attributi di perfezione che ingenuamente ha trasferito, alienandosi, alla divinità e che in realtà appartengono all'essenza umana. In Comte, l'immagine si fa più nitida. Per Comte, la Scienza deve prendere il posto occupato dalla religione, e l'utilizzo del metodo scientifico deve essere esteso dal campo della natura a quello della società. Avendo chiarificato in questo modo le leggi che sottendono alla politica, all'economia e alla morale, ancora soggette alla superstizione e ai pregiudizi, l'umanità potrà passare allo stadio "positivo" della sua evoluzione, in cui l'organizzazione sociale sarà basata sulla ragione scientifica. A quel punto sparirà la fede in un dio e sorgerà la "Religione dell'Umanità" dove l'idea di divinità è sostituita appunto da quella di umanità.

È secondo queste vie che nell'Ottocento si produce quel fenomeno singolare che Foucault ha chiamato la "teologizzazione" dell'uomo e che trova la sua radice nella perdita progressiva della fede nel dio cristiano. Con la *morte di dio* e con l'avanzare della fede nella ragione e nella Scienza, l'uomo moderno finisce per trasferire a sé le caratteristiche della divinità che scompare. Questo trasferimento non riguarda l'individuo singolo, la cui problematica viene normalmente ignorata dal pensiero dell'epoca, ma la totalità del genere umano. Nasce così il grande mito escatologico del Progresso dell'Umanità secondo cui, attraverso la conoscenza scientifica di sé, cioè attraverso la biologia, la fisiologia e le nascenti scienze umane (la psicologia, la sociologia, l'antropologia, ecc.), l'uomo sarebbe riuscito a liberarsi delle sue determinazioni e delle sue alienazioni e a diventare finalmente libero e autonomo, signore di sé. Ma, come ha osservato ancora Foucault, dopo aver ucciso dio, l'uomo deve rendere conto della propria finitezza e spiegare come possa essere nello stesso tempo soggetto della conoscenza e oggetto del conoscere, come possa in quanto individuo limitato e condizionato costruire empiricamente, pezzo dopo pezzo, le scienze della propria vita e contemporaneamente possedere, fin dall'inizio e in sé stesso, quel fondamento del sapere che solo può legittimare la ricerca su di sé.

Questa sorta di umanesimo naturalistico trova, nella prima parte del nostro secolo, una nuova formulazione con lo *Humanist Manifesto*, ispirato alle idee di Dewey. Si tratta di un testo straordinariamente ottimista sui destini dell'umanità che viene pubblicato nel 1933, cioè negli anni dell'ascesa del nazismo. C'è anche da dire che l'immagine dell'uomo su cui questo umanesimo si fonda, nonostante sia doppia, circolare, intimamente contraddittoria, è andata avvicinandosi sempre più, nella coscienza dell'Occidente, al livello pre-dialogico, cioè al quel substrato formato dalle verità sociali inconse, quelle verità su cui, all'interno di una cultura, si è d'accordo a priori e che mai si mettono in discussione, proprio come non si mette in discussione che la terra sia rotonda. Solo una tragedia collettiva delle dimensioni della seconda guerra mondiale ha potuto produrre uno scuotimento tale da riportare alla luce quello strato quasi sepolto ed esporlo alla discussione e alla critica. È infatti negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale che si riaccende il dibattito filosofico su come debba essere pensata l'essenza umana e sul significato dell'umanesimo. Il dibattito inizia in Francia ma ben presto si estende a gran parte d'Europa.

Nel 1946, Sartre pubblica il saggio *L'esistenzialismo è un umanesimo* in cui si sforza di riformulare la propria filosofia come una dottrina umanistica che vede nell'uomo e nella sua libertà il valore supremo e che allo stesso tempo invita all'impegno militante nella società e alla lotta contro ogni forma di oppressione e alienazione. Una dottrina così strutturata doveva servire da base alla costruzione di una nuova forza politica, all'apertura di una "terza via" tra il partito cattolico e

quello comunista i quali, a loro volta, si richiamavano a dottrine umanistiche. Ecco allora che nella Francia post-bellica si assiste allo scontro tra tre diverse formulazioni dell'umanesimo, a tre diverse concezioni dell'essenza umana. Ma questo scontro non rimane circoscritto ai soli circoli filosofici: attraverso i partiti politici che si ispirano alle tre dottrine in lotta, esso arriva nelle piazze, e per un breve periodo coinvolge e appassiona ampi strati della società, come era avvenuto in Italia all'epoca del Rinascimento.

Per Sartre, l'essere umano non ha un'essenza determinata, fissa. L'essere umano è fondamentalmente un'esistenza lanciata nel mondo che si costruisce attraverso la scelta. La caratteristica fondamentale che lo fa "umano", cioè diverso da tutti gli altri enti naturali, sta proprio nella libertà di scegliere e di scegliersi, di progettarsi, di farsi. Pertanto, l'uomo cessa di essere "umano" quando rifiuta questa libertà e adotta la condotta che Sartre chiama di "malafede", cioè ripiega sui comportamenti accettati e codificati, sulla routine dei ruoli e delle gerarchie sociali.

Nell'umanesimo cristiano, così come lo formulò il suo creatore, Maritain, nella prima parte di questo secolo, l'essenza umana si definisce solo in rapporto a Dio: l'uomo è "umano" perché è figlio di Dio, perché è immerso nella storia cristiana della salvezza. Pertanto, l'uomo cessa di essere veramente "umano" quando rifiuta la paternità divina e l'obbedienza alla legge che Dio, nel suo amore, gli ha imposto.

Per Marx, l'uomo da un lato è un essere naturale così come lo intendeva Feuerbach, dall'altro possiede una specificità che lo rende "umano". Si tratta della "sociabilità", cioè della tendenza a formare una società. Anzi, per Marx, l'essenza umana non risiede nel singolo individuo ma nella collettività sociale, proprio come l'essenza dell'ape o della formica non sta nel singolo animale ma nell'alveare o nel formicaio. È nella società che l'uomo, grazie al suo lavoro fianco a fianco con gli altri uomini, assicura la soddisfazione dei propri bisogni naturali e trasforma la natura in qualcosa di sempre più vicino a sé, in qualcosa di sempre più umano. E l'uomo cessa di essere "umano" quando la sua sociabilità naturale viene negata, come nella società capitalista dove il frutto del suo lavoro gli viene sottratto ed è appropriato da una minoranza.

Nel 1947 in questo dibattito interviene Heidegger, sollecitato da un filosofo francese che gli chiede come ridare significato alla parola "umanesimo" che nella contesa fra tanti pretendenti era diventata un termine vuoto. In un testo famoso, la *Lettera sull'umanesimo*, Heidegger analizza le diverse concezioni dell'essenza umana formulate dai diversi umanismi, antichi e moderni, e in tutte ritrova un presupposto tacito comune, che però non viene mai sottoposto ad indagine o a critica. Tale presupposto, che tutti gli umanismi implicitamente accettano, è che l'essere umano risponda all'antica definizione di Aristotele e cioè che sia un "animale razionale". In particolare nessuno dubita della prima parte della definizione, dell'*animale*, mentre il *razionale* diventa a seconda delle diverse filosofie, l'intelletto, l'anima, lo spirito, la persona, ecc. Certo, dice Heidegger, in questo modo si afferma qualcosa di vero dell'essere umano, ma la sua essenza viene pensata in modo troppo angusto. L'essenza umana viene pensata a partire dall'*animalitas* e non dall'*humanitas*, per cui l'uomo viene ridotto ad un ente naturale, ad un fenomeno zoologico e finalmente ad una cosa. In questo modo si dimentica il punto fondamentale, e cioè che l'essere umano non è un "che cosa", un ente qualsiasi, ma un "chi" che si pone la domanda sull'essenza degli enti e sulla sua propria essenza. L'aver ridotto implicitamente l'essere umano ad un ente qualsiasi, ad una cosa, ha determinato l'impoverimento degli umanismi tradizionali e il loro fallimento storico. In questa riduzione a cosa sta anche la radice del nichilismo e dell'immensa distruttività dell'attuale società tecnologica. Per Heidegger, l'essenza umana va pensata a partire da una collocazione totalmente diversa: l'essere umano è infinitamente più vicino al divino di quanto non lo sia agli altri enti naturali, per esempio agli animali, dai quali lo separa un abisso incolmabile. Heidegger non ci dice in che modo una nuova esperienza dell'essenza umana possa essere fatta. La realizzazione di tale esperienza non è nelle mani degli uomini, i quali possono solo prepararsi, nel silenzio, a ciò che egli chiama "la nuova rivelazione dell'essere".

Con l'intervento di Heidegger si chiude l'ultimo grande dibattito sull'umanesimo. Oggi, la perdita della fede nel "progresso", che marca la fine della *modernità* e l'ingresso nell'epoca

postmoderna, ha spogliato l'immagine ottocentesca della brillante aureola che la circondava: oggi, dell'essere umano resta solo l'immagine della "macchina biologica", cioè di una "cosa" determinata dalla sua conformazione chimica –il patrimonio genetico– e dagli stimoli che le arrivano dall'ambiente. È un'immagine in cui tutti, con diverse sfumature, crediamo. Intanto, al dio cristiano è stato sostituito un dio ben più misterioso ed enigmatico: il Caso, che attraverso vie per definizione imprevedibili, determina i mutamenti della materia e di quel suo arrangiamento particolare che è la vita, e li consegna alla ferrea necessità delle leggi fisiche. In questa dimensione, non c'è alcuno spazio per la libertà e la scelta, né c'è alcuna possibilità di fondare un sistema di valori. Così la vita umana, come il mondo tutto, perde significato, e si trasforma in una quotidianità banale e opaca, in un'assurda corsa verso la morte. Non mi sembra il caso di calcare la mano su questi aspetti negativi dell'attuale situazione culturale perché tanti pensatori e artisti contemporanei li hanno già descritti con grande profondità e accuratezza. Mi interessa solo far risaltare che tale situazione, se non verranno introdotti dei correttivi, prelude necessariamente ad una nuova "marea montante del nichilismo", per usare una frase di Nietzsche, forse ancora più distruttiva di quella che ha trovato espressione nei totalitarismi di questo secolo.

È in tale vuoto che nascono il Nuovo Umanesimo e il Movimento Umanista che del primo incarna gli ideali. Chiarisco subito che il Nuovo Umanesimo si definisce e si presenta come un sistema di idee, come un'ideologia. Questo suonerà forse un po' *retrò* in epoca postmoderna dove ogni forma strutturata di idee viene ridotta al livello di "narrazione", al livello di mito individuale o di gruppo che nasconde una volontà di potere. Noi non siamo così ingenui da credere che le nostre idee siano "scientifiche" e che rappresentino la realtà "oggettiva", come si diceva nel secolo scorso. Noi ci collochiamo nella tradizione fenomenologica, per cui non parliamo di "oggettività" ma di interpretazione, di progetto. Il Nuovo Umanesimo è un'interpretazione generale della situazione dell'attuale mondo globalizzato ed un insieme strutturato di proposte per uscire dalla crisi in cui si dibatte la nostra civiltà. È un progetto, un'Utopia per il nuovo millennio, che può essere accettato o respinto ma che rivendica per sé per lo meno la stessa dignità riservata alle mille proposte parziali che la frenesia pragmatica di quest'epoca ci presenta tutti i giorni.

Il Movimento Umanista sorge trent'anni fa ad opera di un pensatore latino-americano, Mario Rodriguez Cobos, che firma le sue opere con lo pseudonimo di Silo. L'atto di nascita è un discorso che Silo tiene il 4 maggio 1969 in una località sperduta delle Ande argentine al quale assistono circa cinquecento persone provenienti da diversi paesi del continente sudamericano. Il discorso aveva per titolo *La guarigione della sofferenza* e trattava il tema del senso della vita, della sofferenza mentale e della violenza, e delle vie per superarle. In questi trent'anni il Movimento Umanista si è espanso fino a radicarsi in circa cinquanta paesi dei cinque continenti ed è andato elaborando una nuova immagine dell'essere umano in contrapposizione a quella attualmente dominante, ed una nuova idea di umanesimo in consonanza con il mondo globalizzato nel quale viviamo.

La ricostruzione dell'immagine di essere umano, che Silo porta avanti, si inquadra nella linea di sviluppo del pensiero del Novecento alternativa al naturalismo: è la linea della fenomenologia e dell'esistenzialismo che va da Husserl e Heidegger a Sartre. Per Silo, la coscienza umana non è un "riflesso" passivo o deformato del mondo naturale né è un contenitore di "fatti psichici" esistenti in sé; la coscienza umana "trascende" il mondo naturale, cioè costituisce un fenomeno radicalmente diverso da questo. Essa è attività *intenzionale*, attività incessante di interpretazione e ricostruzione del mondo. Quindi è fondamentalmente poter-essere, cioè futuro, superamento di ciò che il presente ci consegna come "fatto". In questa ricostruzione del mondo e in questo slancio verso il futuro risiede la libertà costitutiva della coscienza: libertà tra condizionamenti, cioè sotto la pressione del passato, ma in ogni caso libertà. Nell'interpretazione naturalistica, la coscienza umana è invece fondamentalmente passiva e ancorata al passato: è il riflesso del mondo esterno e il suo futuro è un'attualizzazione deterministica del passato. Questa interpretazione, se vuol essere coerente, non lascia alcuno spazio per la libertà umana.

Per Silo, allora, l'essere umano, sebbene partecipi del mondo naturale in quanto ha un corpo, non è riducibile ad un semplice fenomeno naturale, non ha una "natura", un'essenza definita una volta

per tutte ma è un “progetto” di trasformazione del mondo naturale e sociale e di sé stesso. Se proprio vogliamo definirlo, possiamo al massimo dire che “l’uomo è quell’essere storico che trasforma la propria natura attraverso l’attività sociale”. Infatti, ogni essere umano nasce in un mondo che non è semplicemente naturale ma anche storico-sociale, cioè nettamente umano, un mondo in continua trasformazione dove gli oggetti sono tutti caricati di significati, di intenzioni, di finalità.

Ma da dove sorge la spinta a quel continuo fare e disfare che chiamiamo Storia? Per Silo, la radice della dinamica storica sta nella lotta degli uomini contro il dolore fisico e la sofferenza mentale. Il dolore è del corpo e ci deriva dalla natura ostile, che l’uomo combatte attraverso la scienza, o dalla violenza con cui degli uomini cercano di annullare l’intenzionalità e la libertà di altri uomini, riducendoci a strumenti delle loro intenzioni, cioè ad oggetti naturali, a cose. La violenza non è solo fisica ma può assumere le forme della discriminazione razziale, sessuale, religiosa, economica, che innescano, oltre al dolore, la sofferenza mentale.

Per Silo, la violenza fisica non è un fatto “naturale” come alcuni etologi hanno voluto far credere, ma il risultato di intenzioni umane, è essa stessa espressione della libertà che è costitutiva della coscienza umana. Parimenti, la violenza economica, portata avanti attraverso i più svariati meccanismi legali e oggi giustificata attraverso le cosiddette leggi del mercato, non è un fatto “naturale”, la manifestazione al livello umano della lotta per la sopravvivenza del più forte, che secondo alcuni naturalisti ottocenteschi caratterizza il mondo animale. In economia e in politica non esistono leggi naturali ma solo intenzioni umane. Su questo punto c’è da osservare, per inciso, che nel mondo animale esiste non solo la lotta ma anche la cooperazione e che l’estensione del darwinismo alla sfera sociale ed economica è stata possibile solo perché l’essere umano stesso era stato in precedenza ridotto ad un fenomeno zoologico. Per Silo, se la violenza e la discriminazione sono espressione di intenzioni umane, è anche possibile un atto libero di opposizione ad esse, una scelta di campo tra oppressori e oppressi, è anche possibile la solidarietà e un impegno di lotta per una società più giusta ed egualitaria.

Ma né la giustizia sociale né la scienza costituiscono un rimedio per la sofferenza della mente, che sorge attraverso le stesse vie attraverso cui si costituisce l’individualità umana, e cioè la percezione, il ricordo e l’immaginazione. Si soffre quando si sperimenta una situazione contraddittoria, si soffre per ciò che si è perso, per ciò che non si è ottenuto o che si pensa di non poter ottenere, si soffre per un’umiliazione, una frustrazione, una vergogna, si soffre per la paura delle malattie, della vecchiaia, della morte. Di fronte alla sofferenza, di fronte alla paura della morte, per esempio, l’uomo moderno o l’uomo di 5000 anni fa non sono differenti. Solo un rinnovato senso della vita, dice Silo, solo una *nuova spiritualità* possono sanare la sofferenza della mente. La ricerca della trascendenza, la ribellione contro l’assurdità dell’esistenza che la morte sembra imporre, hanno grande spazio nell’opera di Silo e nel Nuovo Umanesimo. Silo ha sempre manifestato una fede assoluta nel fatto che la morte fisica non pone fine all’esistenza ma solo costituisce un passo verso la trascendenza immortale. Tuttavia, egli non domanda a nessuno di credere per fede nelle sue idee sul divino né pretende proporre una nuova religione con riti o dogmi. Anzi proclama fermamente per tutti la libertà di credere o non credere in dio e nell’immortalità. Nel Movimento Umanista ci sono atei e credenti di tutte le religioni. Come nel Buddismo, nel Movimento Umanista vengono offerte vie, esperienze, attraverso cui ciascuno possa comprovare di per sé la veridicità o l’utilità di quanto viene detto.

Vincere progressivamente il dolore e la sofferenza attraverso lo sviluppo della scienza, una società più giusta e la riconquista del senso della vita: è questo il progetto umano collettivo che il Movimento Umanista indica per il nuovo millennio e che chiama l’*Umanizzazione della Terra*.

Come dicevamo, Silo riformula il concetto di umanesimo collocandolo in una prospettiva storica globalizzante, cioè in sintonia con l’epoca attuale che vede il sorgere, per la prima volta nella storia umana, di una società planetaria. Silo afferma che l’umanesimo che appare con forza nell’epoca rinascimentale rivendicando per l’essere umano dignità e centralità contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano, era già presente in altre culture, nell’Islam per esempio, o in India o in

Cina. Certo, veniva chiamato in altro modo, dato che altri erano i parametri culturali di riferimento, ma nondimeno era implicito sotto forma di “atteggiamento” e di “prospettiva di fronte alla vita”. In questa concezione, l’umanesimo, allora, non risulta essere un fenomeno culturalmente e geograficamente delimitato, un fatto europeo, ma piuttosto un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in diverse parti del mondo ed in diverse epoche. Proprio per questo, esso può imprimere una direzione convergente a culture diverse che, in un pianeta unificato dai mezzi di comunicazione di massa, sono ormai forzatamente e conflittivamente a contatto l’una con l’altra. Ma come riconoscere i “momenti umanisti” in culture che hanno magari una storia millenaria? Per Silo, tali momenti sono identificabili attraverso i seguenti indicatori storici:

1. l’essere umano occupa una posizione centrale sia come valore sia come preoccupazione;
2. si afferma l’uguaglianza di tutti gli esseri umani;
3. si riconoscono e si valorizzano le diversità personali e culturali;
4. si tende a sviluppare la conoscenza al di là di quanto accettato, fino a quel momento, come verità assoluta;
5. si afferma la libertà di professare qualunque idea e credenza;
6. si ripudia la violenza.

L’umanesimo, definito da questo *atteggiamento* e da questa *prospettiva* di vita personale e collettiva, non è dunque il patrimonio di una cultura specifica ma di tutte le grandi culture della Terra, e in questo senso si presenta come un umanesimo universale. Facendo appello ai momenti umanisti presenti nella loro storia, le grandi culture che oggi si fronteggiano e si scontrano possono costruire insieme quel grande sogno, quella grande Utopia, che il Movimento Umanista chiama la *Nazione Umana Universale*.

Io ho terminato. Grazie per l’attenzione.

GLOBALIZZAZIONE: UNA MINACCIA ALLA DIVERSITÀ CULTURALE?

*Hunter College School of Social Work
New York, 27 Gennaio 2000*

Buonasera. Voglio ringraziare la facoltà, l'amministrazione dell'Hunter College e il Centro Umanista delle Culture di New York per avermi invitato qui a parlare. L'oggetto del mio discorso sarà *la globalizzazione*, un termine di cui si sente parlare parecchio ultimamente, in ambiti molto diversi. A grandi linee la globalizzazione ci viene presentata come un processo accelerato di interazione economica fra paesi e culture, supportato da un ampio armamentario di moderne tecnologie della comunicazione. Da un punto di vista generalmente ottimista si ritiene che attraverso la globalizzazione il progresso e la ricchezza raggiungeranno anche i paesi più arretrati e lo standard di vita di ciascuno migliorerà ovunque.

La globalizzazione viene anche presentata come un processo *naturale* nel senso che dovrebbe obbedire alle leggi naturali dell'economia di mercato. Ciononostante sono venuti alla luce dei timori sottaciuti o una sorta di ansietà circa i potenziali risultati di un processo di tal tipo.

Questi timori sembrano ruotare in primo luogo attorno a tre aspetti:

- a) il processo sembra troppo vasto, troppo veloce e al di fuori del controllo della gente;
- b) per il cittadino medio la globalizzazione implica l'apertura al mondo esterno e, di conseguenza, ai problemi del mondo esterno, problemi che sono talvolta il risultato di sviluppi storici lunghi e complicati che non sono semplici da comprendere. Una volta presa coscienza di questi problemi, la gente ha paura, si sente responsabile di una loro soluzione;
- c) l'interscambio di oggetti, persone e idee genera una confusione generale nella quale la gente sperimenta la perdita dei riferimenti delle proprie tradizioni, ovvero la perdita di ciò che viene definita *identità culturale*.

Questo è il tipo di preoccupazioni che circolano al momento e alle quali vogliamo provare a rispondere dal punto di vista del Movimento per il Nuovo Umanesimo. Questa prospettiva può apparire radicalmente differente da quella che ci viene presentata giorno per giorno dai media. Ma prima di continuare sento la necessità di definire taluni dei concetti di cui andremo a discutere, in quanto essi spesso appaiono vaghi e poco contestualizzati. In particolare tenteremo di chiarire la natura di questo processo di globalizzazione e di strutturare un contesto appropriato per la comprensione del concetto di identità culturale.

Per cominciare, noi sosteniamo che il processo di globalizzazione non sia per nulla un processo *naturale*, cioè un processo che si muove in accordo con determinate leggi naturali come le leggi del mercato, come si afferma in generale. In effetti, le cosiddette leggi naturali del mercato non esistono ne mai esisteranno in quanto l'economia, come tutte le altre attività umane, è qualcosa di *intenzionale*, dipendente dalla volontà, dalle aspirazioni e dai progetti degli esseri umani. In tal senso guardiamo alla globalizzazione come a un processo intenzionale, guidato, come all'espressione di un certo modello economico che porta con sé una determinata ideologia e visione del mondo. Questa ideologia ha un nome: è nota come *capitalismo speculativo*, ovvero il capitalismo nella sua fase più recente di sviluppo, nella quale la crescita dell'economia non è più connessa alla produzione bensì al mercato finanziario speculativo. Più semplicemente, stiamo parlando dell'ideologia del *fare denaro col denaro* e, a livello culturale, della *religione del denaro*.

A capeggiare tale ideologia sono le corporazioni multinazionali e le banche. La loro natura ultima è transnazionale ed esse non sono legate ad alcun paese specifico, pur avendo molte di esse radici in Occidente. Da quando questo processo è iniziato nel secolo scorso queste strutture non hanno mai smesso di espandere la loro influenza su ogni angolo del mondo. E recentemente esse hanno ulteriormente concentrato il proprio potere attraverso acquisizioni e fusioni straordinariamente rapide. Tale aumento di potere è risultato direttamente connesso alla perdita di autorità e legittimità dello stato nazionale, un fenomeno che è caratteristico della seconda metà del XX secolo. Queste multinazionali e banche hanno cercato di superare e trascendere le barriere e le restrizioni poste in essere dagli stati nazionali e nel fare ciò hanno creato una sorta di “stato virtuale” parallelo dotato di proprie regole e procedure. Questo stato parallelo ha oramai raggiunto uno straordinario livello di potere. Ai giorni nostri il capitale può fluire da un paese all’altro in pochi secondi e persino i paesi e i blocchi regionali più potenti sono sempre più coscienti della propria incapacità a controllare il fenomeno.

Un esempio recente: l’Unione Europea, che consiste di 15 stati membri, è attualmente il più vasto blocco economico del mondo. In occasione dell’ultimo meeting biennale dell’UE, tenutosi ad Helsinki nel Dicembre 1999, un argomento in agenda è stato la questione dei finanziamenti ai programmi di welfare. Come risultato delle restrizioni autoimposte in termini di deficit, si è ritenuto che il denaro dovesse essere recuperato attraverso qualche tipo di rendita. Cosicché è stata proposta una tassa sul *capital gain* a carico dei cittadini europei che investono nella borsa di Londra. Ma le autorità britanniche si sono rifiutate di fare una cosa del genere, avanzando come spiegazione il fatto che una tassa di tale natura avrebbe generato una fuga di capitali da Londra verso altri mercati. Di conseguenza si è determinata un’impasse fra la Gran Bretagna e il resto dei membri dell’Unione Europea, ancora lontana dall’essere risolta. Quest’episodio evidenzia il fatto che persino il blocco economico più vasto del mondo non è più capace di tassare i suoi cittadini più ricchi –coloro che si possono permettere di speculare sui mercati finanziari. Come risultato di questa situazione, ci ritroviamo ad essere testimoni, in tutto il mondo, di una continua riduzione delle risorse destinate a sanità, istruzione, pensioni e altri programmi che fanno fronte alle reali necessità della società. Sembra che nessun paese sia più in grado di addomesticare questo mostro senza regole che è il capitale speculativo.

In aggiunta alle loro proprie regole, le multinazionali e le banche che dirigono questo processo di globalizzazione posseggono una propria cultura che si articola in un sistema di valori e comportamenti. Questa cultura viene propagandata attraverso programmi educativi e media, guru e profeti, i quali ogni giorno spiegano che il denaro è l’unico vero valore: il denaro è ricercato, moltiplicato, adorato; il denaro è l’unico dio, che dunque giustifica tutto. Da un lato continuano a parlare di altri valori –uguaglianza, opportunità di scelta, democrazia– mentre al di sotto di uno spesso strato di ipocrisia il messaggio è sempre lo stesso: l’unico vero valore è il denaro. Questa cultura ha messo radici persino nei segmenti meno abbienti della popolazione: si crede con fervore che l’acquisire denaro sia l’unica difesa contro la dura realtà della vita quotidiana e in tal modo si orienta la vita in questa direzione. Chi vuole esser milionario? Tutti.

A questo punto voglio chiarire che la povertà non è un valore per noi. Denunciando il culto del denaro non vogliamo né creare un’aura romantica attorno alla povertà né promuovere uno stile di vita ascetico. Al contrario. Desideriamo soltanto porre l’accento sul fatto che il problema fondamentale dell’economia di oggi non è la *produzione* della ricchezza, ma la sua *distribuzione*. Se si considera il mondo come un tutt’uno, noi possediamo una capacità produttiva e un’eccedenza enormi, ma questa ricchezza storicamente senza precedenti si sta sempre più concentrando nelle mani di pochi. Il denaro fluisce verso altro denaro e la separazione fra il segmento più ricco della popolazione e quello più povero diventa man mano più ampio. Eppure ciascuno sa bene che a questo punto dello sviluppo storico è tecnologicamente possibile fornire cibo, abitazioni, cure mediche e condizioni decenti di vita all’intera popolazione mondiale. E se ciò non accade la ragione risiede semplicemente nel fatto che il processo di globalizzazione non punta alla risoluzione di questi problemi, ma piuttosto all’incremento del potere e della ricchezza di pochi.

Voglio anche segnalare le due istituzioni internazionali responsabili dell'espansione dell'attuale processo di globalizzazione: il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale. Per diventare competitivi nell'economia globale, i paesi meno sviluppati vengono pressati a contrarre debiti giganteschi attraverso queste organizzazioni. Poiché gli interessi su questi debiti si accumulano, lo Stato è obbligato a svendere le risorse della nazione –aziende, territorio, risorse naturali– fino a che le infrastrutture del paese non sono più controllate dalla popolazione ma da istituzioni e individui di altri paesi. Più di due dozzine di paesi utilizzano oramai il dollaro statunitense come valuta corrente nazionale, rinunciando, nella pratica, a regolare le proprie economie. Generazioni di persone hanno lavorato sodo per costruire qualcosa che viene distrutto in pochi mesi. Abbiamo visto parecchi di questi esempi in tempi recenti: Messico, Thailandia, Sudamerica. Il denaro confluisce verso i paesi in cui si pensa possa generare profitto, ma quando i capitali si allontanano l'economia del paese collassa, senza interesse alcuno per coloro che ne traggono danno.

Questo modello di globalizzazione è diventato il modello vincente di vita che viene diffuso sin negli angoli più remoti del globo. E, diffondendosi, esso porta con sé l'ideologia del denaro, della competizione e dell'individualismo. L'ambiente, la diversità culturale, lo stesso essere umano sono considerati cose secondarie, da utilizzare o semplicemente da eliminare laddove si oppongano a questo processo, che si rafforza in virtù della convinzione pressoché universale che non vi sia alternativa.

Poiché questa ideologia viene esportata, essa fa attrito con molte culture del mondo, specialmente quelle la cui struttura sociale è incentrata sulla famiglia e sulle credenze religiose. Per tutta risposta, queste culture tentano di erigere barriere tra se stesse e il resto del mondo, non desiderando in alcun modo di integrarsi in questo modello di vita che non considerano come un'opzione. Ciò sta accadendo ad un certo livello persino qui negli Stati Uniti, ove il modello di integrazione che vigeva in tempi passati –il “melting pot”– oggi non è più considerato come desiderabile da molti nuovi immigranti.

In alcune parti del mondo l'imposizione di questo modello unico ha a sua volta iniziato a generare reazioni di tipo violento e irrazionale. E non v'è ragione di credere che queste manifestazioni andranno a diminuire; al contrario cresceranno in dimensione e frequenza all'aumentare della pressione verso la conformità. E faranno la loro apparizione anche qui negli Stati Uniti, come hanno dimostrato i recenti disordini a Seattle contro l'Organizzazione del Commercio Mondiale (WTO).

L'altro problema che ci troviamo ad affrontare consiste nel fatto che quando delle culture sono costrette a difendersi, troppo spesso esse finiscono per difendere qualsiasi cosa –persino aspetti secondari e negativi. Come conseguenza si genera un “fondamentalismo culturale” nel quale qualsiasi elemento esterno alla cultura viene rigettato; nel quale soltanto il proprio stile di vita e la propria religione trovano posto.

Qui voglio chiarire che non guardiamo a questo processo di globalizzazione come a qualcosa di strettamente negativo. Invero riconosciamo che questo processo ci ha portato ad un punto in cui tutti i paesi, tutte le culture del mondo si stanno unendo per la prima volta. Questo processo ha consentito un livello di interazione fra le persone che una o due generazioni fa non era ritenuto possibile. Ha generato maggiori opportunità di scambio di idee, convinzioni e modelli culturali. E ha dimostrato che le differenze fra le persone sono insignificanti quando vengano messe a confronto con le esperienze e le aspirazioni comuni.

A questo punto voglio tentare di chiarire quel che significa questo elusivo concetto di “identità”. Normalmente si ritiene che un'identità personale o culturale sia connessa unicamente al *passato*, ovvero che essa rifletta l'accumulo storico di esperienze vissute da una persona o da una comunità di persone. È come se strati di esperienza si accumulassero e si depositassero, formando così un'*identità*.

Questa convinzione deriva da una più vasta convinzione nella passività della coscienza umana, in base alla quale la coscienza è considerata semplicemente uno specchio in cui il mondo si riflette. In realtà, le cose non funzionano in questo modo. Esaminando noi stessi, ci renderemo conto che

nei momenti importanti della nostra vita noi creiamo una corrispondenza, una connessione fra le nostre esperienze passate e l'idea dei nostri progetti personali per il futuro. Questa immagine del futuro –di ciò che vogliamo essere– influenza sempre le nostre azioni presenti. Questa idea che ci facciamo del futuro è altrettanto importante quanto il nostro passato nello sviluppo della nostra identità personale. Noi non siamo soltanto ciò che abbiamo fatto o ciò che ci è stato fatto; siamo altresì i nostri progetti futuri, i nostri desideri, le nostre aspirazioni.

La medesima dinamica vale per un'intera popolazione e in tal caso parliamo di *identità culturale*. L'identità culturale non consiste soltanto in un accumulo di idee, costumi, linguaggi e modi di mangiare e vestire che ci sono derivati dalle generazioni precedenti; consiste anche in ciò che una cultura sceglie di fare con tali cose in un dato momento della sua storia. Si tratta del progetto futuro che una cultura dà a se stessa.

Ciò risulta particolarmente vero per le culture più antiche. Ad esempio, come fa l'India, con millenni di storia, a definire la propria cultura? Che eredità ne trae? Farà riferimento ai Veda, ai Vedanta, al Buddismo, a Gandhi o alla bomba atomica? In ciascun momento della sua storia una cultura è obbligata a tirar fuori dal proprio passato quei ricordi che le sono più utili per portare avanti il proprio progetto. In poche parole, l'identità culturale è un progetto che una popolazione crea per il futuro, estraendo elementi particolari dal proprio passato. Non si tratta di qualcosa di passivo o statico come il contenuto di una borsa, ma piuttosto di qualcosa che noi ricreiamo in continuazione nel momento in cui facciamo fronte alle sfide che il momento attuale ci pone dinnanzi. Esiste sempre una scelta. V'è sempre possibilità di una selezione. Si è sempre liberi.

Riconosciamo anche facilmente che nelle vite degli individui, come dei popoli, sussistono sia esperienze positive che negative, che fanno parte integrante dell'eredità culturale. Una persona o un'intera popolazione può prendere decisioni su un progetto che elimini o neutralizzi le esperienze negative e rafforzi quelle positive. Prendendo come esempio la mia nazionalità, noi italiani vogliamo trasportare nel nuovo millennio la tragica esperienza della Mafia o piuttosto fare una scelta cosciente per modificare questo comportamento sociale negativo? La possibilità di fare questa scelta ci consente di fare distinzione fra un'identità meccanica, generata per riproduzione automatica di elementi della nostra cultura in assenza di pensiero o riflessione, e un'*identità intenzionale*, creata scegliendo quegli aspetti che si pensa siano di più ampio valore per il nostro futuro.

Il processo di globalizzazione sta sempre più accelerando, cosicché ben presto ci troveremo a stare fianco a fianco, una cultura accanto all'altra, guardando avanti per la prima volta nella direzione di un futuro comune. Questo futuro non appartiene a nessuna cultura in particolare, ma piuttosto deve essere un progetto condiviso che coinvolga tutti. A questo punto sorge una domanda: cosa porteremo con noi nel terzo millennio? Ciascuna cultura è chiamata a riflettere, a fare un esame del proprio passato e ad individuare quali delle proprie qualità, esperienze e tradizioni siano di maggior pregio per se stessa e gli altri su questo pianeta.

Avendo definito e chiarito la nostra posizione sulla globalizzazione e sull'identità culturale, vorrei terminare parlando brevemente dei propositi e delle attività del Movimento Umanista in relazione a questi temi.

In opposizione al distruttivo processo di globalizzazione portato avanti da banche e multinazionali, il Movimento Umanista per 30 anni ha lavorato alla creazione di una *Nazione Umana Universale*, in cui le differenze fra le culture fossero considerate qualcosa di importante e non da marginalizzare o eliminare. La Nazione Umana Universale sarà l'espressione della prima civilizzazione planetaria vista dall'essere umano e prenderà avvio dal cuore dell'umanità, non dall'attività dei suoi leader. A tale civilizzazione ciascuna cultura apporterà le proprie esperienze, divenendo parte di un progetto più vasto e coinvolgente. Voglio comunque porre l'accento sul fatto che noi non aspiriamo a qualcosa di omogeneo –come i McDonald's e gli yuppie che si vedono ovunque. Lo sviluppo di un progetto comune non richiede che un popolo abbandoni le peculiarità della propria cultura. Al contrario, questo progetto guarda a tali peculiarità, a tali diversità, come

forze e risorse cui attingere. Lo possiamo paragonare a un progetto efficace che incorpora i talenti e i punti di vista delle persone che lo portano avanti.

Alla base del lavoro di ogni Centro Umanista delle Culture v'è la domanda: che contributo ciascuna cultura porterà al progetto comune della Nazione Umana Universale? Porterà le frustrazioni, le discriminazioni, le guerre e la violenza che caratterizzano taluni dei momenti del suo passato? Oppure cercherà ciò che definiamo i *momenti umanisti* della propria cultura, quei periodi storici in cui l'essere umano è stato considerato il valore più importante, in cui la pace e la cooperazione fra gruppi diversi è stata ritenuta fondamentale, in cui la violenza è stata rigettata come il peggior nemico dell'umanità, in cui tutte le convinzioni religiose, ateismo incluso, sono state rispettate, in cui la scienza e le idee innovative sono state sviluppate in modo tale che il dolore e la sofferenza umana potessero essere superati? Tutte le grandi culture della Terra sono passate attraverso momenti umanisti nel corso della propria storia e più che mai esse devono fare appello a tali momenti in questo frangente critico e speciale della civilizzazione umana in cui ci troviamo.

Per concludere, voglio dire che voi qui avete l'impareggiabile opportunità di portare avanti questa importante discussione, in quanto in qualche modo New York costituisce un mini-modello della globalizzazione che si sta verificando sull'intero pianeta. Qui vivono assieme persone di tutti i paesi, culture e religioni del mondo. Il lavoro che viene svolto qui può avere ripercussioni ben al di là dei confini della città. Il compito di tutti i Centri delle Culture –invero il compito di tutti noi– è quello di rendere la gente cosciente del fatto che le differenze culturali sono qualcosa di importante, che l'essere umano e non il denaro è il più grande valore e che la solidarietà è più importante della competizione.

Tutto ciò può apparire un sogno utopico a molti di noi, specialmente quando camminiamo all'ombra di questi grattacieli e fissiamo come formiche insignificanti i luoghi dai quali i ricchi e i potenti dirigono questo processo distruttivo di globalizzazione. Ma dovremmo sempre tenere presente che queste formiche insignificanti rappresentano qualcosa come il 90% dell'umanità.

Grazie per la vostra attenzione.

LE ORGANIZZAZIONI MONASTICHE NELLA STORIA

(Appunti inediti)

GLI ORFICI

Introduzione. Orfeo e Dioniso

Del movimento orfico cominciamo ad aver notizia in Grecia a partire dal VI sec. a.C. Non sappiamo con esattezza né come né dove sia sorto e neppure come si sia diffuso, però è certo che esso introdusse in Grecia una visione religiosa in radicale antitesi a quella tradizionale centrata sugli dèi olimpici cantati da Omero. I miti di questo movimento si sviluppano infatti intorno a due figure che non appartengono al mondo omerico: Orfeo e Dioniso.

Secondo la tradizione, Orfeo era vissuto una generazione prima di Omero ed aveva partecipato alla mitica spedizione degli Argonauti alla ricerca del Vello d'Oro. Lo si diceva sacerdote di Apollo e devoto di Dioniso; avrebbe inventato la lira ed insegnato agli uomini la musica e la scrittura; avrebbe vietato qualunque forma di uccisione e il cibarsi di carni. Ma soprattutto lo si ricordava come maestro delle iniziazioni e dei misteri. Egli avrebbe introdotto in Grecia le *orgia*, cioè i riti di Dioniso e anche i Misteri di Demetra, la dea madre.

Si diceva che fosse originario della Tracia e lo si rappresentava spesso con in testa il cappello frigio, mentre incantava con la musica della lira le bestie feroci, le piante e le rocce e addolciva il cuore dei selvaggi guerrieri della sua terra. Era il più grande dei poeti, l'ispirato dalle Muse, il teologo. Un altro racconto vuole che sia stato inseguito e ucciso dalle donne di Tracia, alle quali non prestava attenzione, e che il suo corpo sia stato da esse fatto a pezzi. Si diceva anche che la testa staccata cadde in mare ma non cessò di cantare. Secondo un'altra versione del mito, la sua morte fu dovuta a Dioniso, geloso del culto esclusivo che praticava ad Apollo.

La figura di Dioniso, pur dopo un secolo di intense ricerche, resta misteriosa e controversa. Numerosi autori hanno sostenuto che il suo culto sia entrato in Grecia dall'esterno, dalla Tracia o dalla Frigia⁽¹⁾. Ma ora va affermandosi l'ipotesi che la più remota origine del dio vada riportata a Creta. Su tavolette cretesi, databili intorno al XV - XIII sec. a.C. sono stati trovati i nomi di Dioniso e della "Signora del Labirinto", divinità identificata con Arianna.⁽²⁾

Nella letteratura propriamente greca, la prima menzione di Dioniso si trova nell'Iliade. Ma come figura divina, Dioniso è in netto contrasto con la religione omerica e, anche quando, a partire dal VI sec. a.C., comincia ad apparire nella pittura vascolare⁽³⁾ insieme agli altri dèi olimpici, sempre tra di essi rimane in qualche modo un estraneo. In effetti, i poemi omerici, che lo menzionano solo incidentalmente, non lo conoscono come un membro della famiglia delle divinità olimpiche e nemmeno come uno degli dèi onorati dagli eroi di cui narrano le gesta. Nessuna città greca era posta sotto la sua protezione e non risulta che gli siano stati dedicati molti templi; neppure la religione domestica ne contemplava il culto.

Dunque, fin dall'inizio, appare nella cultura greca un profondo contrasto tra la religione olimpica ufficiale e il culto di Dioniso. Questo conflitto è d'altra parte chiaramente espresso nel mito del dio, come vedremo più avanti. Comunque, a partire dal VI sec. a.C., il culto di Dioniso incontra una grande popolarità in tutto il mondo greco e in tutte le classi sociali. Questa popolarità coincide con la diffusione della letteratura orfica, che fa di Dioniso la figura centrale della sua speculazione religiosa.

Dioniso è una figura estremamente complessa e ambigua.⁽⁴⁾ Vediamone ora le caratteristiche principali come ci appaiono da riferimenti sparsi in tutto l'arco della letteratura greca e da testimonianze iconografiche. Più avanti ci occuperemo dell'aspetto del suo mito che è stato sviluppato in modo particolare dall'Orfismo.

1) È il dio del vino e dell'ebbrezza che questo produce: è Bacco. A lui si attribuisce di aver insegnato agli uomini la coltivazione della vite e la preparazione del vino. L'iconografia, in questo suo aspetto, lo mostra spesso come un giovane imberbe e femmineo, con la testa cinta da un ramo di vite, che brandisce un tirso, cioè un bastone che termina con una pigna, intorno al quale è avvolta dell'edera. È seguito da un corteo di donne ebbre e di Satiri e Sileni. Il mito lo dice figlio di Zeus e di una mortale, la tebana Semele⁽⁵⁾. Questa, incinta di Dioniso, è presa dal desiderio di essere visitata dal dio del cielo in tutto il suo splendore. Zeus le appare circondato dai lampi e dal fuoco celeste: la giovane muore folgorata, dando alla luce prematuramente Dioniso. Zeus accoglie il bimbo nella sua coscia dove ha una nuova gestazione. Traspaiono da questo mito le proprietà agricole della vite, manifestazione vegetale del dio, che viene trapiantata per talea.

2) È il dio dell'energia vitale del sesso e dell'ebbrezza sessuale. Lo si rappresenta nell'aspetto di un uomo barbuto e virile o come semplice stele fallica o pietra eretta. Sotto forma animale appare come toro, il più virile degli animali, o come ariete o come serpente che spesso avvolge il tirso. In suo onore si organizzavano le falloforie o feste in cui venivano portati in processione dei grandi falli di legno. Con la sua paredra, la cretese Arianna, Dioniso compie un'unione sessuale mistica, un matrimonio sacro.

3) È il dio del teatro, della musica e della danza e dell'ebbrezza che esse producono. Nel mondo greco tutte queste arti sono sempre state sotto il suo patrocinio. Sotto questo aspetto lo si rappresenta come una maschera, comica o tragica.

4) È il dio dell'estasi, dell'ebbrezza mistica, della *mania*, dell'entusiasmo (parola questa che letteralmente significa "essere preso dal dio") che porta il devoto, il baccante, a un miracoloso contatto con il divino che è nella natura, facendogli trascendere le sue limitazioni di uomo mortale. È il dio che dà la gioia, la pace.

5) È il dio che muore fatto a pezzi e sbranato dai Titani e che resuscita. Conoscendo la morte, è quindi il dio dei misteri e delle iniziazioni, che promette ai *misti*, cioè agli adepti, la rivelazione del grande segreto della morte. È colui che libera e che salva, che insegna a trasformarsi dopo la morte in un beato, in un dio.

6) È il dio della luce. Con il nome di Fanes, il luminoso, è colui che illumina le tenebre del caos con le sue ali d'oro e la sua torcia. È il dio primo nato tra tutti gli dèi; è Eros, la forza attrattiva e generativa. È ermafrodito.

Ma Dioniso è anche:

7) Il dio che fa impazzire le donne e che, con la follia, distrugge senza pietà coloro che non lo riconoscono e venerano. È un dio crudele e vendicativo.

8) Il dio della natura selvaggia, dei boschi e delle fiere, delle montagne scoscese. I suoi riti avvengono sempre all'aperto, mai nel chiuso di un tempio. Lo si invoca tra i boschi, di notte, al lume delle torce, sulle cime delle montagne. Indossa una pelle di animale selvaggio, di una pantera

o di un cervo. Lo si chiama Zagreo (il Grande Cacciatore), il “Vagabondo della Notte”, che insegue la preda, la fa a pezzi e la divora cruda. È detto anche il “Mangiatore di Carne Cruda”.

9) Il dio del mondo sotterraneo. Eraclito ⁽⁶⁾ dice che non è altri che Hades. È seguito da un corteo di spiriti e di morti. Vive sotto terra. Lo si evoca nelle paludi, nelle grotte. In Atene le più antiche feste in onore di Dioniso, le Antesterie, o feste dei fiori che si celebravano a Marzo, cadevano in giorni considerati nefasti, quelli in cui tornavano sulla terra gli spiriti dei morti. Dioniso - Hades veniva dal mare su una barca a forma di carrozza (carro-navale, da cui viene la nostra parola *carnevale*) seguito da un corteo di uomini mascherati e con il corpo coperto di un colore bianco, che interpretavano i morti.

Dioniso è dunque il dio di tutti i tipi di ebbrezza che annullano la normale situazione psichica dell'essere umano, il suo normale livello di veglia, il suo io, che controlla, calcola e teme. Lo stato di ebbrezza dionisiaca può essere indotto dal vino, dalla musica, dalla danza, dal sesso. Ma il suo fine è l'esperienza religiosa: l'estasi, l'uscita da sé, dal normale livello di coscienza, che permette di comunicare con il divino.

A sua volta, lo stato di estasi può essere allegorizzato attraverso vari tipi di ebbrezza: quella indotta dal vino o da droghe, quella estetica (la musica, la danza), quella sessuale. Tutti questi tipi di *mania* sono avvicinamenti allo stato di estasi mistica e profetica, sono, cioè, descrizioni approssimative di un altro, indescrivibile, livello di coscienza.

Ma Dioniso - Fanes è anche il “Luminoso”, colui che illumina con le sue ali d'oro e la sua torcia le tenebre del cosmo e, come dio dei misteri e delle iniziazioni, colui che trasmette la luce della conoscenza divina.

La compresenza di questi attributi, apparentemente contraddittori, permette di inferire che quella ricercata dai baccanti era un'estasi lucida, dalla quale, cioè, non era separata la luce della coscienza e della comprensione. La *mania* dionisiaca sarebbe allora un livello superiore di coscienza in cui l'ebbrezza, l'entusiasmo sono uniti ad uno stato di chiarezza mentale⁽⁷⁾. Non c'è dubbio che la materia prima per il raggiungimento di questo nuovo stato era, nel culto dionisiaco, l'energia sessuale. L'iconografia e i miti sempre correlano il dio con il fallo. Se le cose stanno così, gli attributi del dio, e cioè la vite che gli cinge la fronte, la torcia e le ali d'oro, il fallo eretto, sintetizzano l'immagine di un'ebbrezza lucida che ha la sua radice nell'energia del sesso.

Ma il dio della gioia e dell'estasi presenta, come abbiamo visto, anche un lato terribile e distruttivo: è il “Grande Cacciatore”, il “Mangiatore di Carne Cruda”, attributi del dio della Morte. È colui che invia la pazzia che porta all'auto-distruzione.

È sotto questo duplice aspetto che ci viene presentato nelle *Baccanti* di Euripide. Questa tragedia è una vera e propria “sacra rappresentazione”, un “discorso sacro” (*ieros logos*) che ci avvicina a quello che doveva essere il *mistero*, il rito centrale del culto dionisiaco. La trama è questa:

Dioniso, che ha convertito l'Asia al suo culto, torna a Tebe, sua città natale guidando, sotto aspetto umano, il corteo delle baccanti. Ma Tebe rifiuta di riconoscerlo come dio. Il re Penteo, il cui nome significa sofferenza, lutto, imprigiona le baccanti e vieta il culto di Dioniso perché osceno, barbaro e pericoloso per la stabilità dello stato e dei buoni costumi. Infatti le donne di Tebe, guidate da sua madre, hanno abbandonato i lavori domestici per fuggire sulle montagne dove praticano le orge. Anche Dioniso è imprigionato da Penteo ma miracolosamente si libera. Al suo posto nella prigione

resta un toro. Condotta davanti al re, Dioniso lo invita a recarsi sulla montagna per assistere di persona ai riti delle baccanti: in questo modo potrà rendersi conto che non si tratta di pratiche oscene ma di riti sacri. A poco a poco, il dio fa impazzire Penteo e lo convince a vestirsi da donna per non essere riconosciuto. Giunti sulla montagna, Dioniso consiglia al re di salire sulla cima di un pino da cui può spiare le baccanti. Queste vivono in comunione con la natura, con le piante, le belve, le pietre. Danzano freneticamente, allattano leoni e serpenti, fanno scaturire l'acqua dalle rocce e la convertono miracolosamente in vino. Ma ecco che sua madre scorge Penteo sulla cima del pino. Nella sua ebbrezza lo scambia per un leone. Chiama le altre baccanti che, con forza prodigiosa divelgono l'albero, inseguono e catturano Penteo e lo fanno a pezzi. La madre gli strappa la testa che mostra con orgoglio come se fosse un trofeo di caccia.

Ma in altri miti questa terribile sorte toccava allo stesso dio. Già Omero racconta che Dioniso fu perseguitato da Licurgo, l'*uomo-lupo* e che per sfuggirgli, si gettò nel fondo del mare. Nel mito orfico Dioniso-Zagreos nasce in una grotta di Creta dove viene allevato dalle ninfe. Ma i Titani, dèi violenti e sanguinari, attraggono il bimbo fuori della grotta con dei giocattoli infantili: una trottola, uno specchio, dei sonagli. Mentre il bimbo si guarda nello specchio, i Titani lo catturano, lo uccidono, lo fanno a pezzi e lo divorano⁽⁸⁾. Solo il cuore di Dioniso è salvato da Atena e da esso Zeus, che lo ingoia, fa resuscitare il dio. Zeus, poi, punisce i Titani fulminandoli e dalle loro ceneri crea l'attuale razza umana.⁽⁹⁾ In questo, che è il mito centrale della speculazione religiosa orfica, la follia omicida è imputata ai Titani.

La morte del fanciullo divino era ricordata ogni anno a Creta con cerimonie, secondo quanto ci racconta un autore cristiano: "I Cretesi ... istituirono giornate di lutto ... ripetendo tutto ciò che Dioniso avrebbe fatto e patito quando fu ucciso. Essi lacerano con i denti un toro vivo, il che da luogo, in queste commemorazioni annuali, a banchetti atroci; nel fitto delle foreste, con gli strani clamori che fanno, simulano la pazzia di un'anima frenetica per far credere che il delitto fu compiuto non per malvagità ma per demenza. Si porta in processione uno scrigno dove Atena aveva nascosto il cuore di Dioniso; la musica dei flauti e il tintinnio dei cembali imitano il suono dei giocattoli con cui era stato attirato il fanciullo".⁽¹⁰⁾

Dunque un tema comune è presente nei miti di Dioniso-Zagreos, di Orfeo e di Penteo: un inseguimento, un'uccisione e lo smembramento del cadavere della vittima (*diasparagmos*). Il delitto avviene sempre in un bosco, su una montagna. Ma anche un altro tema si ripete con insistenza nei miti e nei riti del ciclo dionisiaco: quello dell'omofagia, cioè un pasto di carne cruda. Delle baccanti si dice che in preda alla *mania* si nutrono di carne cruda; il corpo di Penteo è da esse fatto a pezzi con le unghie e con i denti; i Cretesi, come abbiamo appena visto sbranavano un toro vivo e abbiamo notizia che i riti di Dioniso-Zagreos comportavano un pasto di carne cruda.⁽¹¹⁾ Dal riconoscimento di questi temi costanti è possibile inferire che l'orgia dionisiaca consistesse in:

- 1) un'ascesa alla montagna alla luce delle torce;
- 2) una danza estatica accompagnata da musica e canti che induceva la mania;
- 3) la narrazione o la rappresentazione di una storia sacra in cui i baccanti rievocavano la passione di Dioniso ucciso dai Titani e la sua resurrezione;
- 4) un banchetto sacro di carne cruda.

In un famoso passo della *Poetica*, Aristotele ci informa che la tragedia attica era nata da coloro che cantavano il *ditirambo*.⁽¹²⁾ Il ditirambo era un canto di invocazione a Dioniso⁽¹³⁾ accompagnato da una musica e da una danza estatica. Doveva trattarsi di un'azione rituale assai simile al *Kirtana* indù. Nel *Kirtana*, o "canto di gloria" in onore di Shiva, i fedeli, guidati da un recitante, cantano le lodi del dio, effettuando movimenti ritmati che producono uno stato di trance durante il quale i partecipanti possono manifestare qualità profetiche.⁽¹⁴⁾ I movimenti del ditirambo, che era dunque

una specie di macumba, dovevano essere quelli rappresentati in tanti vasi greci dove si vedono baccanti e satiri danzanti.

Gli strumenti musicali, il flauto, il cembalo, il tamburo, erano gli stessi che, secondo la leggenda, i Titani avevano usato per attirare Dioniso bambino. Per mezzo della musica, la danza, il canto, i fedeli entravano nella *mania*. Attraverso il racconto e la mimesi della passione del dio, un *miste* ne riviveva la morte, lo squartamento e la resurrezione. È assai probabile che l'orgia comportasse, come avveniva a Creta, il sacrificio di un animale, un toro o un capro, che veniva inseguito e fatto a pezzi, e delle cui carni crude i baccanti si cibavano⁽¹⁵⁾. L'animale era l'epifania, la manifestazione di Dioniso. Il dio era mangiato dai suoi fedeli così come era stato mangiato dai Titani. Si trattava di un pasto sacro, di un'eucaristia.

In sintesi, se questa ricostruzione è corretta, il rituale dell'orgia sembrava diretto ad annullare il normale livello di coscienza e a risvegliare una forza che in esso è bloccata. Questa forza deriva dalle funzioni primarie della vita, l'alimentazione e il sesso, che accomunano l'essere umano all'animale. Ma nei miti dionisiaci questa forza ha sempre due aspetti: uno è selvaggio, folle, omicida, come nelle baccanti che uccidono Penteo e Orfeo, nei Titani, nell'uomo-lupo. Nell'altro aspetto, essa produce infinita beatitudine, comunione con il divino che è nella natura, pacificazione e armonia: gli animali più selvaggi, i guerrieri più feroci sono pacificati e rapiti dal canto di Orfeo; i leoni e i serpenti si nutrono al petto delle baccanti. Dunque, questa forza tremenda che è Dioniso, se mal diretta porta ad una follia distruttiva, se purificata dà la gioia suprema, l'estasi. Non sembra esserci dubbio che le pratiche orfico-dionisiache fossero dirette ad una purificazione, ad una conversione della direzione di tale forza.

La catarsi era al centro delle preoccupazioni orfiche. Se le cose stanno così, riti tanto crudeli come lo smembramento e il pasto di carne cruda avevano fini liberatori e purificatori. In un frammento dei *Cretesi* di Euripide, un personaggio così si esprime:

“...e dopo aver sperimentato il modo di vita di Zagreo, il Vagabondo della Notte,
e i banchetti di carne cruda, e aver levato in alto le fiaccole per la Madre della Montagna,
...purificato ebbi il nome di baccante.
E con indosso vesti bianchissime fuggo
le nascite dei mortali e non mi accosto
alle urne dei morti e mi guardo dal
mangiare cibo in cui c'è stata la vita...”⁽¹⁶⁾

Il *miste* che è passato attraverso l'orgia, ha sperimentato l'aspetto terribile del dio, la follia selvaggia e distruttiva; come un animale ha mangiato carne cruda e solo ora è purificato. Ha subito una conversione: si astiene dalla carne e fugge il ciclo della nascita e della morte a cui la sua natura animale lo destinerebbe. Qui giungiamo al punto centrale della speculazione religiosa orfica. Abbiamo visto nel mito di Dioniso-Zagreo che la razza umana è nata dalle ceneri dei Titani. Essa possiede per questa sua origine un aspetto malvagio, crudele ed omicida, ma anche una scintilla divina che le viene dal corpo di Dioniso che i Titani avevano divorato. L'essere umano è animale e dio. Fine della vita orfica è la purificazione dell'animale umano e la liberazione della sua parte divina.

I riti catartici erano posti dagli Orfici sotto il patrocinio di Apollo, figura divina che presenta caratteri opposti a quelli di Dioniso. Apollo è il dio della sapienza calma e ordinata, dell'arte come proporzione e armonia. Suo attributo è la lira che dà una musica suadente, pacificante, contrapposta al flauto di Dioniso che induce la frenesia, l'agitazione dell'anima, la *mania*. Ma l'opposizione tra

le due figure divine è solo apparente: uno dei sacri misteri era proprio il riconoscimento della loro unità, come afferma questa testimonianza:

“Nelle cerimonie sacre si osserva questa pratica di un sacro mistero: quando il sole si trova nell’emisfero superiore, cioè di giorno, lo si chiama Apollo, e quando è nell’emisfero inferiore, cioè di notte, lo si designa come Dioniso”.⁽¹⁷⁾

Nel santuario di Delfi la liturgia era ordinata in modo tale che i quattro mesi invernali erano consacrati a Dioniso, il resto dell’anno ad Apollo. Inoltre, uno dei frontoni del tempio mostrava scene del mito di Dioniso, mentre l’altro, scene di quello di Apollo. In questo modo si rendeva manifesta la sostanziale unità tra i due aspetti apparentemente contraddittori di una stessa divinità.

Dunque, con la purificazione, la forza selvaggia e potenzialmente distruttiva che è un aspetto di Dioniso e con cui il *miste* ha preso contatto, si converte in una forza calma e armonica; dopo la sconvolgente esperienza dell’orgia notturna sopraggiunge l’ordine e la pace, simboleggiati da Apollo, che è l’altro aspetto di Dioniso. Ma a coloro che, come Penteo, rifiutano Dioniso e vivono in una pace apparente secondo le convenzioni della società e dello stato, il dio fa perdere la testa, inviando loro la follia autodistruttiva.

In sintesi, Orfeo ha insegnato attraverso i misteri di Dioniso che non è possibile conoscere la vita se non si è sperimentata la morte che è l’altro aspetto della vita: egli stesso che è il prototipo del baccante, è stato ucciso e fatto a pezzi dalle donne impazzite, ha sperimentato l’angoscia della divisione e della morte ed è disceso agli Inferi. Ma egli ha anche insegnato a non guardare indietro verso ciò che è distruttivo e mostruoso, dopo averlo conosciuto, e il suo attributo è la lira apollinea che induce nell’anima la pace.

La cosmogonia orfica

Dioniso è per gli Orfici il protagonista del dramma divino che ha portato alla formazione dell’Universo. La cosmogonia orfica, che con ogni probabilità era già sistematizzata nel VI sec. a.C. e forse anche prima⁽¹⁸⁾, considera, così come la cosmogonia di Esiodo, una serie di generazioni divine. Il cosmo è in continua trasformazione e alle successive tappe del suo sviluppo corrispondono differenti razze di dèi e di uomini. Dice un frammento orfico:

“Orfeo ha insegnato che i re degli dèi che hanno retto l’Universo sono, secondo il numero perfetto, Fanes, la Notte, il Cielo, Crono, Zeus e Dioniso. Fu Fanes e regnare per primo... poi regnò la Notte, che ebbe lo scettro dal padre; in terzo luogo il Cielo che lo ricevette dalla Notte; come quarto Crono che, a quanto si dice, fece violenza al padre; poi quinto Zeus che lo strappò al padre e dopo di lui, come sesto, Dioniso”.⁽¹⁹⁾

Dioniso-Fanes è il primo ma anche l’ultimo dio. Fanes il Luminoso è anche detto Eros, l’amore, la forza generativa e creativa. In un altro mito si dice che esso sorge per primo dall’uovo cosmico⁽²⁰⁾: con le sue ali d’oro illumina la tenebra e dà origine al cosmo. Il regno di Fanes è l’età dell’oro. Le generazioni divine si susseguono pacificamente fino all’età di Crono che introdusse la violenza nell’armonioso sviluppo dell’Universo. All’età di Crono o dei Titani corrisponde il crimine primordiale, il peccato originale, che ancora grava sulla razza umana. Il disordine che esiste nell’essere umano corrisponde al disordine che ancora esiste nell’Universo. Ma questo stato di cose terminerà con l’avvento del nuovo Dioniso.

Il fanciullo divino, risorto, riceverà del padre Zeus lo scettro del comando⁽²¹⁾ e darà inizio alla nuova età del mondo. Nella speculazione orfica esiste l'idea del grande ciclo temporale, con il ritorno di tutte le cose al loro stato di perfezione originaria (*apocatastasi*) e di rinnovamento del mondo (*palingenesi*).⁽²²⁾

Un altro punto caratteristico delle dottrine orfiche è il panteismo: la natura è il corpo di Dioniso e i suoi infiniti aspetti sono i frammenti del corpo del dio fatto a pezzi. Ma anche se apparentemente diviso, il corpo di Dioniso è uno. Nell'estasi, il fedele riconosce l'unità della natura nella forza divina che tutto anima e compenetra (*pampsichismo*).

Per ultimo, è interessante notare che nella cosmogonia orfica un dio acquista un potere o una determinata funzione mangiando colui che ne era in possesso: così Zeus, per far resuscitare Dioniso, ne inghiotte il cuore, per acquistare la saggezza inghiotte la dea Meti che ne è in possesso, ecc. Cibo e sesso sono il motore della vita.

Il destino dell'anima

Un altro punto fondamentale della speculazione religiosa orfica riguarda il destino dell'anima umana. Qui siamo agli antipodi della visione greca tradizionale. Per Omero i morti vivono un'esistenza larvale, sono pallide ombre, echi appena percettibili dei vivi. È preferibile essere l'ultimo degli schiavi sulla terra che il re dei morti, dice l'ombra di Achille ad Ulisse. Per gli eroi omerici la vera vita è la vita del corpo. Gli orfici ribaltano completamente questa visione: l'anima è la parte divina dell'essere umano, è parte di Dioniso, e si trova prigioniera nel corpo come in una tomba. Famoso era il detto orfico "soma-sema", dove appunto il corpo (*soma*) è equiparato ad una tomba (*sema*).⁽²³⁾

Ma che cos'è l'anima per gli orfici? Non è l'intelletto o il suo prodotto, il ragionamento discorsivo, che pur distinguono l'essere umano dall'animale, e neppure la coscienza. Le funzioni razionali e sensitive sono per gli orfici parte del corpo e cessano con esso.⁽²⁴⁾ L'anima è invece un essere divino -un *daimon*- che viene attratto dal corpo e che entrando in esso, gli dà la vita. Senza l'anima il corpo non può vivere, ma l'entrata nel corpo è per l'anima una specie di morte dalla quale si libera con la morte fisica. Solo nella *mania*, nell'estasi e nel sogno l'anima può veramente manifestarsi. Essa conosce il passato e il futuro. Dice Pindaro:

"Il corpo di tutti obbedisce alla morte possente, e poi rimane ancora vivente un'immagine della vita, poiché solo questa viene dagli dèi: essa dorme mentre le membra agiscono, ma in molti sogni, mostra ai dormienti ciò che è segretamente destinato di piacere e di sofferenza".⁽²⁵⁾

Con la morte del corpo l'anima va sottoterra, nell'Ade, dove si presenta ad un giudizio. L'idea di una giustizia equiparatrice nell'altro mondo è stata sviluppata in Occidente dagli Orfici. Terribili pene attendono il peccatore, mentre il giusto vivrà in comunione con gli dèi inferi, partecipando del "banchetto dei puri" dove si gode di un'ininterrotta ebbrezza. Ma infine l'abisso restituisce le anime alla luce: né le pene né le gioie sono eterne. E le anime tornano sulla terra ad incarnarsi. Un principio, che è cosmico e morale allo stesso tempo, *Ananke*, la Necessità, regola il movimento dei cieli e il destino dell'anima. L'inesorabile legge del ciclo vuole che i cieli ruotino e le anime passino dalla morte alla vita e dalla vita alla morte. Trascorso il tempo stabilito, le anime entrano in un nuovo corpo. Questo sarà scelto in base alle azioni compiute nella vita precedente: ciò che in questa hai fatto agli altri, nella seguente sarà fatto a te.⁽²⁶⁾

L'anima che si incarna dimentica il suo passato. È per questo che nell'orfismo una grandissima importanza è data alla Memoria, *Mnemosyne*. Lo stesso vale per l'anima che ha abbandonato il corpo: il viaggio nell'Ade, che essa affronta ancora una volta, deve essere ricordato, guidato, indirizzato. Gli Orfici svilupparono una letteratura funeraria analoga a quella egizia (il *Libro dei Morti*) nella quale all'anima del defunto vengono date indicazioni sul percorso da seguire e sulle sue difficoltà. L'archeologia ha portato allo luce varie lamine d'oro, provenienti da tombe orfiche, in cui era inciso l'itinerario da seguire nell'Ade. Una di esse così recita:

“Quando ti toccherà di morire
andrai alle case ben costruite di Ade: c'è alla destra una fonte,
e accanto ed essa un bianco cipresso diritto;
scendendo, ad essa si rinfrescano le anime dei morti.
A questa fonte non ti accostare troppo;
ma di fronte troverai fredda acqua che scorre
dalla palude di Mnemosyne, e sopra stanno i guardiani,
che ti chiederanno con mente saggia,
che cosa cerchi nelle tenebre dell'Ade funesto.
Dí loro: sono figlio della terra e del cielo stellato,
sono riarso dalla sete e muoio; ma datemi subito
fredda acqua della palude di Mnemosyne.
E allora ti mostreranno benevolenza per volere del Re di Sottoterra
e ti lasceranno bere alla palude di Mnemosyne;
e infine farai molta strada, per la via che percorrono gloriosi
anche gli altri iniziati e i posseduti di Dioniso”.⁽²⁷⁾

Il viaggio nel mondo dei morti (*Katabasis eis Aidou*) era verosimilmente parte dell'iniziazione orfica. Dice Sofocle:

“O tre volte felici
quelli tra i mortali che vanno nell'Ade dopo aver contemplato
questi misteri: difatti solo ad essi laggiù spetta la vita.
Per gli altri, tutto va male laggiù.” (28)

La discesa all'Ade era la controparte dell'ascesa alla montagna. Sulle cime dei monti si manifestava Dioniso-Zagreo, il Grande Cacciatore, il Mangiatore di Carne Cruda, che cattura e distrugge ogni cosa, immagine della morte a cui nulla resiste. Si manifestava insieme alla sua paredra, Cibele la Signora della Montagna, Artemide cacciatrice. Anche nel regno di sottoterra l'iniziato incontra Dioniso-Ade e la sua paredra, Persefone, la Signora dei Morti. Ma per l'iniziato che conosce il cammino e si è purificato nelle sacre orge, esse sono divinità benefiche. Ecco il dialogo, inciso su altre due lamine d'oro, tra l'anima del *miste* e Persefone:

“Vengo pura da coloro che sono puri, o Regina degli Inferi,
e voi, che siete chiamati Signore della Buona Fama e Signore del Buon Consiglio⁽²⁹⁾,
e voi tutti, dèi e demoni, perché mi vanto di appartenere alla vostra stirpe felice;
ho patito il castigo per le azioni ingiuste...
e ora giungo supplice presso la casta Persefone
perché benigna mi mandi alla sede dei puri...”

E Persefone risponde:

“Rallegrati, tu che hai patito la passione;

questo prima non lo avevi ancora patito:
da uomo sei nato dio”.⁽³⁰⁾

Da quanto abbiamo detto fin qui risulta che gli Orfici hanno sviluppato un sistema di radicale opposizione tra corpo ed anima ed hanno svalutato in modo drammatico la vita terrena. Ma a ben guardare, questa svalutazione coinvolge anche la vita ultraterrena. Infatti, neppure le gioie dell’Ade, per quanto straordinarie, possono essere un premio per l’anima immortale, perché ad esse seguirà una nuova incarnazione. Sia la vita terrena che l’Ade tengono incatenata l’anima in un ciclo eterno: ed è questa la sua vera pena. Nascita e morte, piacere e dolore, paradiso e inferno sono per gli Orfici, come per i Buddisti, polarità del ciclo inesorabile del divenire. Solo l’uscita da questo ciclo è il premio per l’anima che ha seguito la vita orfica ed ha purificato la forza che la obbliga a peregrinare tra questo mondo e l’altro.

Questa forza è Dioniso: egli è Eros, il principio generativo che attrae l’anima in un corpo e la fa nascere su questa terra; egli è Zagreo, la carne, il cibo del mondo, è la vita del corpo che si nutre di altra vita; egli è Ade, il dio della morte che scioglie l’anima dal corpo, e regna sull’inferno e sul paradiso. L’orfico ha patito il dramma di questa forza che anima il mondo: ha sperimentato, come Dioniso, la nascita, la divisione, la morte. Per lui che conosce e ricorda, la reincarnazione che ora vive è l’ultima: dopo l’ultima morte, la sua anima purificata diventa un essere divino ed esce dal ciclo del divenire.

I Misteri della Dea ad Eleusi

Ad Eleusi, a circa 30 km da Atene, esisteva il santuario di Demetra dove si celebravano da tempo immemorabile i famosi Misteri.⁽³¹⁾ Che l’orfismo sia profondamente legato ai Misteri di Eleusi è confermato da numerose testimonianze⁽³²⁾; inoltre la figura della Dea Madre e di sua figlia Persefone sono sempre unite, nel mito, a quella di Dioniso-Ade.⁽³³⁾

I riti dei Misteri erano rigorosamente segreti e su di essi fu mantenuto, per tutto il tempo della loro esistenza, uno stretto silenzio. Le poche notizie che abbiamo sono dovute soprattutto ad autori cristiani che non sembrano aver capito molto della loro importanza e profondità.

Tuttavia abbiamo sufficienti indizi che ci permettono di inferire che alcune pratiche si riferissero ad una morte rituale e ad una rinascita⁽³⁴⁾ e che altre avessero un carattere sessuale. Queste ultime sarebbero cioè delle pratiche tantriche in cui l’energia del sesso era utilizzata al fine di ottenere un’esperienza religiosa. Il centro del Mistero era probabilmente un “matrimonio sacro” tra il dio e la dea, intesi come gli archetipi dei due sessi, e la nascita di un fanciullo divino. Secondo alcuni studiosi, la potenza generatrice del sesso si mostrava con la crescita miracolosa, in poche ore, di una spiga di grano.⁽³⁵⁾ Dice un autore cristiano:

“...Gli Ateniesi, nell’iniziazione di Eleusi, mostrano a coloro che sono ammessi al grado supremo, il grande, perfettissimo, mirabile mistero visionario di lì: la spiga di grano mietuta in silenzio. Lo ierofante in persona ... che si è reso impotente con la cicuta e si è staccato da ogni generazione carnale, di notte, ad Eleusi, in mezzo alla luce delle fiaccole, nel compiere i sacri rituali dei grandi e ineffabili misteri, grida e urla proclamando: “La Potente Signora ha generato il sacro fanciullo, il Potente!”⁽³⁶⁾

Sembra che gli oggetti più sacri che il miste doveva manipolare fossero un fallo e una matrice⁽³⁷⁾. Alcuni racconti mitici, poi, presentano il dio e la dea come serpenti intrecciati in un nodo⁽³⁸⁾, come

nel caduceo, immagine questa che richiama le descrizioni tantriche dell'energia sessuale *kundalini*. È anche noto che in una cerimonia i misti manipolavano dei serpenti d'oro che avevano tenuto nascosti sotto le vesti. Ma a queste pratiche era ammesso solo un ristretto numero di iniziati -uomini e donne- che già si erano purificati in misteri minori.

Il teatro e il carnevale

Fin dall'antichità era universalmente riconosciuto che la tragedia e la commedia greca erano nate all'interno del culto dionisiaco. Come abbiamo già visto, all'origine della tragedia sta la sacra rappresentazione della passione del dio. Ma c'è un punto importante da considerare. La tragedia ha solo raramente come protagonista Dioniso; e questo vale non solo per le poche tragedie che ci sono rimaste (una trentina), ma anche per quelle perdute (parecchie centinaia), di molte delle quali conosciamo il titolo e la trama.

La tragedia ha per protagonisti gli eroi, cioè figure che incarnano una forza psichica quasi allo stato puro. Questa forza, nella sua forma negativa, porta l'eroe all'autodistruzione. Così vediamo la grande galleria delle passioni, che nell'uomo comune sono come diluite, apparire con una forza tremenda: Medea è la gelosia, Clitennestra la vendetta, Eracle e Aiace la follia. Oppure vediamo i conflitti tra forze primordiali e ugualmente potenti: la legge naturale contro quella sociale in Antigone, la legge del sangue contro quella della vendetta in Oreste, ecc.

Ma se le cose stanno così, qual era la funzione vera, nell'ambito delle pratiche orfico-dionisiache, di queste rappresentazioni che Aristotele chiama genericamente catartiche? È possibile rispondere solo con ipotesi.

Una probabile è che la rappresentazione fosse uno psicodramma in cui l'iniziato descriveva il suo *daimon*, cioè l'anima nel senso orfico di essere divino incarnato che però possiede una sua specificità, una sua direzione ad operare, un suo "tipo". Questo "tipo" crea un particolare destino. La migliore descrizione del *daimon* come destino sta nel mito orfico di Er che appare alla fine della *Repubblica*. Qui Platone racconta come l'anima, al momento di incarnarsi, scelga un *daimon*, una forza specifica che le creerà un destino preciso in un corpo adeguato. Subito dopo l'anima-daimon è costretta a bere alla fonte della Dimenticanza, per cui nasce nel corpo immemore della sua scelta.

Se questa ricostruzione è corretta, allora la tragedia eroica aveva la funzione di descrivere le caratteristiche del *daimon* dell'iniziato. Le maschere erano i ruoli attraverso cui esso si manifestava o forse anche i corpi a cui si era legato nel mondo. Era la forza non purificata del *daimon* che creava le situazioni tragiche e lo costringeva a passare in una vita di ruolo in ruolo, di maschera in maschera, o, nel ciclo cosmico, di corpo in corpo. Solo "ricordando" e comprendendo il tipo di *daimon* che agiva in lui, l'iniziato poteva purificarsi e cambiare, convertire, il suo destino.

Questo appare chiaro nell'Orestea di Eschilo, dove Oreste, uccisa la madre per vendicare il padre da essa assassinato, viene purificato da Apollo. La purificazione consiste in un giudizio razionale in cui i vari aspetti del delitto vengono esaminati e valutati. Dunque, lo psicodramma consisteva nel rivivere l'azione conflittiva, individuarne le radici, e infine comprenderla e superarla.

La commedia greca, sempre secondo la testimonianza di Aristotele⁽³⁹⁾ nacque dai cantori di canti fallici. Questi erano i canti osceni a cui si abbandonavano i partecipanti alle processioni in onore di Dioniso, dalle quali, come si è accennato, deriva il carnevale. Le feste avevano luogo in inverno e iniziavano quando dal mare giungeva la barca-carrozza di Dioniso, il carro-navale.⁽⁴⁰⁾ Era il

momento in cui i morti, guidati dal loro re Dioniso-Ade, tornavano tra i vivi. Uomini con il corpo ricoperto di cenere o di gesso e con una maschera funeraria, interpretavano i morti mentre altri impersonavano i Sileni e i Satiri, spiriti cavallini e caprini, fedeli compagni del dio dei Morti. I morti, nella visione dionisiaca, erano considerati i portatori della ricchezza e della fecondità - i portatori dei semi- in quanto rappresentavano l'inesauribile serbatoio di vita che periodicamente ritorna sulla terra. Gli uomini portavano in processione dei grandi falli di legno e cantavano canti osceni che esaltavano la fecondità e la forza virile.⁽⁴¹⁾

La venuta di Dioniso-Ade, colui che scioglie l'anima dal corpo e che annulla l'io individuale, scioglieva anche i legami dell'io sociale, lo stato. Così i ruoli venivano aboliti o stravolti e l'organizzazione sociale regrediva ad un caos festoso. La festa comportava anche un matrimonio sacro: accanto a Dioniso, sul carro, sedeva la Regina del Carnevale, personificazione della Dea, Cibele o Arianna. Il carro si dirigeva ad un palazzo dove avveniva l'unione sacra tra la coppia divina.⁽⁴²⁾ Terminati i giorni di festa, si cacciavano i morti dalla pericolosa comunanza con i vivi e si riprendevano le abitudini comuni.

L'organizzazione orfica. Le sedi dei Misteri e i Tiasi

Tutto quello che abbiamo detto sull'Orfismo non ci è noto da fonti dirette ma piuttosto da citazioni e frammenti che coprono tutto l'arco della letteratura greca. Come "orfici", in realtà possediamo 87 inni che la tradizione dice composti dallo stesso Orfeo. Ma questi sono di epoca tarda (probabilmente del II sec. d.C.) anche se non è escluso che trasmettano una tradizione assai più antica. Dalle notizie che abbiamo risulta che il movimento orfico possedeva una vasta letteratura in poesia centrata sul mito di Dioniso-Zagreos. Si dice che un certo Onomacrito, nel VI sec. a.C., abbia rielaborato e ordinato, in Atene, i miti che andavano sotto il nome di Orfeo con la collaborazione di alcuni personaggi dell'Italia Meridionale, che erano probabilmente dei Pitagorici⁽⁴³⁾. In seguito, alcuni secoli più tardi, ci furono dei tentativi di consolidare la tradizione orfica con la composizione di varie teogonie (le rapsodie), di cui è giunta notizia. Di tutta questa letteratura che doveva essere imponente (si dice che le rapsodie fossero più lunghe dell'Iliade) nulla ci è giunto in forma diretta. Però è certo che già nel VI sec. i "riti orfici" fossero ben inseriti nella vita culturale ellenica.⁽⁴⁴⁾

La mancanza di fonti dirette si può spiegare con il fatto che i miti orfici erano "sacre scritture" che venivano usate nella liturgia e nelle iniziazioni dei Misteri Dionisiaci e quelli della Grande Madre ad Eleusi. Come abbiamo già detto, il silenzio su questi riti fu mantenuto per secoli in modo rigoroso.

A partire dal VI sec. a.C. abbiamo anche notizia di *tiasi*, o confraternite dionisiache che organizzavano le feste pubbliche e le processioni del dio nelle città e le orge sui monti. Particolarmente noto era il tirso di Delfi che organizzava le orge sul Parnaso.⁽⁴⁵⁾ Si trattava di circoli chiusi e privati in cui la presenza dell'elemento femminile era preponderante. Non sappiamo se essi disponessero di una gerarchia interna e di normative precise. Questi *tiasi* si mantennero per tutto l'arco della storia greca.⁽⁴⁶⁾

Dunque, sotto il patrocinio di Orfeo e di Dioniso, abbiamo da un lato congregazioni private di fedeli che vivevano nelle città e dall'altro istituzioni consolidate e accettate dal potere pubblico come le sedi dei Misteri ad Eleusi e Delfi. In che senso allora è possibile parlare di organizzazione orfica? Esisteva una "chiesa di Orfeo" con la sua gerarchia e le sue norme di funzionamento? E quali erano i rapporti che legavano gli iniziati che vivevano nelle città ai centri dei Misteri? Sappiamo che la

vita orfica comportava alcune pratiche ascetiche (come l'astensione dalla carne) e morali (il rispetto della vita e del prossimo), ma non sappiamo se essa includesse anche un vincolo organizzativo.⁽⁴⁷⁾

Ipotesi sull'origine del culto di Dioniso

Il problema più generale che si pone in uno studio dell'Orfismo, è quello di come e dove sorse il culto di Dioniso e di come su di esso si innestò il movimento orfico del VI sec. a.C. Abbiamo visto che la recente archeologia ha dimostrato la presenza di Dioniso a Creta in epoca minoica; inoltre il culto di Dioniso-Zagreos fu praticato nell'isola fino al periodo cristiano e Creta era considerata dalla tradizione la sede e l'origine di tutti i Misteri.

Un altro aspetto che è stato recentemente messo in evidenza è la straordinaria rassomiglianza tra Dioniso e Shiva. In realtà, le due figure divine, a parte aspetti minori dovuti al differente ambiente culturale, sono difficilmente distinguibili. Shiva è il dio dell'energia sessuale ed è adorato come fallo; è il dio dei Misteri, avendo insegnato lo yoga; è il dio della Morte e, come tale, è chiamato l'Urlatore, il Grande Cacciatore; è il dio della *mania* che fa impazzire le donne ed è chiamato il "folle"; è il dio Primonato, è il luminoso, l'Androgino, è il Signore degli animali e della natura; è il Signore della Montagna; è il dio della gioia (Nisah); è il protettore del teatro, della musica e della danza; in suo onore si organizzavano carnevali e falloforie; è seguito da un corteo di satiri ebbri e danzanti; i suoi fedeli sono chiamati Bacti. È rappresentato come toro, come serpente, ecc. La sua paredra, la Grande Dea, Parvati, secondo l'etimologia è la Signora della Montagna; siede su una pantera o un leone come Cibele, è la dea della Morte (Durga, Kali). Essa compie un'unione sessuale mistica con Shiva, è la protettrice dei Misteri sessuali (Tantra), ecc.⁽⁴⁸⁾

Tutto questo non può essere casuale. D'altra parte Shiva non è una divinità indo-europea, ariana. I Veda, parlando con disprezzo delle popolazioni non ariane conquistate, le descrivono come "gli adoratori del fallo". A sua volta, Shiva si burla dei saggi vedici, dei brahmani, preoccupati dei loro privilegi di casta e dei loro inutili sacrifici. Shiva è il dio dei poveri, dei sudra, dei non-ari.

Dunque, sia Dioniso che Shiva sono divinità precedenti all'invasione ariana. Questa si svolse, probabilmente a più riprese, tra il XX e il XII sec. a.C. ed ebbe come punto di arrivo l'Europa occidentale, la Grecia, la Persia e l'India. Il punto di partenza non è localizzabile ma può essere ipotizzato o nelle steppe asiatiche o nelle pianure dell'Europa centro-orientale. La moderna linguistica ha dimostrato che il greco antico, il latino, le varie lingue germaniche antiche, lo slavo antico, il persiano e il sanscrito sono tutte lingue appartenenti alla medesima famiglia, denominata appunto, indo-europea.

Gli Ari erano nomadi e i loro dèi, in genere maschili, erano organizzati in una famiglia divina e divisi in funzioni, diciamo, sociali: dèi guerrieri, dèi maghi, dèi agricoltori. Erano dèi antropomorfi e in genere rappresentavano fenomeni naturali (naturalismo antropomorfo). Sono gli dèi dei Veda e di Omero. Questi hanno spesso gli stessi nomi in Grecia e in India: Zeus, Djeus; Urano, Varuna, ecc. La civiltà che gli Ari conquistarono e distrussero in Grecia era quella cretese; mentre in India era quella cosiddetta dell'Indo, le cui città, Mohenjo-Daro, Arappa, ecc., sono state recentemente riportate alla luce.

La popolazione conquistata fu in India assorbita nella classe dei servi (sudra) o respinta nella parte meridionale del sub-continente, dove i suoi discendenti, i Dravida o Tamil, tuttora risiedono. Si tratta della parte ancora meno arianizzata dell'India. In Grecia, la lenta fusione tra Ari conquistatori e Minoici produsse la civiltà micenea, civiltà feudale di guerrieri e di castelli; è la Civiltà di cui

parlano i poemi omerici. Assai simile alla micenea è la civiltà descritta nei Veda, i libri sacri degli Ari dell'India.

Le due civiltà che gli Ari distrussero e in parte assimilarono sembra avessero molto in comune. Alcuni studiosi arrivano ad ipotizzare l'esistenza di un'unica civiltà che andava dall'Atlantico all'India. Si tratterebbe della civiltà megalitica che tante tracce ha lasciato di sé in Inghilterra, Bretagna, Spagna, Sardegna, Malta, ecc. Nell'iconografia di questa civiltà che aveva il suo centro occidentale in Creta, i simboli più frequenti erano il fallo, il toro, il labirinto. Gli dèi principali, Shiva-Dioniso e la Grande Dea, Parvati-Cibele. Se le cose stanno così, Dioniso sarebbe il protagonista del grande mito cretese del labirinto e del Minotauro e le orge sarebbero correlate con le famose tauromachie che si celebravano a Creta.

La religione di Shiva-Dioniso, praticata dalle classi soggette, non scomparve mai né dalla Grecia né dall'India. Oppressa dai conquistatori ariani, forse assunse l'aspetto di un culto segreto e misterico. Ma la religione ufficiale entrò, sia in Grecia che in India, in un processo di dissoluzione irreversibile in un periodo che approssimativamente si può collocare tra i secoli VIII e VII a.C. È questo il periodo in cui in India appare il VI Veda, l'Atharva, che è espressione delle sette shivaite, e la prima letteratura delle Upanishad che testimonia chiaramente la crisi della religione vedica.

In Grecia, la tradizione chiama questi secoli "il tempo dei Bacchidi e delle Sibille", indicando in questo modo un movimento di tipo profetico che investì il mondo greco. È assai probabile che il movimento dei Bacchidi e delle Sibille sia stato un *revival* dionisiaco e che si sia diffuso in Grecia dal Nord, dalla Tracia e dalla Frigia. In questo periodo abbiamo notizia in Grecia di una gravissima crisi sociale. La *polis*, la città-stato, erede del castello miceneo, entra in un processo di terribili lotte intestine (la *stasis*) tra l'aristocrazia terriera e l'elemento popolare, le classi soggette.⁽⁴⁹⁾

A questa crisi interna si cercò di porre rimedio con l'emigrazione. È in questo periodo che i Greci colonizzano buona parte del Mediterraneo sia ad Oriente (l'Asia Minore, il Mar Nero) sia ad Occidente (l'Italia Meridionale e la Sicilia, chiamate Magna Grecia) ed entrano in contatto con le antiche civiltà di queste terre.

Ma la crisi interna della *polis* non cessò: l'elemento popolare pretendeva sempre maggiore partecipazione e nel VI sec. portò al potere in varie città i cosiddetti tiranni, cioè uomini forti, capaci di mantenere l'ordine sociale e di dare impulso allo sviluppo economico. Fu sotto la protezione di uno di questi tiranni che Onomacrito sistematizzò la letteratura orfica. Ed è in questo periodo che Dioniso comincia ad apparire nell'iconografia accanto agli dèi olimpici.

È possibile dunque che l'ascesa delle classi popolari, che avevano conservato l'antico culto del Dioniso cretese, e la crisi della religione olimpica, della quale abbiamo tante testimonianze, abbiano prodotto lo sviluppo dell'Orfismo. Questo sviluppo può essere stato preparato dal movimento dei Bacchidi e delle Sibille. Abbiamo indizi per ritenere che il centro di diffusione dell'Orfismo nel VI sec. siano state le colonie dell'Italia Meridionale, dove è attestato il culto di Persefone e dove sono state trovate le lamine d'oro più antiche. Qui gli Orfici disponevano di propri cimiteri, separati da quelli dei non iniziati. Questo lascia credere che esistesse un'organizzazione che regolava la vita degli adepti. Ma in questo stesso periodo, in Italia si stava diffondendo il Pitagorismo. Questo e l'Orfismo hanno tanti punti in comune, specie nelle dottrine sull'anima, da risultare praticamente indistinguibili.⁽⁵⁰⁾ Si è ipotizzato pertanto che un grande impulso al *revival* orfico del VI sec. sia venuto proprio dai Pitagorici.

Ma c'è un altro punto da considerare. Le teorie orfico-pitagoriche sul destino dell'anima, le pratiche ascetiche e purificatorie, l'astensione dalla carne e dai sacrifici cruenti, hanno un parallelo

sorprendente in quelle dei movimenti indiani dello stesso periodo: il movimento delle Upanishad, il Jainismo, il Buddismo. Da quanto si è detto, risulta che le due culture, la indiana e la greca, possedevano un patrimonio comune: la religione ariana innestata sullo Shivaismo-Dionisismo. È pertanto possibile che abbiano avuto anche un'evoluzione parallela che portò a conclusioni comuni. Ma è anche possibile che si sia trattato di un fenomeno religioso unitario, con passaggi di uomini e di idee dall'India alla Grecia e viceversa. Ad ogni modo la questione rimane aperta, dato che le nostre conoscenze sono troppo frammentarie e una risposta sicura non può essere data.

NOTE

- (1) Questa è la tesi sostenuta da E. Rohde nel suo celebre libro *Psyche*.
- (2) G. Pugliese Carratelli in *La parola del passato*, fasc. 154-155, pagg. 108-126; 135-144, Napoli 1974.
- (3) Per. es., nel famoso Vaso François del Museo di Firenze databile al tempo di Pisistrato (VI sec. a.C.).
- (4) Non esiste neppure concordanza tra gli studiosi sul significato del suo nome. Questo è composto di una parte greca, *Dios-* (di dio, di Zeus, divino) e di una parte *-nysos* non spiegabile in greco. Potrebbe significare il “Dio di Nysa” o il “Dio delle nysai”, le ninfe, le donne.
- (5) Semele è probabilmente un nome frigio che significa “terra”. Semele sarebbe allora una Dea della terra. Cfr. H. Jeanmaire, *Dioniso*, Paris 1951; Torino 1972, pag. 335, che cita questa ipotesi di P. Kretschmer.
- (6) Eraclito, Fr. 15 (Diels).
- (7) Cfr. il famoso brano del Fedro in cui Platone, analizzando la “mania”, ne considera quattro tipi: quella profetica, quella poetica, quella “telestica”, grazie alla quale il posseduto diventa un guaritore, e quella amorosa.
- (8) Nonno, *Dionisiache*, 6,173.
- (9) Olimpiodoro, *Commento al Fedone di Platone*, 61c. I principali testi antichi relativi alla passione di Dioniso sono stati raccolti dal Lobeck in *Aglaophamus* e da Kern in *Orphica Fragmenta*.
- (10) Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, 6.
- (11) Euripide, *I Cretesi*, Fr. 3, in Porfirio, *De Abstinentia*.
- (12) Aristotele, *Poetica*, 4, 1449a9.
- (13) “O tu che guidi il coro delle stelle spiranti fuoco, guardiano delle parole notturne, fanciullo generato da Zeus, manifestati, o Signore, assieme alle baccanti che ti seguono, che folli, per tutta la notte, danzano celebrando te, Iacco...” (Sofocle, *Antigone*, 1146-52).
“Mostrati come toro o come serpente che appare con molte teste o come ardito leone. Vieni, o Bacco, con volto che ride, getta un laccio intorno al cacciatore delle baccanti.” (Euripide, *Baccanti*, 1017-21).
Uno studio sul ditirambo come canto di invocazione si trova in H. Jeanmaire, op. cit. pag. 302.
- (14) A. Danielou, *Shiva e Dioniso*, Paris 1979; Roma 1980, pag. 195.
- (15) Questo spiegherebbe l'enigmatica parola *tragodia* che letteralmente significa “canto per il capro” o “canto dei capri”, cioè di uomini travestiti da capri, i Satiri. Cfr. Euripide, *Baccanti*, 135-41: “È bello sopra i monti, quando alla fine della corsa bacchica si cade per terra, con la pelle sacra

del cerbiatto, con la sete del sangue del caprone, con le sete della carne viva, quando si corre sopra i Monti della Frigia, della Lidia e il dio dello strepito è la nostra guida...”

(16) Euripide, fr. 3, citato.

(17) Macrobio, *Saturnali*, I, 48. Questa testimonianza è di epoca tarda, ma l'identità tra Apollo e Dioniso è affermata, attraverso lo scambio di attributi, già nel V sec., da due frammenti inoppugnabili:

Eschilo, fr. 86: “Apollo incoronato d'edera, Bacco il divinitore.”

Euripide fr. 477: “O Bacco dominatore, amico dell'alloro, o Peana Apollo, amico della lira.”

(18) Si dice che un orfico, Onomacritico, abbia riorganizzato nel VI sec. a.C. in Atene i miti di Dioniso (Pausania, 8,35,5).

(19) Kern, fr. 107, in Proclo, *Commento al Timeo di Platone*, Proemio.

(20) Damascio, *Sui Principi*, 123.

(21) Proclo, *Commento al Cratilo di Platone*, 396b.

(22) Rohde, op. cit. cap.X.

(23) Cfr. Platone, *Gorgia*, 493a: “E noi secondo verità forse siamo morti: per parte mia difatti già ho sentito da uno dei sapienti che nel presente noi siamo morti e il corpo è per noi una tomba.”

(24) La discussione sulle due anime, quella mortale legata alle funzioni del corpo e quella immortale (*daimon*) è stata sviluppata da Rohde, op. cit. cap. XI e ripresa da Rostagni, *Il Verbo di Pitagora*, Torino 1924, cap. VI.

(25) Pindaro, fr. 131b.

(26) Rohde, op. cit.

(27) Lamina d'oro trovata ad Ipponio, sec. V-IV a.C., trad. di G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I pag. 75, con alcune varianti.

(28) Fr. 837, cfr. anche l'*Inno Omerico a Demetra*, 476-82 e Pindaro, fr.137.

(29) Epiteto di Dioniso.

(30) Lamine 3-4 trovate a Turi.

(31) Gli scavi archeologici hanno dimostrato che il santuario di Eleusi è antichissimo: lo strato primitivo risale al XV sec. a.C., cioè ad epoca micenea. Nel VI sec. il santuario fu ampliato. La vicinanza ad Atene contribuì a fare di Eleusi un centro religioso panellenico. Fu distrutto al tempo delle invasioni barbariche da Alarico.

(32) Cfr. G. Colli, op. cit., Introduzione, pagg. 35-36.

(33) Intorno alla figura della dea e di sua figlia esisteva un complesso mito, correlato con la fondazione del santuario e l'invenzione dell'agricoltura. Persefone è rapita da Ade e trascinata nel

regno dei morti. La madre disperata la cerca per tutta la terra. Peregrinando giunge ad Eleusi dove fonda il Santuario ed insegna l'agricoltura. Conosciuta la sorte della figlia, ottiene da Zeus che questa passi i quattro mesi invernali sottoterra ed il resto dell'anno alla luce.

(34) Cfr. Plutarco, fr. 178 e Luciano, *Metamorfosi*, II, 23.

(35) W.Otto, *The Omeric Gods*.

(36) Ippolito, *Confutazione* 5,8,39.

(37) C. Picard, *L'episode de Baubò*, RHR 95 (1927), pag. 237 e segg.

(38) Atenagora, *Per i Cristiani*, 20 (Fr.58, Kern).

(39) Aristotele, *Poetica*, citato.

(40) In questa ricostruzione, le falloforie e le feste dei Fiori (Antisterie) in cui veniva portato in processione il carro-navale, sono considerate come un'unica celebrazione. Può essersi trattato, come molti sostengono, di due feste separate. In ogni modo, i dati che possediamo sulle feste di Dioniso sono assai scarsi.

(41) Cfr. Aristofane, *Gli Acaresni*.

(42) Aristotele, *La Costituzione di Atene*.

(43) Secondo la citata testimonianza di Pausania.

(44) Secondo la testimonianza di Erodoto, 2, 81.

(45) Pausania, X, 4, 3.

(46) Inoltre abbiamo notizia di predicatori erranti che andavano di città in città praticando riti purificatori nel nome di Orfeo. Questi predicatori, secondo la testimonianza di Platone, *Repubblica* 364e, somigliavano a maghi di tipo popolare.

(47) Per quanto riguarda i cimiteri orfici, vedi paragrafo seguente.

(48) A. Danielou, op. cit., cap. II. È da ricordare inoltre, che il mito sempre relaziona Dioniso con l'Asia e più precisamente con l'Anatolia e con l'India.

(49) Aristotele ne *La Costituzione di Atene*, scrive: "Ci fu per lungo tempo una lotta civile tra i nobili e il popolo ... (perché) i poveri con le loro famiglie erano asserviti ai ricchi ... e non avevano diritti politici". Cfr. M.I. Finley, *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages*, London 1970, cap.VIII.

(50) U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, pag. 199 (1932); W. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, cap. VIII.

I PITAGORICI

Introduzione. Vita di Pitagora e storia della Scuola Pitagorica

Secondo la tradizione, Pitagora nacque a Samo, un'isola della Ionia, intorno al 570 a.C. Era figlio di un intagliatore di pietre preziose ed è possibile che all'inizio, abbia seguito la professione del padre. Si dice che assai giovane abbia iniziato un lungo periodo di viaggi che lo portarono prima in Egitto, dove sarebbe entrato in contatto con la classe sacerdotale, e quindi in Babilonia. Una tradizione assai diffusa nell'antichità vuole che in Babilonia sia diventato allievo di Zarathustra e dei Magi, dai quali avrebbe appreso i fondamenti della sua dottrina.

Anche se molte storie relative alla sua vita hanno del favoloso e del meraviglioso⁽¹⁾, non è affatto improbabile che Pitagora abbia compiuto vari viaggi in Oriente e che sia entrato in contatto con le tradizioni religiose orientali. Al suo tempo Samo, e più in generale la Ionia, era un attivo centro commerciale, punto di contatto e di scambio tra il mondo greco e quello medio-orientale. È interessante notare, a questo proposito, che l'archeologia ha dimostrato che il famoso teorema di Pitagora era conosciuto in Babilonia fin dal tempo di Hammurabi (circa 1700 a.C.).

Verso i 40 anni, Pitagora tornò a Samo dove, come in molte altre parti della Grecia, il governo aristocratico cedeva il passo alla tirannide sostenuta dall'elemento popolare. Per non sottostare alla tirannide, dice la tradizione, Pitagora emigrò intorno al 530 a.C. nell'Italia Meridionale, dove svolse per il resto della sua vita un'intensa attività di riformatore sociale e religioso e dove fondò la sua famosa scuola. Si stabilì nella città di Crotona, allora fiorente centro commerciale. La tradizione racconta che, appena giunto a Crotona, si presentò al senato della città dove pronunciò un discorso sui doveri morali dei governanti e sulla retta forma di governo.⁽²⁾⁻⁽³⁾ Questo discorso ebbe tanto successo che Pitagora fu invitato a pronunciarne altri, diretti ai giovani, ai fanciulli e alle donne.

Fu così che gli abitanti di Crotona, entusiasti dell'insegnamento di Pitagora, decisero di abbandonare il loro precedente modo di vivere, basato sulla ricerca del piacere e del lusso, per seguire quello proposto da Pitagora, fondato sulla rigenerazione morale e su un'armonica convivenza tra i diversi gruppi sociali. I giovani in particolare entrarono in massa nella nuova Scuola. Anche se le fonti antiche magnificano la capacità oratoria di Pitagora, al quale è anche attribuita l'invenzione dell'arte retorica, è più ragionevole credere che l'influenza del suo insegnamento sia stata più graduale. Però su questa influenza non possono esserci dubbi. La presenza di Pitagora in Crotona e lo sviluppo della Scuola e delle associazioni politiche pitagoriche (le *Eterie*, cioè i Club), coincide con l'espansione politica ed economica della città, che ci è rivelata dall'archeologia. Alla fine del VI sec. a.C., circa 20 anni dopo l'arrivo del Maestro, le più importanti cariche politiche in Crotona e nelle città vicine erano occupate da membri dei Club pitagorici.

Come abbiamo accennato, il VI secolo a.C. è caratterizzato, in molte città-stato greche, dalla lotta tra il partito oligarchico, sostenuto dall'aristocrazia terriera, e quello democratico o popolare che ambiva ad una ridistribuzione della ricchezza e delle cariche pubbliche. La lotta senza quartiere tra questi due partiti portò, in alcuni casi, alla formazione di tirannidi, cioè di governi personali di uomini forti e senza scrupoli, o alla formazione di governi democratici. In entrambi i casi, l'elemento popolare e mercantile prese il sopravvento su quello aristocratico.

Il governo dei Pitagorici in Magna Grecia ci viene descritto come “aristocratico” e la reazione che vi pose fine, come “popolare”. Dobbiamo tuttavia essere cauti nell’acceptare questi termini acriticamente. È più coerente pensare, tenendo conto di altri aspetti della loro dottrina, che l’ideale politico dei Pitagorici sia stato quello di una Repubblica dei Filosofi, cioè di saggi e specialisti del comportamento umano. È in questo senso che l’ideale aristocratico dei Pitagorici ci viene presentato dalla tradizione: si tratterebbe di un governo dei “migliori”, secondo l’etimologia della parola “aristocratico” e non di quello di un’oligarchia per nascita o per censo.⁽⁴⁾ L’ideale politico dei Pitagorici sarebbe allora assai vicino a quello di Platone, che circa un secolo dopo cercherà di creare proprio nella Magna Grecia, e appoggiandosi ad alcuni membri della Scuola pitagorica come Archita di Taranto, la Repubblica dei Filosofi.

Ad ogni modo, vi fu verso la fine del VI sec. una rivolta popolare, in Crotone, contro il governo dei Club pitagorici. La rivolta fu guidata da un certo Cilone che viene descritto come un uomo ricco e violento al quale, per la sua natura depravata, era stato negato l’ingresso nella Scuola. L’appoggio alla rivolta venne sia dal partito oligarchico che da quello democratico. Durante questa rivolta vari leader dei Club pitagorici furono uccisi mentre altri, tra cui lo stesso Pitagora, si salvarono con la fuga. Analoghe sollevazioni ebbero luogo nelle città vicine. Pitagora si rifugiò nella vicina Metaponto, dove, secondo la tradizione, morì in età assai avanzata.

La sconfitta subita in Crotone rappresentò solo un’interruzione momentanea dell’attività politica dei Pitagorici. Sembra che essi non ne fossero affatto abbattuti; in effetti la loro influenza crebbe e si estese nella Magna Grecia nei successivi 50 anni. Ma intorno al 450 a.C. scoppiò una seconda rivolta, assai più vasta e sanguinosa della prima che si estese a tutta la Magna Grecia.⁽⁵⁾ La maggior parte dei leader pitagorici furono uccisi ed i loro luoghi di riunione bruciati. Vari leader superstiti emigrarono nella Grecia continentale. Ma anche dopo questa catastrofe, i Pitagorici dell’Italia Meridionale riacquistarono un certo grado di organizzazione e di influenza politica. Però quando le condizioni peggiorarono, tutti fuggirono in Grecia eccetto Archita di Taranto, l’amico di Platone.⁽⁶⁾ Sembra che questa volta i superstiti fossero tanto abbattuti da vivere in solitudine, rifiutando la compagnia degli altri uomini. Tuttavia essi posero per iscritto quanto avevano appreso all’interno della Scuola e le loro note furono trasmesse di generazione in generazione.

In sintesi, la Scuola pitagorica ebbe la massima fioritura tra il 500 e il 450 a.C. nella Magna Grecia e continuò ad esistere sotto forma di comunità sparse per tutto il mondo greco per un altro secolo. Quindi, come entità organizzata, scomparve verso il 300 a.C. Ma una nuova fioritura, in condizioni assai mutate, si ebbe in epoca ellenistica, ad Alessandria, a partire dal II sec. a.C., con il movimento neo-pitagorico. Questo non ebbe un’espressione politica, ma piuttosto un carattere filosofico e mistico. Da Alessandria il neo-pitagorismo passò a Roma dove ebbe una profonda influenza soprattutto sulle classi colte e rappresentò l’ultimo baluardo della cultura greca contro il Cristianesimo.

Le dottrine

Abbiamo visto come i Pitagorici si dedicassero con grande decisione all’attività politica e svolgessero un costante lavoro di riformatori sociali e di predicatori di un rinnovamento morale della vita pubblica. Ma questo era solo l’aspetto esterno della loro attività. La Scuola pitagorica, da cui prendevano impulso i Club politici, ebbe fin dall’inizio un carattere nettamente esoterico, con una divisione gerarchica assai precisa ed un vincolo rigoroso del silenzio iniziatico. Questo rende assai difficile una ricostruzione coerente delle dottrine pitagoriche. Per tale ricostruzione dobbiamo affidarci ai pochi frammenti di testi prodotti all’interno della Scuola che ci sono pervenuti⁽⁷⁾ e, soprattutto, alle molte citazioni di storici o filosofi (in primo luogo Platone e Aristotele). I numerosi

scritti neo-pitagorici costituiscono un'altra importante fonte, ma i più antichi di essi sono posteriori di almeno quattro, cinque secoli al Fondatore e rappresentano un differente stadio della tradizione. L'incertezza sull'insegnamento interno della Scuola era già sentita nell'antichità. Scrive infatti Porfirio nella sua *Vita di Pitagora*:

“Che cosa egli abbia insegnato ai suoi discepoli, nessuno può dirlo con esattezza perché essi osservarono un silenzio davvero straordinario. Tuttavia divennero universalmente conosciuti questi fatti: in primo luogo, egli diceva che l'anima è immortale; poi, che essa migra dall'una all'altra specie di animali; quindi che gli eventi passati si ripetono in un processo ciclico per cui nulla è veramente nuovo in senso assoluto; e infine che tutti gli esseri viventi debbono essere considerati come parenti tra di loro”.⁽⁸⁾

Dunque, il Pitagorismo è principalmente una dottrina dell'anima e del destino di essa; tale dottrina, che ha i suoi cardini nella reincarnazione e nel pampsichismo, non è distinguibile da quella degli Orfici. I Pitagorici, non solo usavano i libri religiosi divulgati sotto il nome di Orfeo, ma membri preminenti della Scuola e lo stesso Pitagora erano considerati gli autori di alcuni di essi. Questa identità tra le dottrine sull'anima degli Orfici e dei Pitagorici ha spinto a formulare l'ipotesi, assai verosimile, che gli autori del *revival* orfico nel VI sec. a.C. siano stati proprio i Pitagorici.⁽⁹⁾

Quindi al centro della speculazione di Pitagora sta una preoccupazione religiosa e soteriologica: la purificazione e liberazione dell'anima immortale dal ciclo inesorabile della nascita e della morte. Ma per Pitagora, tale purificazione e liberazione possono avvenire non solo attraverso i riti misterici tramandati sotto il nome di Orfeo, ma anche attraverso la “filosofia”. Con questo termine, di cui si dice che Pitagora sia stato l'inventore, dobbiamo intendere una *disciplina della Forma* che include la musica, l'aritmetica, la geometria e l'astronomia.

Qui ci troviamo di fronte all'aspetto più originale del pensiero di Pitagora, aspetto che ha influenzato in maniera determinante tutta la cultura occidentale. Ma a questo punto è necessario insistere sul fatto che non esiste contraddizione tra il lato religioso e quello filosofico-scientifico delle dottrine pitagoriche. Questa concordanza non è facilmente comprensibile all'uomo moderno per il quale religione, scienza, filosofia e arte sono discipline non correlate o addirittura antagonistiche.

La scienza, la filosofia, la musica non avevano per Pitagora un fine in se stesse ma erano mezzi per la purificazione e l'elevazione dell'anima. Le ricerche e le scoperte che i Pitagorici effettuarono in campo musicale, matematico e astronomico, avevano uno scopo etico-religioso. Lo studio del cosmo serviva all'adepto per entrare in concordanza con le leggi che lo reggono e quindi per adeguare ad esse il proprio comportamento. La musica serviva inoltre da tecnica catartica e medica in quanto era capace di indurre nell'anima sofferente e divisa uno stato di unità e di pace. E questo aveva conseguenze anche sulla salute del corpo. Ma ciò era possibile perché, secondo i Pitagorici, la musica era fondata sullo stesso principio di base, la fusione e l'armonia tra gli opposti, su cui erano costruiti l'anima invisibile e il corpo visibile dell'essere umano e dell'Universo. Lo stesso può dirsi dell'attività politica. Questa non era diretta alla conquista del potere decisionale o economico, ma alla creazione di uno stato, che nella sua organizzazione, rispecchiasse l'ordine matematico-musicale del cosmo, rivelato dalla *dottrina della Forma*.

In sintesi, il Pitagorismo risulta essere un insieme assai complesso e articolato di dottrine in cui l'istanza religiosa è predominante, ma in cui trovano posto gli aspetti più diversi dell'attività umana. Questi aspetti non sono separati e indipendenti, ma vengono tutti ricondotti ad alcuni principi-base che regolano la vita umana e quella del cosmo. A questo insieme di dottrine corrisponde una serie di regole di vita e di procedimenti ascetici ed un sistema di istruzione filosofica, teorica e pratica. La

vita pitagorica ha lo scopo di purificare e armonizzare l'anima umana, sia individuale che sociale, e di assimilarla al principio divino che regge l'Universo.

Mentre la dottrina dell'anima è stata studiata a proposito degli Orfici, qui svilupperemo, senza pretendere una rigorosa coerenza, resa impossibile dalla frammentarietà delle fonti, la teoria pitagorica della Forma. Questa si articola in tre aspetti: musicale, aritmetico e geometrico e si struttura in una sintesi cosmologica in cui i tre aspetti si compenetrano e si fondono.

La più antica tradizione attribuisce a Pitagora la scoperta dei principali intervalli musicali e delle relazioni matematiche che regolano l'armonia in musica. Egli sarebbe giunto a questa scoperta fondamentale dallo studio delle corde sonore; per i suoi esperimenti avrebbe inventato uno strumento musicale ad una corda, detto *Canone*, in cui un ponte mobile permette di variare a piacere la lunghezza della corda stessa. Ma tra tutte le possibili lunghezze, ve ne sono alcune che producono suoni aventi relazioni speciali e fisse. Così due corde che hanno lunghezze nel rapporto 1:2, che cioè sono una la metà dell'altra, danno lo stesso suono, la stessa nota diremmo noi, nei due toni di grave e acuto. Esiste dunque un intervallo definito e fisso ai cui estremi compaiono due aspetti opposti, grave e acuto, dello stesso suono. Questo intervallo, l'ottava, è esprimibile attraverso un rapporto matematico preciso tra le lunghezze delle corde.

All'interno dell'intervallo di ottava vale la stessa regola: esistono suoni, dati da corde che stanno nel rapporto di lunghezza di 3:2 e 4:3, che possiedono caratteristiche speciali: sono toni intermedi tra grave e acuto, in cui questi due caratteri opposti si conciliano e si armonizzano. Su questi tre intervalli, chiamati armonici o concordanti, è per Pitagora possibile costruire la musica. Tutti gli altri infiniti suoni che non obbediscono a queste regole matematiche precise rappresentano, combinandosi, un fondo caotico e inarticolato di rumore. È il *numero* che introduce armonia e bellezza nel mondo dei suoni.⁽¹⁰⁾

Dunque, Pitagora fu il primo a costruire una teoria dell'armonia musicale fondata sulla matematica. Ma egli andò molto oltre e giunse a sostenere che *il numero è il principio costitutivo di tutto l'Universo*. Per chiarire questo punto bisogna ricordare che al tempo di Pitagora la speculazione dei filosofi greci (i cosiddetti Presocratici) era centrata sul problema di quale fosse il principio costitutivo di tutte le cose (*archè*). A questo problema fondamentale erano legati quello del rapporto tra essere e divenire e quello del rapporto tra uno e molteplice. Differenti filosofi avevano risposto in modo diverso al problema del principio costitutivo dell'Universo. Per Pitagora questo principio è il numero: tutto è numero.

Dice Aristotele:

“I Pitagorici sostengono che le cose esistenti sono numeri - non numeri che esistono separati da esse ma [sostengono] che le cose sono veramente composte da numeri”.⁽¹¹⁾

Aristotele non nasconde la sua irritazione di fronte ad una simile affermazione che va completamente contro il senso comune. Come possono, egli si domanda, le cose che hanno un peso, un'estensione, un colore e tutte le altre proprietà sensibili, essere costituite da numeri, che sono astrazioni intellettuali e pertanto non possono avere peso, estensione, colore ecc. Egli può concedere che i rapporti di composizione tra le varie sostanze che formano un corpo possano essere espressi da numeri: per esempio nel bronzo di una statua, i pesi dei due componenti, rame e stagno, si trovano in un rapporto numerico più o meno preciso. Ma Aristotele si nega volutamente a credere che i numeri o i componenti dei numeri siano il principio (*archè*) della statua, la sua sostanza. Ma questo è proprio quanto i Pitagorici insegnano. Dice Aristotele:

“Essi [i Pitagorici] sostengono che gli elementi dei numeri sono gli elementi di tutto ciò che esiste e che l'intero Universo è un'armonia e un numero”.⁽¹²⁾

E inoltre “Essi di fatto costruiscono l'intero Universo e partono dai numeri, ma non dai numeri astratti, perché suppongono che le unità possiedono estensione”.⁽¹³⁾

Qui sono necessari alcuni chiarimenti. Prima di tutto i Pitagorici, per numeri, intendevano i numeri interi, concepiti come insiemi di più unità; in secondo luogo la matematica pitagorica era un'aritmo-geometria, cioè i numeri avevano un significato sia aritmetico che geometrico. Essi venivano rappresentati da insiemi di punti e si parlava di numeri quadrati, triangolari, ecc. Il numero risultava essere un “complesso di unità aventi posizione” che delimitavano un campo spaziale.

I Pitagorici inoltre relazionavano gli stessi elementi della geometria con numeri specifici: così il numero uno era assimilato al punto, il due alla linea, il tre alla superficie, il quattro al volume. Questo perché due punti comportano l'idea di linea, tre non allineati quella di superficie, ecc. L'aritmetica possedeva dunque un aspetto visuale, era anch'essa, una *morfologia*. Stando così le cose, è più facile avvicinarsi al significato di “tutto è numero”. È chiaro infatti che dal punto di vista considerato, la forma spaziale poteva essere ridotta a figura geometrica e questa, a sua volta, poteva essere espressa in termini matematici. Ma questo valeva non solo per la forma visibile, per il limite spaziale di un oggetto, ma anche per la sua struttura interna. A Pitagora era attribuita la seguente affermazione:

“Esistono cinque figure solide dette i solidi geometrici; la terra è fatta dal cubo, il fuoco dalla piramide, l'aria dall'ottaedro, l'acqua dall'icosaedro e dal dodecaedro è fatta la sfera del tutto”.⁽¹⁴⁾

Dunque, per Pitagora, le particelle elementari dei vari stati della materia (terra, fuoco, ecc.) che entrano nella composizione di tutte le cose sono riconducibili, nelle loro strutture, a figure geometriche. Sono queste a determinare le caratteristiche sensibili degli oggetti.

In sintesi, la visione morfologica che i Pitagorici avevano delle cose doveva essere in un certo modo simile a quella proposta dalle moderne teorie di strutturistica chimica e di cristallografia. In queste, le proprietà chimiche e fisiche di una sostanza sono ricondotte all'arrangiamento spaziale degli atomi, che segue sempre strutture geometriche precise. È noto dalla teoria cristallografica che tutti i solidi cristallini sono organizzati secondo sette sistemi geometrici, determinati dalla disposizione nello spazio degli atomi che sono assimilati a punti.

Ma se tutto l'Universo è numero-forma, le leggi del numero e la sua genesi possono spiegare le leggi e la genesi dell'Universo. Tutti i numeri sono divisi in due classi opposte: pari e dispari. Ma questa divisione in opposti si ritrova in tutto. E così abbiamo unità⁽¹⁵⁾ e pluralità, destra e sinistra, maschio e femmina, quiete e moto, retta e curva, luce e oscurità, bene e male, quadrato e rettangolo.⁽¹⁶⁾

Ma l'opposizione tra numeri pari e dispari deriva da un'opposizione primaria e fondamentale: quella tra l'illimitato (*apeiron*) e il limitato (*peras*). Questi due principi sono per i Pitagorici gli elementi ultimi dei numeri e quindi di tutte le cose. In senso geometrico, l'*apeiron* è lo spazio indeterminato in cui risaltano le forme; in senso aritmetico è il continuo indefinito da cui emergono come isole i numeri razionali; in senso musicale è l'intervallo da cui sorgono i suoni dell'ottava. Non può esistere una figura geometrica senza uno spazio intorno ad essa, né possono esistere unità numeriche finite senza un qualcosa che le separi, né note musicali senza un intervallo che le isoli e le definisca.

Dunque, come è stato giustamente notato, quella dei Pitagorici sembra essere una fisica del discontinuo, perché ciò che è definito e misurabile emerge a salti da un fondo di indefinizione e non-misurabilità. Ma senza questo fondo l'esistenza di un qualunque fenomeno limitato non è concepibile. Tuttavia, non sembra che per i Pitagorici l'*apeiron* sia semplice non-essere. Esso possiede esistenza, sostanza, proprio come l'Universo limitato.

L'Universo limitato sorge per l'introduzione del primo germe di ordine (il primo Uno, il punto) nell'illimitato⁽¹⁷⁾ e si sviluppa attraverso un processo di continua interazione tra i due principi. Ma nonostante tutto questo, le dottrine dei Pitagorici non sono dualistiche. Limitato e illimitato sono solo due aspetti dell'unità che li trascende e li sintetizza. Lo stesso vale per il numero *uno* nei confronti del pari e del dispari. Diversamente che per noi, esso è "parimpari", cioè partecipa di entrambe le caratteristiche e da esso si generano le due classi di numeri. Qui giungiamo al concetto centrale del Pitagorismo, quello di Unità. Per Pitagora l'Unità è il più alto valore che appare oltre l'opposizione tra limitato ed illimitato. L'antagonismo tra questi due elementi è superato quando essi entrano in armonia. L'armonia, altro concetto chiave del Pitagorismo, è l'espressione, la manifestazione dell'Unità; essa è infatti definita come "unità del molteplice e concordia del discordante".⁽¹⁸⁾ Nell'armonia gli opposti sono tenuti insieme da un legame di "amicizia" e non di antagonismo e la loro diversità costituisce la multiforme bellezza del mondo.

Il principio di armonia, nella morfologia pitagorica, era simbolizzato dal numero *dieci*, somma dei primi quattro numeri interi attraverso cui, come abbiamo visto, era possibile esprimere i rapporti tra gli intervalli armonici. La decade era rappresentata come numero triangolare, che a colpo d'occhio appare formato dai quattro numeri interi. Era questa la divina *tetraktys* su cui i Pitagorici solevano pronunciare i più solenni giuramenti. (È opinione dello scrivente che essa corrisponda all'eneagramma armonico espresso in forma triangolare).

Ma sulla terra unità e armonia sono il fine, non il principio⁽¹⁹⁾: tutto tende verso di esse, però il lavoro di unificazione e armonizzazione non è terminato. È compito del Pitagorico contribuire a tale lavoro creando armonia in sé e intorno a sé usando come modello il cosmo. Questo è già una struttura ordinata secondo numero e armonia. Interrogato sul fine per cui l'uomo è stato creato, Pitagora rispose: "Per osservare il cielo".⁽²⁰⁾ Seguendo questo precetto, i Pitagorici si dedicarono con grande impegno allo studio dell'astronomia e svilupparono una complessa cosmologia, il cui aspetto più straordinario sta nel fatto che essa sposta la terra dal centro dell'Universo e la trasforma in un pianeta che ruota intorno al centro.⁽²¹⁾ Questa idea non ha precedenti conosciuti e rappresenta un incredibile salto nell'immaginazione scientifica. Ma per i Pitagorici il centro del sistema non è il sole: è un "fuoco" centrale non visibile dal lato della terra in cui viviamo. Il sole, la luna e gli altri pianeti conosciuti, insieme ad una "controterra", non visibile per la stessa ragione, completano il sistema secondo il sacro numero dieci. Ma il fuoco centrale, da cui il sole deriva la sua luce riflettendola come uno specchio, è dai Pitagorici considerato un principio spirituale oltre che fisico. I corpi celesti si muovono secondo leggi precise analoghe a quelle che regolano i suoni armonici.⁽²²⁾ Il cosmo è come una lira a sette corde: nel loro moto ordinato, i corpi celesti emettono ciascuno una nota dell'ottava e creano così una musica di indicibile bellezza che è udibile solo all'iniziato e alla quale cerca di avvicinarsi la musica umana.⁽²³⁾

Però il cosmo non è semplice materia ordinata, immagine questa che anche un moderno fisico accetterebbe, ma un essere vivo, un animale divino, perché divino è il principio dell'armonia su cui esso è costruito. Come ogni essere vivo, esso respira, e respira la sostanza dell'*apeiron* che è il suo nutrimento. Della sua anima, l'anima del mondo, partecipano le infinite anime individuali, parti di un unico organismo. Ed è per questo che tutti gli esseri viventi debbono essere considerati parenti tra di loro.

In sintesi, la *disciplina morfologica* di cui abbiamo dato questa rapida e incompleta descrizione era dai Pitagorici usata come mezzo di purificazione e ascesi dell'anima. Le anime individuali, infatti, pur essendo immortali e di natura divina, nel loro stato incarnato possiedono aspetti non ordinati ed antagonici: vibrano con note discordanti, sono affette da forme di disordine e irrazionalità. È questa mancanza di unità che le tiene legate al ciclo inesorabile della nascita e della morte. Attraverso la "filosofia", le anime prigioniere del corpo e dimentiche della loro natura immortale, entrano in risonanza con il divino principio dell'ordine e dell'armonia e si liberano dalla loro tomba nel mondo del divenire. Ma il loro peregrinare di corpo in corpo, di tempo in tempo, non è vano, perché secondo i Pitagorici è in questo modo che il principio del disordine e del caos viene ricondotto all'armonia. L'incarnazione dell'anima e il suo ciclo terrestre hanno come scopo la spiritualizzazione del mondo.

La teoria politica

Da quanto abbiamo detto risulta che per Pitagora la vita umana, pur avendo una finalità che la trascende, non per questo va svilita e svalutata. Neppure la "contemplazione del cielo", che permette all'anima di riconquistare la sua condizione divina, significa negazione e rifiuto della vita su questa terra. È ben noto che Pitagora era venerato dai suoi discepoli quasi come un dio soprattutto per aver indicato "un modo, un cammino di vita" adatto a rendere felice e armonico l'essere umano.⁽²⁴⁾

In effetti l'insegnamento pitagorico "appare animato in tutte le sue parti da una profonda ispirazione umanistica per cui si definisce nella maniera più esatta come un'antropologia. L'essere umano resta al centro degli interessi speculativi del Pitagorismo e costituisce l'oggetto di tutta l'enciclopedia del sapere da esso creata".⁽²⁵⁾

La "contemplazione del cielo" possiede un'intrinseca utilità pratica in quanto la vita individuale e sociale devono conformarsi ai principi supremi che essa permette di scoprire. È per questo che i Pitagorici debbono essere considerati i primi in Occidente ad aver tentato di fondare un'etica e una politica "scientifica". Al principio supremo del numero che regge l'Universo, corrisponde nella sfera sociale il supremo principio pratico della "legge".

La legge –o giustizia normativa– distingue il comportamento lecito da quello illecito; anch'essa è definita in termini geometrici come limite al caos indefinito dei possibili e contraddittori comportamenti sociali. Questa specie di giustizia è assai superiore a quella "giudiziaria" che invece si occupa di reprimere la trasgressione ed è paragonabile alla medicina che cura i malati. Al contrario, la prima impedisce fin dall'inizio l'insorgere della malattia sociale.⁽²⁶⁾ Basi di uno stato giusto sono per Pitagora, la libertà, l'uguaglianza, la comunione dei beni e la mancanza di egoismo tra i cittadini. L'amicizia e non il conflitto deve essere il legame che tiene uniti nella società persone ed interessi.

Per mettere in pratica queste teorie sociali, i Pitagorici si dedicarono con grande impegno all'attività legislativa e a quella politica. Pitagora stesso studiò le più famose legislazioni del suo tempo e alcuni discepoli stilano le costituzioni di varie città della Magna Grecia. Per far accettare tali legislazioni e le riforme sociali che esse comportavano, furono organizzate le *Eterie* o Club politici. Gli aderenti ai Club, che erano vincolati da un giuramento, formavano, in seno ai consigli cittadini di varie *polis* della Magna Grecia, un vero e proprio partito politico a carattere non municipale ma, potremmo dire, "internazionale" dato che ogni *polis* era in sé uno stato.

Come abbiamo visto, questo partito ebbe un ruolo di primo piano nella vita politica di Crotona e di altre città vicine. Fu proprio la resistenza alle riforme che esso proponeva a provocare la reazione dei gruppi sociali tradizionali.

Organizzazione della Scuola e regole di ammissione

La Scuola pitagorica possedeva una precisa organizzazione il cui aspetto più caratteristico consisteva nella divisione degli allievi in due gruppi, detti rispettivamente *Acusmatici* e *Matematici*. I primi appartenevano al circolo più esterno della Scuola e ricevevano un'educazione basata su una serie di principi di tipo religioso e morale, utili nella vita quotidiana. Si trattava di detti (*acusmata*) non dimostrati che spesso venivano esposti in una forma allegorica o favolistica e contenevano un insegnamento pratico comprensibile a tutti.

Questo tipo di insegnamento era diretto a quelle persone che, pur avendo desiderio di apprendere e di migliorarsi, non avevano il tempo o la base culturale per dedicarsi allo studio e alle dimostrazioni scientifiche. Si trattava soprattutto di quelle persone (i politici) impegnate nella conduzione giornaliera degli affari sociali ed economici. Pitagora discuteva con loro in modo semplice, convinto che avrebbero tratto vantaggio dal sapere ciò che si deve o non si deve fare, anche senza la cognizione delle cause. Considerava la loro situazione simile a quella di coloro che si sottomettono ad una cura medica e fanno determinate cose o prendono certi rimedi pur non conoscendo i principi che sono alla base della cura stessa.⁽²⁷⁾

I Matematici rappresentavano un vero e proprio Ordine di tipo monastico, a cui erano ammesse anche le donne, dotato di una Regola scritta personalmente da Pitagora, che purtroppo è andata perduta. Vivevano appartati e la loro vita quotidiana era organizzata in maniera precisa. Tutti indossavano vesti bianche, praticavano la comunione dei beni, erano sottoposti a strette regole di alimentazione e di comportamento. L'immissione al gruppo dei Matematici comportava una serie di prove ed un lungo noviziato. Nei primi tempi della Scuola, lo stesso Pitagora si occupava di selezionare gli aspiranti. Ne osservava accuratamente il comportamento, indagava sul tipo di rapporti che avevano con la famiglia e gli amici, quindi ne studiava i caratteri interni: se erano inclini all'amicizia e alla bontà, se erano capaci di controllare le proprie passioni. Per ultimo metteva alla prova le loro capacità di apprendimento e di memoria. Dava grande importanza ai caratteri somatici, fisiognomici, che opportunamente letti, potevano rivelare la natura profonda del soggetto.⁽²⁸⁾

Una volta esaminato e accettato, il discepolo non entrava in contatto con il Maestro per tre anni. Al termine di questo periodo gli venivano imposti cinque anni di silenzio, dato che tenere a freno la lingua era considerata la più difficile tra tutte le prove di autocontrollo. Negli anni di noviziato i suoi beni erano messi in comune ed affidati a degli amministratori.

Se superava il noviziato, il discepolo diventava per sempre un "esoterico", parola che significa "del gruppo interno", perché veniva ammesso all'interno della tenda in cui Pitagora insegnava. Fino a quel momento era stato invece un "essoterico", cioè aveva partecipato alle lezioni del Maestro stando fuori della tenda, senza poterlo vedere. Se invece non superava il noviziato, gli venivano restituiti i beni raddoppiati e gli veniva eretta una tomba, in quanto, per gli altri Pitagorici era considerato morto, dato che era morta la sua possibilità di trasformazione.

La giornata dei Matematici

Non sappiamo con certezza se i Matematici vivessero in una casa comune, in una specie di monastero. Tuttavia la cosa sembra probabile, dato che viene detto che vivevano appartati e non si mischiavano con gli uomini comuni. Inoltre è certo che essi disponevano di una sala di riunione che avevano costruito colle proprie mani.⁽²⁹⁾ Sembra che al tempo di Pitagora il loro numero fosse di circa centocinquanta.

La giornata del Matematico⁽³⁰⁾ iniziava prima del sorgere del sole, che egli salutava con una preghiera. Ma ancora prima, allo svegliarsi, faceva un programma di attività, ricapitolando le azioni che doveva compiere durante la giornata. I momenti prima di addormentarsi e quelli dopo lo svegliarsi erano considerati particolarmente importanti e decisivi nell'economia quotidiana. Quindi il Matematico faceva da solo una passeggiata in un luogo tranquillo che ispirava serenità spirituale. Normalmente si sceglievano i boschi o i recinti dei templi. Questo perché non era ritenuto opportuno incontrare altra gente prima di essere entrati nella giusta disposizione d'animo e di aver messo ordine nei propri pensieri.

Dopo la passeggiata mattutina, i Matematici si riunivano in un tempio o nella grande sala di cui disponevano e si dedicavano allo studio, all'insegnamento o a lavori personali per il miglioramento del proprio carattere. Quindi si dedicavano alla cura del corpo per mezzo di svariati esercizi fisici, come la corsa, il lancio del disco, la lotta, ecc.

A mezzogiorno prendevano un pasto leggero, soprattutto pane e miele, e non bevevano vino. Occupavano i pomeriggi cogli affari della pubblica amministrazione e colla politica estera. Nel tardo pomeriggio facevano un'altra passeggiata, questa volta però in gruppi di due o tre, per richiamare alla memoria quanto avevano appreso al mattino. Quindi prendevano un bagno e si preparavano per la cena che era comunitaria e cerimoniale. Si cenava in gruppi di non più di dieci persone ed il banchetto durava fino al tramonto del sole. Il pasto consisteva soprattutto in verdure e farinacei, ma era permesso bere vino e mangiare la carne di alcuni animali. Alla cena seguiva la lettura di un testo; era consuetudine che leggesse il più giovane e che il più anziano scegliesse che cosa leggere e come. Alla fine della lettura, il più anziano dava una raccomandazione a rispettare la vita e a nutrire buoni pensieri. Quindi ciascuno si ritirava nella propria stanza.

Prima di addormentarsi, il Matematico ricapitolava le azioni compiute durante la giornata con un esame di coscienza che recitava così:

“Non ammettere il sonno nei tuoi occhi
prima di aver esaminato tre volte il lavoro del giorno:
che regola ho trasgredito? Che cosa ho compiuto?
Che cosa ho trascurato?”⁽³¹⁾

Conclusioni

L'influenza di Pitagora sulla cultura occidentale può essere difficilmente sottovalutata. “L'uomo divino” che egli fu si erge come un gigante sull'orizzonte della storia greca: figure pur grandi come Empedocle, Parmenide e Platone non possono essere comprese senza di lui e artisti della statura di un Fidia gli sono debitori delle loro idee di misura e armonia. Se poi, come è possibile, il revival del movimento orfico avvenne sotto la sua spinta, ci sono pochi aspetti della cultura classica che non portino la sua impronta.

Un pensatore moderno, il Whitehead, ha scritto che la filosofia occidentale non è altro che una serie di note a piè di pagina alla filosofia di Platone. Ma se consideriamo quanto Platone è indebitato per

le sue dottrine sull'anima con l'Orfismo e per la sua cosmogonia con la dottrina pitagorica della Forma, se cogliamo che la straordinaria miscela di misticismo e di matematica che è in Platone è già tutta presente in Pitagora, se infine consideriamo l'influenza che l'Orfismo e il Platonismo hanno avuto sul Cristianesimo, possiamo comprendere l'importanza che Pitagora ha avuto sul pensiero e sulla vita dell'Occidente.

NOTE

(1) Possediamo tre *Vite di Pitagora* scritte rispettivamente da Diogene Laerzio (sec. III d.C.), Porfirio e Giamblico (III - IV sec. d.C.). Queste opere ebbero probabilmente come modello la *Vita* scritta dal neo-pitagorico Apollonio di Tiana. A sua volta, questi può aver usato fonti assai più antiche quali Timeo, Aristosseno e Dicearco (IV sec. a.C.).

(2) Porfirio, *Vita di Pitagora*, 18.

(3) Giamblico, *Vita di Pitagora*, 46.

(4) Diogene Laerzio, VIII, 3.

(5) Polibio, II, 39-1-4.

(6) Giamblico, *Vita di Pitagora*, 251.

(7) I frammenti dei pitagorici Filolao e Archite. L'attribuzione e la datazione dei frammenti di Filolao hanno dato luogo a lunghe controversie tra gli studiosi. La tendenza più recente è di considerarli autentici e databili intorno alla fine del V sec. a.C.

(8) *Vita di Pitagora*, 19.

(9) Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, 1932, pag. 199; W. Guthrie, *Orpheus and Greek religion*, cap. VII.

(10) Lo strumento musicale pitagorico, la lira a sette corde o eptacordo, era costituito da quattro corde dette fisse, che davano gli intervalli concordanti di ottava, quarta e quinta, e da altre tre corde dette mobili, che venivano accordate in base al tipo di scala richiesto. Le lunghezze delle quattro corde fisse erano: 12, 9, 8, 6 che davano i rapporti di ottava ($12:6 = 2:1$), di quarta ($12:9 = 4:3$) e di quinta ($12:8 = 3:2$). Il rapporto tra la seconda e la terza corda ($9:8$) dava il tono. La seconda corda (9) stava in proporzione aritmetica tra la prima (12) e la quarta (6). Per proporzione aritmetica si intende una relazione in cui il medio è tanto minore del primo termine di quanto è maggiore dell'ultimo. Infatti $12-9 = 9-6$. La terza corda (8) stava in proporzione armonica tra la prima (12) e la quarta (6). Per proporzione armonica s'intende una relazione in cui il primo termine supera il medio di una frazione di sé uguale alla frazione di sé con cui l'ultimo è superato dal medio. Infatti $12-8 = 4$ che è $1/3$ di 12; $8-6 = 2$ che è $1/3$ di 6. Cfr. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Nota alla filosofia pitagorica.

(11) *Metafisica*, 1090a20.

(12) *Ibid.*, 985b32.

(13) *Ibid.*, 1080b16.

(14) Aezio, che cita il discepolo di Aristotele, Teofrasto (DK 44a15). La stessa teoria si trova nei Frammenti di Filolao.

- (15) Per la discussione sul concetto di unità in quanto opposto a quello di molteplicità e quindi diverso dal concetto di unità che trascende le opposizioni, cfr. Zeller-Mondolfo, citato pag. 364 e Guthrie, *Greek Philosophy*, pagg. 247-251.
- (16) Aristotele, *Metafisica*, 1,5, 986a.
- (17) Ibid., 1080b e 1091a.
- (18) Filolao, Diels, Framm. Presocr. 324.
- (19) Aristotele, *Metafisica* 1072b30.
- (20) Aristotele, *Protrettico*, Fr 11, Ross.
- (21) Aristotele, *De coelo* 293a17 e 293b15.
- (22) La descrizione della struttura del cosmo si trova nel Timeo di Platone che è uno svolgimento di temi pitagorici. Il dialogo prende il nome dal pitagorico Timeo di Locri.
- (23) La teoria dell'armonia delle sfere è attribuita a Pitagora da Aristotele, *Metafisica* 985b32. La descrizione di come il moto dei corpi celesti generi questa musica primordiale si trova in Platone, *Repubblica*, X 416c-617d (Il mito di Er). La teoria dell'armonia delle sfere è probabilmente di origine babilonese.
- (24) Cfr. Platone, *Repubblica* 600b.
- (25) Luciano Montoneri, *Introduzione alla Vita Pitagorica di Giamblico*, Roma-Bari 1973, pag. XXXIX.
- (26) Giamblico, *Vita di Pitagora*, 172.
- (27) Ibid., 88.
- (28) Ibid., 71.
- (29) Ibid., 30.
- (30) Ibid., 96-100.
- (31) Testo compreso ne *I versi d'oro* attribuiti a Pitagora.

I BUDDISTI

Introduzione. L'India settentrionale nel VI sec. a.C.

Al tempo della nascita del Buddha, nel VI sec. a.C., il centro della civiltà indiana si era spostato dalla valle dell'Indo alla valle del Gange. Questa, che nei testi antichi è chiamata la "Terra di mezzo", era all'epoca una pianura ancora fittamente coperta di foreste, in cui la mano dell'uomo andava progressivamente aprendo nuovi spazi per la coltivazione e gli insediamenti. Sotto molti aspetti era ancora una terra vergine, con condizioni assai più favorevoli all'agricoltura di quanto non sia oggi. Essendo abbondantemente irrigata dal Gange e dai suoi numerosi affluenti, era soprattutto adatta alla coltivazione del riso che dava ricchi raccolti. Per questo era chiamata, contrariamente a quanto avviene oggi, la "Terra del cibo abbondante".

Tali caratteristiche produssero un grande cambiamento nell'organizzazione sociale dei popoli ariani che la colonizzarono: questi, che provenivano dalla valle dell'Indo e che avevano condotto soprattutto una vita di allevatori di bestiame, si trasformarono in agricoltori. Il cibo abbondante produsse un rapido aumento della popolazione e lo sviluppo di numerose città, dove si concentrarono le attività mercantili ed industriali.

All'inizio del VI sec. a.C., il territorio della valle era diviso in vari stati, alcuni con ordinamento repubblicano, altri con ordinamento monarchico. Durante la vita del Buddha, le repubbliche si trovavano già in una situazione di rapido declino, sia a causa dei problemi connessi con lo sviluppo urbano e l'aumento della popolazione, che spingevano verso una centralizzazione e specializzazione del potere, sia a causa dell'espandersi di due potenti monarchie, quella di Koshala a Nord-Ovest e quella di Magadha a Sud-Est della valle.

Queste monarchie, con una serie di guerre espansionistiche che durarono più di due secoli, riuscirono ad inglobare gran parte del territorio delle repubbliche, finché la più forte delle due, quella di Magadha arrivò a creare, nel III sec. a.C., sotto la dinastia dei Maurya, un impero unificato che comprendeva quasi tutto il Nord dell'India.

Il VI sec. a.C. marca, dunque, per la "Terra di Mezzo" un periodo di grande sviluppo, sia in termini di economia che di popolazione, e l'inizio di un vasto processo di unificazione politica. Questi fattori determinarono una vera rivoluzione nel campo dei costumi e dell'organizzazione sociale, alla quale si accompagnò uno straordinario fervore intellettuale e religioso che è stato giustamente paragonato a quello che nello stesso periodo si manifestava in Grecia.

L'aspetto più notevole di questo rivolgimento culturale è dato dalla crisi della religione brahmanica e della comparsa di movimenti spirituali che si ponevano in netta antitesi ad essa. Abbiamo visto come gli invasori ariani, entrati in India forse già nella prima metà del II millennio a.C., praticassero una religione centrata su una serie di dèi antropomorfi. La raccolta di inni dedicati a questi dèi costituisce il più antico libro sacro dell'India, il *Rig Veda*.

Sembra che all'inizio dell'era vedica, il culto divino fosse praticato personalmente da tutti i capi famiglia e comportasse cerimonie assai semplici.⁽¹⁾ Ma poco a poco, all'interno della società vedica, cominciò a formarsi una casta sacerdotale ereditaria, quella dei *brahmani*, che reclamò per sé il monopolio dell'attività religiosa e si specializzò nella pratica del culto che acquistò caratteri ritualistici sempre più accentuati. Centro di tale pratica era il sacrificio. I brahmani moltiplicarono il

numero e la complessità dei sacrifici: il famoso sacrificio del cavallo che si celebrava per un re vittorioso, comportava un anno di preparativi e l'uccisione di centinaia di vittime animali.

Contemporaneamente, la casta sacerdotale si sforzò di formulare una teoria del sacrificio che legittimasse l'autorità ed i privilegi che andava acquisendo. Questa teoria, in realtà assai singolare, appare definitivamente codificata nei testi, detti *Brahmana*, databili intorno al 1000-800 a.C. Mentre all'inizio dell'era vedica il sacrificio aveva lo scopo di ingraziarsi gli dèi, ai quali venivano chiesti, in genere, beni materiali come una lunga vita, la ricchezza o una numerosa discendenza, al tempo dei *Brahmana* il sacrificio venne visto come dotato di una forza magica capace di incatenare gli stessi dèi al volere del sacrificante. Affinché il sacrificio fosse efficace, non era considerata necessaria né un'opportuna disposizione interna del sacrificante né il volere benevolo degli dèi, ma solo la corretta esecuzione degli atti (in sanscrito: *karma*) costituenti il rito.

Questi atti, che consistevano in canti, formule, movimenti liturgici, permettevano la manipolazione di una forza magica fondamentale, il *Brahman*, che sosteneva l'Universo. Questo era nato dal sacrificio del dio primordiale, *Prajapati*, fatto a pezzi, frantumato negli infiniti esseri e fenomeni, ed era tenuto in vita e continuamente rinnovato dal potere del sacrificio che i brahmani compivano. Con questa teoria, la casta sacerdotale giunse a rivendicare la pretesa di essere la parte più importante della società, anzi proprio quella che, attraverso la corretta pratica del rito, ne permetteva l'esistenza.

Già dall'epoca vedica la società indiana era divisa in quattro caste ereditarie: quella dei sacerdoti, quella dei guerrieri e governanti (*kshatrya*), quella dei commercianti e agricoltori (*vaysha*) e quella dei servi (*sudra*). La parola casta in sanscrito ha il significato originario di "colore" e fa riferimento al colore della pelle: i sudra, che venivano dai popoli Dravida conquistati, erano infatti di pelle scura, mentre le caste dominanti ariane erano bianche.

La pretesa dei brahmani di essere gli unici specialisti del sacro e la parte più importante della società non venne, però, mai accettata pienamente. In primo luogo essa creò riserve e resistenze nella casta guerriera; in secondo luogo, la parte non ariana della popolazione, i Dravida conquistati, non abbandonò mai del tutto le proprie credenze religiose ed il proprio culto, centrato, come abbiamo visto, su Shiva-Dioniso e sulla Dea.

Per estendere la propria influenza, i brahmani furono costretti ad includere nel pantheon vedico tutta una serie di divinità e di credenze autoctone. Già nel *Rig Veda* compaiono alcuni inni a Shiva e questo indica che la tendenza alla sintesi e al compromesso tra divinità ariane e dravidiche cominciò assai presto. Tale tendenza raggiunse il suo culmine con l'apparizione del *IV Veda*, l'*Atharva*, che contiene molti elementi di magia popolare relazionabili, con l'antica religione shivaïta.

Premuta da vari fattori, come il ritualismo esasperato dei brahmani, le credenze della parte autoctona della popolazione, la grande trasformazione dovuta al mischiarsi delle razze e al nuovo sistema di produzione centrato sull'agricoltura e sulle città, l'antica religione vedica subì una continua erosione che nel VI sec. a.C. si trasformò in una crisi irreversibile.

Come abbiamo accennato, la visione del mondo che appare nei *Veda* rispecchia una serie di valori decisamente terreni. L'aldilà non preoccupa il conquistatore ariano: la sua vita è la vita del corpo, i suoi desideri e le sue soddisfazioni sono di questo mondo. Ma intorno al VI sec. a.C., quando appare la letteratura delle *Upanishad*, la visione del mondo è radicalmente cambiata. Valori opposti a quelli dell'uomo vedico cominciano a manifestarsi. Per dare un'idea della profondità della trasformazione, ecco il dialogo tra il Giovane e la Morte, contenuto nella *Katha Upanishad*:

“*Il Giovane*: quando un uomo muore sorge questo dubbio: alcuni dicono egli è, altri dicono egli non è più. Insegnami la verità.

La Morte: anche gli dèi hanno avuto questo dubbio nei tempi antichi, perché misteriosa è la legge della vita e della morte. Chiedimi un altro favore, liberami da questo.

Il Giovane: questo dubbio è sorto persino tra gli dèi e tu, o Morte, dici che è difficile da comprendere; ma nessun maestro può spiegarlo meglio di te e non c'è altro favore più grande di questo che tu possa concedermi.

La Morte: chiedi cavalli, oro, bestiame ed elefanti; scegli figli e nipoti che vivranno cento anni. Prendi una grande distesa di terra e vivi tutti gli anni che vuoi. Oppure scegli un altro dono che tu credi sia uguale a questo e godilo nella ricchezza per una lunga vita. Scegli di essere uno di quelli che governano questa vasta terra. Io ti darò tutto ciò che vuoi. Chiedi di realizzare qualunque desiderio, per quanto difficile da ottenere nel mondo degli esseri mortali. Per soddisfare io ti darò donne belle e carrozze e strumenti musicali. Ma non chiedermi i segreti della morte.

Il Giovane: tutti i piaceri passano, o tu che sei la Fine di tutto! Essi indeboliscono il potere della vita. E davvero com'è corta la vita! Tieniti i tuoi cavalli, le tue danze, i tuoi canti. L'essere umano non può essere soddisfatto dalla ricchezza. Come possiamo vivere mentre tu esisti? Io posso solo chiederti il favore che ti ho chiesto. Quando un mortale ha percepito la propria immortalità può forse desiderare una lunga vita di piaceri, può forse bramare un'ingannevole bellezza? Scioglimi questo dubbio, concedimi il dono che svela il mistero. Questo è il solo dono che posso chiedere.”⁽²⁾

È generalmente accettato che il termine *Upanishad* significhi “sedere accanto a [un maestro]” e quindi valga per “insegnamento”. Si tratta di un insegnamento di tipo esoterico, riservato solo ad un ristretto numero di iniziati. Le dottrine esposte nelle *Upanishad* più antiche⁽³⁾ non presentano un carattere sistematico, tuttavia in esse risaltano questi punti chiave: il rifiuto della validità del sacrificio brahmanico, la preoccupazione per il risultato delle azioni (*karma*) compiute –quindi una preoccupazione morale assente nella religione brahmanica– e la credenza nel ciclo delle rinascite, cioè la metempsicosi, in sanscrito *samsara*.⁽⁴⁾ A questo si unisce il problema fondamentale della relazione tra l'essere umano e il mondo e la ricerca della parte imperitura, immortale dell'essere umano.

Questi problemi, che condizioneranno tutto il pensiero indiano, appaiono per la prima volta formulati chiaramente al tempo della nascita del Buddha e costituiscono il punto centrale del dibattito filosofico di quel periodo. Molto si è discusso sull'origine della credenza nella reincarnazione. Sembra quasi certo che la sua origine non sia ariana; la sua apparizione in Grecia nello stesso periodo porterebbe a credere che essa derivi dal substrato religioso autoctono, shivaita-dionisiaco.

Ad ogni modo, la speculazione sul significato dell'azione era già presente nei *Brahmana*. Questi avevano considerato l'atto sacrificale dotato di un potere magico in sé, capace di incatenare persino la volontà degli dèi. Con le *Upanishad* il problema si generalizza. Ci si chiede quali siano le conseguenze dei vari tipi di atti compiuti in una vita, dato che si riconosce che ogni atto produce inesorabilmente il suo frutto attraverso una concatenazione causale ininterrotta. Si ammette che quegli atti che non danno il loro frutto durante una vita obbligano chi li ha prodotti a rinascere in un nuovo corpo, e così via, in un ciclo eterno.

Come liberarsi dal ciclo eterno di nascita e morte è il tema centrale della ricerca delle *Upanishad*. L'uscita dalla ruota del divenire viene trovata nella scoperta di una parte immortale, divina nell'essere umano. Questa parte viene chiamata *Atman*. La parola *Atman* deriva da una radice

sanscrita che significa “respirare” ma la sua corretta traduzione nelle lingue occidentali non è semplice. Ad ogni modo, la parola *Atman* nelle *Upanishad* sembra connotare la parte divina, indistruttibile ed eterna, il Sé segreto che è nell’essere umano e di cui questi non è cosciente, in quanto coperto dallo schermo cangiante delle immagini, dei desideri, delle credenze. È l’ignoranza (*avidia*) dell’esistenza di questo *Atman* che costringe l’essere umano ad agire in forma irresponsabile e a desiderare e ricercare cose futili e secondarie. E sono proprio gli atti prodotti in forma irresponsabile e cieca che legano l’essere umano al ciclo della nascita e della morte.

Dice sempre la *Katha Upanishad*:

“Considera l’Atman come il padrone di un cocchio e il cocchio come il corpo.
Considera la ragione come il cocchiere e la mente come le redini.
I Cavalli sono i sensi e i cammini che essi percorrono gli oggetti dei sensi...
Colui che non possiede la giusta comprensione
e la cui mente non è mai ferma, non governa la sua vita,
ma è come un cattivo cocchiere con cavalli selvaggi.
...
Colui che non possiede una giusta comprensione,
che è irresponsabile, che non è puro,
non raggiunge la fine del viaggio ma continua a vagare di morte in morte.”⁽⁵⁾

Ma l’*Atman* non è conoscibile attraverso i sensi o la ragione; esso li trascende:

“L’Atman è oltre il suono e la forma, senza tatto, gusto e profumo.
È eterno, immutabile e senza principio o fine: davvero è sopra la ragione.
Quando la coscienza dell’Atman si manifesta, l’uomo diventa libero dal morso della Morte.”⁽⁶⁾

Ma questo *Atman* segreto, profondo, immortale è per sua essenza identico al *Brahman*, parola che nelle *Upanishad* assume un nuovo significato e sta ad indicare l’Universo inteso in senso spirituale. Il divino nell’essere umano e nel mondo coincidono.

Dice la *Chandogya Upanishad*:

“Questo è l’Atman che è nel mio cuore, più piccolo di un grano di riso
di un grano d’orzo o di un seme di mostarda...
Questo è l’Atman che è nel mio cuore, più grande della Terra,
più grande del cielo, più grande di tutti i mondi.
Esso contiene tutti gli atti e i desideri, tutti i profumi e i gusti...
Questo è l’Atman che è nel mio cuore, esso è Brahman.”⁽⁷⁾

Il maggior ostacolo che si frappone al contatto con l’*Atman-Brahman* è il desiderio. Infatti, sempre nella *Katha Upanishad*, si dice:

“Quando tutti i desideri che si attaccano al cuore sono sciolti,
allora un mortale diventa immortale
ed anche in questo mondo è uno con Brahman.”⁽⁸⁾

In sintesi le *Upanishad* marciano la nascita di una nuova forma del pensiero indiano ed il passaggio dalla fase vedica a quella che viene detta dell’induismo. Esse introducono una serie di temi che saranno costanti in tutta la filosofia successiva. Tuttavia questi temi non presentano ancora una

forma organica, che invece verrà raggiunta dai sistemi classici dell'induismo, come il *Samkya* e il *Vedanta*.

C'è però da dire che ritroveremo molti di questi temi nel Buddismo antico e non è escluso, dato che le prime *Upanishad* non sembrano essere anteriori al VI sec. a.C., che alcuni di essi siano stati introdotti proprio dal Buddha. Ad ogni modo, sembra certo che le dottrine delle prime *Upanishad* avessero un carattere esoterico e segreto: i saggi (*rishi*) che le insegnavano erano soprattutto brahmani e nobili (anche se non mancavano i sudra e le donne) che avevano abbandonato la normale vita quotidiana, la città, la famiglia, e si erano ritirati nelle foreste, dove si dedicavano alla meditazione e alle tecniche pre-vediche dello yoga.

Oltre che di questi saggi che vivevano ritirati dal mondo, abbiamo notizia anche di filosofi e asceti erranti, detti *shramana*, che si spostavano, mendicando, di città in città. Anch'essi si erano spogliati dei segni della vita normale –per esempio il segno di appartenere ad una determinata casta– e predicavano dottrine assai diverse da quelle tradizionali. Le fonti buddiste citano varie sette di *shramana* e ci forniscono informazioni sulle loro dottrine. Dall'analisi di queste notizie, risulta che i problemi fondamentali, cui i vari gruppi di filosofi e asceti erranti cercavano di dare risposta, fossero quello del significato dell'azione e quello della liberazione dell'anima (*Atman*) dal ciclo delle rinascite. Tutto questo ci dice, da un lato, che il rifiuto della religione brahmanica aveva ormai raggiunto aspetti consistenti e, dall'altro, che certi temi morali e religiosi si stavano diffondendo in strati sempre più ampi di popolazione. Alcuni asceti negavano che l'azione avesse un qualunque significato e comportasse una qualunque retribuzione. Gli *Ajivakas* ⁽⁹⁾, per esempio, sostenevano che nessuna regola di condotta morale potesse essere definita e che il mondo fosse retto da un principio meccanico e impersonale sul quale era vano tentare di influire con le azioni. In questo cieco meccanismo, le anime passavano a sempre nuovi stati di esistenza sulla terra, ultimo dei quali era quello dell'asceta. Gli *Ajivakas* praticavano rigorosissimi sistemi di penitenza e di automortificazione. Dopo lo stato dell'asceta, l'anima era finalmente liberata e non tornava più nel ciclo delle rinascite.

Una risposta contraria a quella degli *Ajivakas*, che comportava però la stessa valutazione del problema del *karma*, era data dai “materialisti” (*Lokayatas*). Anch'essi rifiutavano la possibilità di costruire un qualunque tipo di morale; sostenevano che ciascun essere aveva la sua propria natura che lo obbligava a compiere determinate azioni. Quindi ciascuno poteva fare quello che voleva perché tale era la sua natura. Secondo loro, l'unico possibile criterio d'azione, seppur ve ne era uno, consisteva nella ricerca del piacere personale. Infine gli “scettici” negavano qualunque possibilità di dare una risposta ai problemi metafisici, perché, essi dicevano, le dottrine dei vari maestri erano tra loro contraddittorie ed era vano pertanto cercare un qualsiasi criterio di verità. L'unica cosa valida era per essi la ricerca dell'amicizia e della pace mentale.

C'è anche da dire che il periodo della vita e della predicazione del Buddha coincide con quello di Mahavira, il “Grande Eroe”, fondatore del Jainismo, religione ancora viva in India. Il Buddha e Mahavira, detto anche il *Jain*, cioè il Vittorioso, pur vivendo e predicando nello stesso tempo e negli stessi luoghi, si ignorarono totalmente.

I Jainisti avevano molti punti in comune con gli *Ajivakas* e, come loro, praticavano austerità molto severe ma, a differenza degli *Ajivakas*, asserivano la libertà di scelta dell'essere umano e la possibilità di porre termine al ciclo delle reincarnazioni attraverso azioni moralmente valide. Le loro austerità ascetiche erano quindi liberamente scelte; essi predicavano il rispetto della vita ed il rifiuto della violenza.

Questi asceti, *rishi* o *shramana*, erano però una minoranza nei confronti della grande massa della popolazione che seguiva ancora i costumi tradizionali. Essi erano certo la spia, l'indicatore della crisi spirituale dell'epoca ed il loro rifiuto, spesso esasperato, della tradizione doveva essere motivo di scandalo o di riflessione per la gente comune. Questa però viveva secondo le credenze tradizionali che, a seconda del livello sociale, erano abbastanza differenti. Così, le classi alte, di discendenza ariana, erano rimaste ancorate all'ideale vedico e al sistema sacrificale dei brahmani, mentre quelle basse, di discendenza dravidica, praticavano tutto un insieme di culti popolari, di tipo magico, ereditati dall'antica religione shivaita. D'altra parte, come abbiamo accennato, le due componenti razziali e religiose dell'India tendevano, nel VI sec. a.C., ad una sintesi. Così *Brahma*, personificazione della forza immateriale e astratta teorizzata dalla casta sacerdotale, aveva assunto caratteri di dio creatore, venerato a livello popolare, mentre i brahmani avevano attribuito valore canonico di tradizione sacra a molti riti magici e credenze popolari.

Questo era dunque il panorama sociale e culturale –comune a varie epoche di crisi nella storia– in cui si svolse la predicazione del Buddha.

La vita del Buddha

Secondo la tradizione, il Buddha nacque intorno al 558 a.C. a Kapilavastu, capitale di una repubblica a carattere tribale, quella degli *Shakya*, situata nella parte settentrionale della Valle del Gange, proprio ai piedi dei primi contrafforti dell'Himalaya.

Kapilavastu si trovava nel territorio dell'attuale Nepal, a pochi chilometri da quella che ora è la frontiera indiana. Essa ci viene descritta dalle antiche fonti come una città assai attiva ed in rapido sviluppo, governata da un'assemblea di tipo aristocratico-tribale, lo *shanga*, formata dai nobili del popolo Shakya. Le decisioni erano prese pubblicamente ed il potere risiedeva nell'assemblea. Sembra, tuttavia, che al tempo della nascita del Buddha, il governo degli Shakya stesse acquistando caratteristiche di tipo monarchico, con concentrazione dei poteri in un gruppo ristretto.⁽¹⁰⁾ Il popolo Shakya era legato da una profonda identità nazionale, era un popolo fiero e indipendente che non riconosceva l'autorità della casta sacerdotale dei brahmani.

Le leggende fiorite intorno alla sua vita ci descrivono il Buddha come figlio di un grande re. Tuttavia, è più ragionevole credere, in base a quanto sappiamo sulla forma di governo degli Shakya, che egli fosse figlio di uno dei cittadini preminenti di Kapilavastu e che abbia goduto, nella sua giovinezza, degli agi e dell'educazione raffinata riservati ad un membro dell'aristocrazia. Il suo nome personale era Siddharta ed apparteneva al clan dei Gotama; l'altro nome con cui è spesso ricordato, *Shakyamuni*, significa semplicemente "l'asceta degli Shakya".

La vita di una figura tanto straordinaria fu ben presto arricchita da tutta una serie di fatti leggendari e miracolosi; questo soprattutto quando il Buddismo divenne una religione popolare. Così si narrarono con dovizia di particolari le precedenti vite dell'Illuminato, la sua nascita miracolosa, e si descrissero i segni del superuomo che portava sul suo corpo.

Ma nella letteratura più antica erano le parole del Buddha, la sua dottrina, e non la sua vita, ad avere importanza. La vita del Buddha era presa in considerazione solo per quei fatti esemplari che avevano marcato le tappe della sua liberazione. Questi fatti erano:

- 1) La rinuncia alla sua vita di nobile per seguire un cammino ascetico.
- 2) La sua illuminazione, ovvero il suo trasformarsi in un Buddha o Tathagata, cioè in un

Risvegliato, in un Illuminato.

- 3) L'inizio della sua predicazione, ovvero la "Posta in marcia della Ruota della Legge".
- 4) La sua morte o entrata nel *Perinirvana* cioè nel Nirvana definitivo.

La grande rinuncia del Buddha al sistema di vita che la sua classe gli riservava ci viene narrata dalla tradizione in forma sintetica ed esemplare. All'età di 29 anni Gotama, uscito dal suo palazzo su un cocchio, ebbe quattro incontri che segnarono in maniera indelebile la direzione della sua vita. Per primo incontrò un vecchio quindi un malato, poi un morto che veniva portato alla cremazione. Questi incontri, che gli mostravano in maniera inequivocabile gli aspetti dolorosi e apparentemente senza rimedio dell'esistenza umana, lo scossero profondamente. Infine incontrò un asceta mendicante, il cui aspetto sereno e imperturbato fece sorgere in lui il desiderio di intraprendere una vita spirituale. La tradizione aggiunge che, proprio mentre prendeva questa decisione, gli fu annunciata la nascita del figlio che egli chiamò *Rahula*, cioè "legame", in quanto lo legava al tipo di vita che aveva deciso di abbandonare.

Questa storia è evidentemente un'allegoria di una situazione di crisi interna, di ricerca esistenziale che può essere durata anni e che doveva essere abbastanza comune nell'India di quel tempo. Come abbiamo visto, la crisi della religione brahmanica e la grande rivoluzione di idee e di costumi spingevano molti ad abbandonare le convenzioni e i ruoli sociali e ad intraprendere la vita ascetica. *Rishi* e *shramana* facevano parte del panorama culturale del tempo del Buddha ed una storia analoga di rinuncia alla forma tradizionale di vita per seguire un cammino ascetico ci viene narrata per Mahavira, il fondatore del Jainismo e, come abbiamo visto parlando delle *Upanishad*, per molti altri brahmani e nobili.

Dunque una profonda insoddisfazione interna e una riflessione sulla tragicità della condizione umana spinsero Gotama ad intraprendere la vita dell'asceta. A questo punto si imponeva la scelta di un maestro che lo guidasse nella difficile via. Come abbiamo visto, gli asceti dell'epoca, pur avendo in comune il rifiuto del ritualismo brahmanico, professavano dottrine diverse e spesso opposte ed usavano metodi e pratiche assai differenti.

Gotama si diresse alla città di Vaisali dove un brahmano, *Salama*, insegnava una dottrina che doveva essere una specie di Samkya pre-classico. Gotama si appropriò in breve di questo insegnamento che però non lo soddisfece, per cui si trasferì nella città di Rajagriha dove divenne discepolo di un asceta che insegnava tecniche yogiche. Con la stessa facilità apprese anche queste pratiche, ma ben presto, ancora insoddisfatto, abbandonò insieme a cinque condiscipoli anche il nuovo maestro e mosse verso la città di Gaya. Il suo apprendistato filosofico e yogico era durato un anno.

A Gaya trovò un luogo tranquillo dove si dedicò per sei anni alle più severe mortificazioni ascetiche: secondo la tradizione, arrivò a nutrirsi di un solo grano di miglio al giorno. Quando il suo corpo era ormai ridotto ad uno scheletro, comprese l'inutilità di quel severo cammino di liberazione e ruppe il suo digiuno. I suoi compagni, scandalizzati per quello che credevano un atto di debolezza e di cedimento, lo abbandonarono.

Dunque, a trentasei anni Gotama aveva sperimentato tutte le possibili vie che si aprivano in India ad un uomo del suo tempo: aveva ricevuto l'educazione privilegiata riservata a un membro della classe nobile, aveva vissuto in un ambiente ricco e raffinato, aveva provato l'amore di un matrimonio felice e la paternità: aveva avuto, cioè, tutti quei beni che l'uomo comune, allora come ora, desidera e si sforza di ottenere. Ma aveva anche sperimentato le vie alternative che il suo tempo proponeva:

la vita del filosofo, quella dello yogi e quella dell'asceta penitente. Nessuno lo aveva soddisfatto ma di ciascuna aveva avuto una profonda esperienza personale.

Dopo aver posto fine al terribile digiuno, Gotama si diresse verso un bosco vicino, scelse un albero pipal (*ficus religiosa*) e lì si dispose a meditare. Trascorse la notte meditando sul problema fondamentale della condizione umana: la liberazione dalla sofferenza.⁽¹¹⁾

La sua meditazione si svolse secondo un processo, che in seguito diventerà canonico, formato da quattro tappe successive. La prima fu una tappa di preparazione; le altre tre costituirono stati sempre più profondi della meditazione vera e propria e corrisposero alle tre viglie della notte. Per prima cosa, dunque, purificò la mente, ottenendo “la concentrazione, l'equanimità e il distacco” necessari alla corretta meditazione. Con la mente così chiarificata, contemplò, nella prima vigilia, le sue vite precedenti. Nella seconda vigilia osservò l'inesorabile ciclo del divenire (*samsara*), che costringe tutti gli esseri a nascere e morire, e la legge della retribuzione morale delle azioni (*karma*) che lo muove. Comprese che il tipo di vita e le qualità degli esseri sono la conseguenza delle loro azioni precedenti. Nella terza vigilia, che corrispose al Risveglio, egli scoprì le “Quattro nobili Verità” sulla condizione umana. Queste si riferiscono: 1) alla sofferenza; 2) a come sorge la sofferenza; 3) a come cessa la sofferenza; 4) al cammino che porta alla cessazione della sofferenza.

Con questa scoperta la sua mente diventò libera e mentre sorgeva l'alba, egli si trasformò in un Buddha, in un Illuminato.

Dopo il Risveglio, il Buddha mosse a Benares, che era il centro intellettuale dell'India del tempo, dove incontrò i cinque discepoli che lo avevano abbandonato quando aveva deciso di rompere il suo digiuno. Ad essi il Buddha espose in modo sistematico la nuova dottrina. Questo primo insegnamento pubblico è ricordato dalla tradizione con il nome di “Discorso di Benares” o “Discorso sulla posta in marcia della Ruota della Legge”.⁽¹²⁾

Già in questa sessione di insegnamento, i cinque raggiunsero lo stato di *Arahat* cioè lo stato di saggezza, distacco e liberazione dai vincoli dell'esistenza. Questo piccolo gruppo di convertiti costituì anche il nucleo primitivo dello *Shanga* o comunità monastica buddista.

Il Buddha rimase a Benares per tutti i quattro mesi della stagione delle piogge (Giugno-Ottobre) durante i quali in India era a quel tempo impossibile viaggiare. Passò quei mesi insegnando; le conversioni si moltiplicarono e alla fine della stagione delle piogge lo *Shanga* aveva raggiunto una certa consistenza numerica al punto che i nuovi adepti venivano ordinati non più dal Buddha ma da altri monaci.

Dopo la fondazione dello *Shanga* a Benares, il Buddha passò il resto della sua lunga vita spostandosi dall'una all'altra delle città della “Terra di Mezzo”, dove predicava pubblicamente. Non possediamo un resoconto completo dei suoi viaggi, ma sappiamo per certo che la sua predicazione si svolse soprattutto in un ambiente urbano: la maggioranza dei discorsi tramandatici fu pronunciata nelle grandi città, e fra queste, in Shravasti e Rajagriha, che erano le due più grandi metropoli dell'India del Nord.

È dunque dall'ambiente urbano, intellettuale, attivo, cosmopolita, che il Buddha trasse la maggioranza dei suoi adepti. Questi includevano, accanto a gente comune di tutte le caste e classi, un numero considerevole di cittadini preminenti, come ricchi commercianti, banchieri, amministratori pubblici e lo stesso re di Magadha, Bimbisara, che divenne un seguace laico. La prima “casa di ritiro” o *Vihara* fu costruita su un terreno donato da un ricco commerciante di Shravasti.

Dopo un'attività pubblica durata circa quarant'anni, il Buddha, ormai vecchio, si spense intorno al 478 a.C. in un piccolo villaggio sulle rive del Gange, Kushinara, nel quale si trovò a sostare durante uno dei suoi viaggi. Il racconto dei suoi ultimi giorni, della sua morte e dei suoi funerali ci è stato tramandato in un altro famoso testo, "Il Discorso sull'entrata nel Nirvana Definitivo".⁽¹³⁾

Accompagnato da Ananda, suo cugino che aveva acquistato nello *Shanga* una posizione preminente, il Buddha cadde gravemente ammalato di dissenteria. Sentendo la morte avvicinarsi, si distese sul fianco destro nella posizione del trapasso ("la posizione del leone") in cui verrà rappresentato in tante statue. Ananda scoppiò a piangere, ma il Buddha lo confortò dicendo: "Basta Ananda, cessa di affligerti e di gemere ... Com'è possibile che ciò che è nato non muoia?" Poi, davanti a un gruppo di monaci che erano accorsi, il Buddha pronunciò l'ultimo discorso, e diede l'ultima raccomandazione: "A voi mi dirigo, o monaci: la caducità è la legge delle cose. Non diminuite i vostri sforzi!"

Quasi a controbilanciare una morte tanto umana, al Buddha furono tributati gli onori funebri riservati ad un sovrano universale (*chacravartin*) e sui suoi funerali sorsero numerose leggende. Dopo che il suo corpo fu bruciato, le ossa, miracolosamente preservate, furono divise in otto parti e sui luoghi in cui furono seppellite furono costruiti i primi *stupa*, o cappelle che divennero luoghi di venerazione e di pellegrinaggio.

Le dottrine

Prima d'iniziare l'esposizione delle sue dottrine fondamentali, è necessario considerare un carattere singolare del Buddismo antico, che lo differenzia dagli altri sistemi religiosi e che anzi rende problematica la sua collocazione tra di essi. L'esperienza interna che il Buddha sperimentò sotto l'albero dell'Illuminazione a Gaya non ci viene presentata negli antichi testi come una rivelazione dovuta ad una qualche divinità. A differenza di Mosè, Zarathustra, Cristo o Maometto, il Buddha non appare come il profeta o il rivelatore della parola divina o come l'intermediario tra la divinità e l'essere umano. La sua scoperta delle "Quattro Nobili Verità" fu dovuta solo al suo sforzo di essere umano, ancorché speciale, ed il metodo da lui usato per giungere a tale scoperta non fu un metodo "religioso", ma un metodo analitico, razionale, anche se con queste parole non intendiamo la razionalità comune, ma quella che può provenire da una mente che ha raggiunto attraverso i propri sforzi "la concentrazione, l'equanimità, il distacco".

Quindi la scoperta delle "Quattro Nobili Verità" risulta essere una scoperta essenzialmente umanistica, dovuta solo alle capacità della mente umana senza la necessità di un intervento divino di qualunque tipo. Il metodo usato dal Buddha è basato su un'osservazione rigorosa della condizione umana e si caratterizza per il suo aspetto intellettualistico, per il suo procedere rigoroso, per la sua capacità di penetrazione dei fenomeni psicologici. Il Buddha non fu mai un dogmatico che chiedeva ai suoi discepoli di credere ciecamente nelle sue parole; egli non si appellava alla fede, ma proponeva di sperimentare la sua proposta e di decidere personalmente, proprio sulla base dell'esperienza, se essa fosse valida o no. Ecco come egli si esprimeva:

"Questo io ti ho detto, o Kalama, ma tu puoi accettarlo non perché ... è una tradizione, non perché così è stato detto nel passato, non perché così è detto nelle nostre scritture ... non perché sia tenuto in grande considerazione ... non perché il tuo maestro è un asceta. Ma se voi stessi vi rendete conto che è meritorio e non riprovevole e che quando è accolto porterà vantaggio e felicità, allora sì voi potete accettarlo".⁽¹⁴⁾

Tuttavia egli predicò in un ambiente specifico, marcato da una visione religiosa e culturale caratteristica in cui, accanto alle credenze tradizionali dominava la problematica del *karma* e della reincarnazione. Quindi il suo insegnamento dovette necessariamente adattarsi alla forma mentale del suo auditorio ed assumere aspetti distinti a seconda che i suoi interlocutori fossero membri dello *Shanga*, asceti, brahmani o semplice gente del popolo.

Ad ogni modo, il centro della dottrina originaria del Buddha sono le “Quattro Nobili Verità”; egli stesso disse, prima di morire, che solo esse aveva insegnato. Esistono vari modi diventati canonici di sviluppare questa dottrina fondamentale sulla condizione umana. Prima di considerare i più noti, facciamo ancora un’osservazione sul metodo usato dal Buddha. Esso può essere considerato un metodo terapeutico, preso in prestito dalla medicina, e consiste quindi nell’analizzare i sintomi della malattia, formulare una diagnosi, prescrivere una cura.

L’esistenza è vista come una malattia, il cui sintomo fondamentale è la sofferenza (in pali: *dukkha*). “Tutto è sofferenza: la nascita è sofferenza, il decadimento fisico, la vecchiaia è sofferenza, la morte è sofferenza.” Questo è vero non solo per gli esseri umani, ma per tutti gli esseri viventi, siano essi anche dèi. La sofferenza è dunque il punto fisso, il marchio di qualunque esistenza.

L’altro punto fisso analizzato dal Buddha è l’impermanenza delle cose (pali: *anicca*). Tutto è in divenire, niente rimane quieto ed immutabile; se esiste una costante universale, questa è data dalla trasformazione continua delle cose. L’impermanenza è fonte incessante di sofferenza perché anche ciò che è considerato piacevole in un dato momento, essendo destinato a trasformarsi, produce sofferenza quando viene perduto. In sintesi, nessun aspetto dell’esistenza, per la sua caducità, può essere considerato soddisfacente.

L’impermanenza, che risulta evidente per le cose e per i corpi, che appaiono, si sviluppano e scompaiono, è per il Buddha ancora più marcata nel campo dei fenomeni psicologici. Gli stati interni sono soggetti ad una trasformazione ancora più veloce. È soltanto la mancanza di attenzione al loro sviluppo, al loro continuo apparire e scomparire, che produce l’illusione di una loro permanenza. Pertanto l’essere umano arriva a credere che esista una continuità nei suoi stati esterni, che esista un qualcosa di stabile che gli permette di dire “questo è mio, io sono questo, questo è me stesso”.

Qui giungiamo al punto centrale e più caratteristico del Buddismo: l’anima individuale, l’io (*atman*) non esiste; credere alla sua esistenza è un’illusione perniciosa, un auto-inganno. Il terzo marchio dell’esistenza è dunque per il Buddismo l’irrealtà di un io permanente (pali: *anatta*). Dire “questo è mio, io sono questo, questo è me stesso” significa aderire, fissarsi ad oggetti, situazioni, idee che sono necessariamente impermanenti, soggetti a nascere e scomparire. Il timore della loro perdita e il desiderare che permangano produce sofferenza.

Qualunque esistenza, dunque, porta questi tre marchi: sofferenza, impermanenza, mancanza di un’identità stabile. Ma la mente dell’essere umano comune è offuscata da una profonda ignoranza (*avidia*) su queste verità, anzi è prigioniera di quattro fondamentali “concezioni errate” che “fanno cercare il permanente in ciò che è intrinsecamente impermanente, la felicità in ciò che è inseparabile dalla sofferenza, se stessi in ciò che è privo di Io, la soddisfazione in ciò che è sostanzialmente repellente e disgustoso.”⁽¹⁵⁾

Il meccanismo attraverso cui si generano queste credenze errate, questa ignoranza, viene dettagliatamente analizzato dal Buddha nella cosiddetta teoria della “Origine Condizionata”, chiamata anche teoria del “Duodecuplo Nesso Causale”⁽¹⁶⁾ che è stata illustrata innumerevoli volte nell’arte buddista, specialmente tibetana, sotto forma di Ruota dell’Esistenza. In essa viene mostrato

come l'ignoranza generi, attraverso un processo di dodici passi, tutti gli altri fattori che determinano l'esistenza fino alla vecchiaia e alla morte.

Il processo può essere considerato a rovescio⁽¹⁷⁾ partendo dalla vecchiaia e dalla morte e cercando la causa antecedente ovvero la condizione che determina l'esistenza di esse. Questa condizione viene trovata nella "nascita". Gli esseri invecchiano e muoiono in quanto sono nati. E che cosa determina la nascita? La risposta è che il "divenire" condiziona la nascita. Questo, a sua volta è determinato da un precedente fattore, "l'attaccamento"; l'attaccamento dal "desiderio"; il desiderio dalla "sensazione"; questa dal "contatto". Il contatto è determinato dall'esistenza dei "sei organi di senso" (i cinque esterni ed uno interno). Questi, a loro volta, dal corpo fisico individuale (detto "nome-forma", sanscrito: *nama-rupa*); questo dalla "coscienza"; la coscienza dagli "impulsi" (o costruzioni psichiche coscienti e incoscienti, "immagini"; sanscrito: *samskara*); questi dall'"ignoranza".⁽¹⁸⁾

Purtroppo il significato esatto dei vari termini usati nella teoria della "Origine Condizionata" non è conosciuto. E questo non solo in tempi recenti, ma anche nell'antichità. Persino gli antichi commentatori mostravano dubbi sull'interpretazione di vari termini e sul loro nesso. Ad ogni modo questa teoria presuppone una descrizione complessa e articolata dell'apparato psichico umano e del suo funzionamento. C'è da precisare che non si tratta solamente di una teoria ma di una Disciplina Meditativa, organizzata in dodici passi, che doveva portare ad un reale cambiamento interno, alla distruzione delle varie forme di ignoranza e, fra esse, di quella più perniciosa: l'illusione dell'io.

Ma il cambiamento interno, per essere vero, doveva produrre una cessazione dei comportamenti egoistici originati da tale illusione. È per questo che, accanto alla Meditazione, il Buddismo considera di fondamentale importanza la pratica quotidiana di una vita morale. Dice il Buddha:

"Io compresi che gli esseri sono spregevoli o eccellenti, graziosi o brutti, con destino buono o cattivo, in conseguenza delle loro azioni."

Una legge morale, eterna e immutabile (*Dharma*) regge il destino degli esseri. Ma non si tratta di un meccanismo cieco e capriccioso: la legge della retribuzione delle azioni è imparziale; tuttavia l'essere umano ha libertà di scegliere azioni buone e quindi è capace di costruirsi un destino favorevole su questa stessa terra. Per tale fine non sono necessarie terribili austerità come quelle praticate dagli *Ajivakas* e dai Jainisti, ma neppure è corretta la ricerca del solo piacere personale come facevano i Materialisti. Tra i due estremi il Buddha sceglie la "Via di Mezzo".

Che cosa intendesse il Buddha per vita morale è stabilito in forma concisa nella lista dei Cinque Precetti. Questi sono: astenersi dall'uccidere qualsiasi essere vivente (*ahimsa*), dal furto, dall'adulterio, dalla menzogna e dalle droghe inebrianti compreso l'alcol. Questi precetti sono validi per qualunque essere umano, essi costituiscono quindi la base del codice morale dello *Shanga* e di quello dei fedeli laici.

Un altro modo, più ampio per esporre la morale buddista si trova nei precetti del cosiddetto "Ottuplice Sentiero", dove gli aspetti interiori (l'intenzione, la meditazione, ecc.) sono posti accanto a quelli esteriori, relativi all'azione. Questi precetti sono: retta opinione, retto proposito, retta parola, retta azione, retti mezzi di vita, retta aspirazione, retta meditazione, retta concentrazione mentale.⁽¹⁹⁾

La pratica della Meditazione e quella della vita morale portano all'ottenimento della "Saggezza". Con questa parola, nella terminologia buddista si intende la liberazione definitiva dalla nozione di io individuale, con la quale scompaiono inevitabilmente anche l'intero peso del *karma* e la prospettiva di una sofferenza continuamente ripetuta.⁽²⁰⁾ Colui che ha raggiunto questa Saggezza è

un *Arahat*, cioè un “liberato in vita”, al quale è accessibile l’esperienza suprema concessa ad un essere umano, quella del Nirvana. La traduzione di questa parola sanscrita (pali: *Nibbana*) nelle lingue occidentali non è facile. Sembra che al tempo del Buddha l’aggettivo “nibbuta” correlato a *Nibbana* fosse un termine corrente per indicare una persona che sta di nuovo bene dopo una febbre. Dai contesti in cui è usata, la parola Nirvana indica per i Buddisti la “cessazione” di tutte le cattive passioni, come l’egoismo, l’odio ecc. Queste, d’altra parte, sono considerate una specie di malattia, di febbre, e la loro scomparsa è pensata come una guarigione.⁽²¹⁾ Dunque, senza dimenticare il contesto generale, è possibile tradurre Nirvana con “cessazione”.

Lo stato di Nirvana è ineffabile e non è comprensibile a chi è ancora preso dall’illusione dell’io. Esso viene generalmente descritto in termini negativi, cioè attraverso quello che non è. Dice il Buddha:

“Lì, o monaci, io dico che non c’è né venire né andare, né stare né scomparire né sorgere; esso è senza trascorrere, senza base. Esso è la fine della sofferenza ... Esiste un non-nato, un non-divenuto, un non-costruito, un non-composto. Se non esistesse, non ci sarebbe salvezza per ciò che è nato, divenuto, costruito, composto.”⁽²²⁾

Questo stato esiste, ha ripetutamente confermato il Buddha, e può essere raggiunto su questa terra, in questa vita.⁽²³⁾ Ma il Buddha ebbe sempre molta cura a non lasciarsi trascinare in discussioni puramente speculative sulla natura del Nirvana o su altre questioni metafisiche che la sua dottrina lasciava aperte. Il punto più controverso del suo insegnamento fu sempre la negazione di un’anima individuale, di un *atman*. Questa dottrina si prestava a molteplici contestazioni: se non esiste un io, come è possibile costruire una qualsiasi morale? Se il soggetto agente è un’illusione, chi è responsabile delle azioni compiute, chi riceve le pene per quelle cattive e le gioie per quelle buone? Se l’io non è immortale, che cosa trasmigra di corpo in corpo, che cosa raggiunge la liberazione?

Ma come un buon medico, il Buddha ebbe sempre in vista la giusta cura e la guarigione del malato, non speculazioni teoriche che spesso erano addirittura dannose. Egli era perfettamente cosciente che le diverse posizioni sulla natura dell’*atman*, sul *karma* e sulla reincarnazione, che i suoi interlocutori sostenevano si fondavano su credenze –e non su vere esperienze interne– e producevano dispute senza fine. Egli rimandava sempre all’aspetto pratico delle questioni, alla sofferenza e al come eliminarla, la sua era una via di liberazione che doveva essere sperimentata, non una teoria. Ecco alcuni esempi.

Una volta un asceta errante chiese al Buddha di precisare il suo punto di vista su una serie di problemi metafisici o di ammettere di non conoscere la risposta. Il Buddha rispose raccontando la storia di un uomo che era stato colpito da una freccia avvelenata. Mentre i parenti mandano a chiamare il medico, l’uomo grida: “Non lascerò che mi tolgano la freccia se prima non saprò chi mi ha ferito: se è un guerriero o un brahmano ... di che famiglia è; se è grande, piccolo o di statura media, di che città o villaggio è; non lascerò che mi tolgano la freccia se prima non saprò con che tipo d’arco l’ha lanciata, ecc.” L’uomo morì senza aver avuto risposta a tutte queste domande.⁽²⁴⁾ In un’altra occasione, ancora un asceta errante, Vacchagotta, chiese al Buddha se esisteva l’*atman*. Il Buddha non rispose. L’asceta se ne andò. Rimasti soli, Ananda chiese al Buddha la ragione del suo silenzio. Il Buddha diede questa spiegazione:

«Se, Ananda, quando Vacchagotta mi chiese “Esiste un *atman*?”, io avessi risposto “Sì, esiste un *atman*”, allora io sarei stato (per lui) uno di quegli asceti erranti e brahmani che sostengono la teoria dell’eternalismo (cioè che l’*atman* è immortale ed eterno). Ma se io avessi risposto “Non esiste nessun *atman*”, allora sarei stato (per lui) uno di quelli che sostengono la teoria dell’annichilamento (cioè che tutto cessa con la morte del corpo). E se quando Vacchagotta chiese “Esiste un *atman*?”,

io avessi risposto “Sì, esiste un atman”, sarei forse potuto essere in accordo con la consapevolezza che tutte le cose sono prive di atman? ... Se avessi detto “Non esiste nessun atman”, Vacchagotta, che già era disorientato, si sarebbe sentito ancora più disorientato, perché avrebbe pensato “Prima di questa conversazione il mio atman esisteva ed ora non esiste più”.»⁽²⁵⁾

Da questi esempi risultano chiare le ragioni per cui il Buddha si rifiutò di prendere posizione sulle grandi questioni metafisiche del suo tempo: la soluzione di tali questioni era impossibile a livello di razionalità comune e poteva essere trovata solo nell’esperienza del Risveglio per la quale egli aveva indicato un cammino pratico basato sulla Meditazione e la vita morale.

Organizzazione dello Shanga

Da quanto si è detto risulta che il Buddha fu uno dei tanti *shramana* o asceti erranti che nel VI sec. a.C. percorrevano l’India del Nord predicando e mendicando. E di monaci mendicanti era costituita la Comunità o *Shanga* che egli fondò a partire dal “Discorso di Benares”. Il monaco buddista era chiamato *Bhikkhu* in pali (in sanscrito: *Bhikshu*), parola che approssimativamente significa “colui che riceve una parte”, con riferimento alla razione di cibo che riceveva dalla gente comune presso la quale mendicava. Quindi, più che a una comunità di monaci, nel senso in cui siamo abituati in Occidente, lo *Shanga* somigliava ad un ordine di frati cercatori, del tipo di quelli che esistevano anche in Europa.

All’inizio gli aspiranti monaci erano presentati al Buddha che li ordinava personalmente; ma ben presto, coll’espandersi della Comunità, i discepoli ebbero l’incarico di accettare come nuovi adepti coloro che pronunciavano la triplice confessione, detta dei “Tre Gioielli”: “Mi rifugio nel Buddha, mi rifugio nella Dottrina (*Dharma*), mi rifugio nella Comunità (*Shanga*)”.

L’ingresso nel gruppo era accompagnato da un minimo di formalità: il nuovo adepto si spogliava di tutti i segni distintivi di casta o di classe, rinunciava alla proprietà dei beni personali, si radeva la barba e la testa. In cambio riceveva, come era costume tra gli asceti erranti, una ciotola per mendicare il cibo e una semplice veste arancione. I monaci, da soli o talvolta in gruppi, conducevano una vita errabonda, mendicando, meditando e predicando la nuova dottrina, secondo la raccomandazione del Buddha:

“Andate, o monaci, ... spinti dalla compassione per il mondo, portate benedizioni, salvezza e gioia agli dèi e agli uomini. Non andate in due insieme per la stessa strada. Predicate, o monaci, la dottrina che è salutare nel suo principio, nel suo corso e nella sua fine, nello spirito e nella lettera. Proclamate la pura via della santità.”

Quando si avvicinava la stagione delle piogge, i monaci si riunivano in vicinanza di una città o di un borgo. Si stabilivano in un bosco o in parco messo a disposizione da qualche ricco protettore, dove costruivano semplici capanne che li mettevano al riparo dalla pioggia, e talvolta un chiostro centrale in cui si riunivano a meditare o deliberare. Questi luoghi di vita comunitaria erano detti “Case di ritiro” (*Vihara*).

In questa istituzione troviamo l’aspetto più innovativo e caratteristico dello *Shanga* buddista. Gli altri asceti itineranti dell’epoca, compresi i Jainisti, non vivevano affatto in comunità durante la stagione delle piogge, non costruivano “Case di ritiro”. Invece lo *Shanga* buddista si caratterizzò ben presto per questa forma di vita comunitaria. Un fattore esterno del tutto accidentale, il monsone che impediva di viaggiare, favorì l’adozione di questa nuova forma organizzata che avrà in seguito tanta fortuna da diventare una caratteristica distintiva della vita monastica. Tuttavia, il fatto che altre

sette dell'epoca non l'abbiamo introdotta né adottata, sta ad indicare che essa era in consonanza con l'aspetto più caratteristico della dottrina buddista: la negazione di un io individuale. Lo *Shanga*, con il suo sistema di vita comunitario e sopra-individuale, era l'ambito adeguato in cui era possibile mettere in pratica tale aspetto rivoluzionario della dottrina.

È noto che questa forma organizzata non fu accettata da tutti i monaci buddisti: un piccolo gruppo continuò a seguire la via tradizionale degli asceti indiani, ritirandosi in solitudine nei boschi o in eremitaggi dove praticava la meditazione individuale; questi monaci erano detti appunto "abitanti delle foreste" (*Aranjakas*).

Al tempo del Buddha, le "Case di ritiro" erano ancora poco numerose e distanti tra loro. Col passare del tempo il loro numero crebbe e divennero strutture più complesse e articolate, veri e propri "monasteri". Secondo la tradizione fu il Buddha stesso a dare la Regola dello *Shanga*, che è pertanto la più antica conosciuta. Come abbiamo visto, quella di Pitagora, che è più o meno degli stessi anni, è andata perduta.

Nella forma in cui è nota⁽²⁶⁾ questa regola è assai minuziosa e dettagliata contenendo ben 250 norme di comportamento. È evidente, quindi, che essa testimonia un'evoluzione posteriore dello *Shanga*. In ogni modo, al suo centro stanno i Cinque Precetti fondamentali predicati dal Buddha, che vietano la distruzione della vita sotto qualsiasi forma, il furto, la menzogna, la attività sessuale, l'uso di bevande inebrianti. Seguono in ordine d'importanza, altri cinque precetti che mirano al mantenimento, nella Comunità, di una vita semplice, essenziale, spogliata di tutti gli aspetti mondani: non mangiare dopo il pasto di mezzogiorno fino alla mattina successiva, non frequentare luoghi di divertimento, non usare profumi o unguenti, non dormire in letti comodi, non ricevere doni in denaro.⁽²⁷⁾

Nella Regola vengono anche definite le punizioni per coloro che trasgrediscono le norme stabilite. Queste punizioni vanno dall'espulsione dalla Comunità ad un semplice biasimo, a seconda della gravità della trasgressione. Sono peccati che comportano *ipso facto* l'espulsione: 1) infrangere il comandamento della non-violenza; 2) avere rapporti sessuali; 3) il furto; 4) vantarsi falsamente di capacità soprannormali.

Quindi seguono altre colpe che richiedono un intervento della Comunità, come l'acquisto di oggetti, che è illegittimo, visto che il monaco non può maneggiare denaro. Questa colpa è punita con la perdita degli oggetti acquistati. Poi si considerano le azioni che richiedono penitenza, quelle che debbono essere confessate spontaneamente, come la non osservanza del decoro durante l'elemosina o l'insegnamento, ecc.

Grande importanza è data alle procedure intese a mettere fine alle diatribe tra monaci, in quanto la pace e la serenità della Comunità sono considerate il bene più prezioso. È anche degno di nota il fatto che la trattazione delle singole trasgressioni si suddivide in migliaia di casi particolari, ciascuno dei quali è esaminato con ammirabile moderazione e saggezza. Sempre si cerca di applicare verso il reo la bontà e la compassione predicate dall'Illuminato.

Dal punto di vista organizzativo, lo *Shanga* era una fratellanza di tipo democratico, che ricorda nel suo nome e nella sua struttura le antiche repubbliche tribali dell'India del Nord, da una delle quali lo stesso Buddha proveniva. Lo *Shanga* non possedeva né un'autorità centrale né un'organizzazione locale. Nelle assemblee, regolari o straordinarie, presiedeva il monaco più anziano in termini di ordinazione, ma questo non gli conferiva alcuna autorità speciale.

L'alto livello di moralità e di disciplina che lo *Shanga* mantenne per secoli non fu ottenuto attraverso la coercizione o una severità rigoristica, ma attraverso una grande chiarezza nella definizione delle norme di comportamento, la persuasione, un'osservanza vigile della condotta personale e di gruppo. Lo *Shanga* era un organismo che si autoregolava senza ricorrere all'uso della forza. Questa non fu usata quasi mai, neppure nei momenti di più grave dissenso dottrinario, che portarono a scismi e alla formazione di sette separate. Quando in un gruppo le differenze dottrinarie o di altro tipo erano giudicate eccessive, i sostenitori dei due punti di vista conflittivi semplicemente si separavano. La mancanza di un'autorità centrale impedì le persecuzioni o gli eccessi ben noti in altri gruppi religiosi.

Lo *Shanga* era aperto a tutti gli uomini senza distinzione di grado o casta. Per le donne esisteva un'organizzazione parallela, creata, secondo la tradizione, dallo stesso Buddha su insistenza di Ananda che patrocinava la richiesta di alcune dame desiderose di dedicarsi alla vita spirituale. La tradizione aggiunge che il Buddha prese questa decisione contro voglia, sostenendo che in tal modo la "Ruota della Legge" avrebbe girato solo 500 anni invece che i mille previsti. Ma siccome i testi buddisti più tardi sono pieni di considerazioni malevole verso le donne, considerate un pericolo continuo per il monaco, non sappiamo che credito dare a tale tradizione. La regola delle monache era, ad ogni modo, più severa e rigida di quella per i monaci.

Quando lo *Shanga* arrivò ad essere una struttura consolidata, comprendente migliaia di monaci, le regole di ammissione furono codificate in termini più rigorosamente giuridici, pur rimanendo improntate ad una grande semplicità formale, e fu introdotto il noviziato.

«Così venne vietato l'ingresso allo *Shanga* a certi criminali come assassini e ladri, alle persone affette da certe malattie o difetti fisici e a quelle che non erano *sui iuris* come gli schiavi, i soldati, i minorenni. Il candidato, dopo aver pronunciato la formula di rinuncia al mondo ("Mi rifugio") entrava nel noviziato, periodo d'istruzione in cui si metteva alla prova la costanza della sua risoluzione. Per i convertiti di altre sette si richiedeva un periodo di probazione. L'ammissione allo *Shanga* si faceva per deliberazione da prendersi in capitolo, il quale doveva consistere di almeno dieci monaci. Il monaco anziano che presiedeva si rendeva sicuro con ricerche accurate che non vi fosse alcun impedimento all'ammissione e che il candidato avesse ricevuto l'istruzione richiesta e fosse provvisto degli abiti e della ciotola monastica. Dopo che il capitolo aveva consentito all'ingresso, il monaco anziano esortava il nuovo ad evitare i quattro peccati mortali e a restringere le sue proprietà alle quattro cose necessarie (tre vestiti e la ciotola)».⁽²⁸⁾

È importante considerare che nel Buddismo antico non vi fu mai posto per qualsiasi forma di culto. I soli atti liturgici erano la recitazione a memoria (e in seguito la lettura) dei discorsi dell'Illuminato, l'esame di coscienza e la confessione pubblica dei peccati nell'assemblea quindicinale. Quest'ultima pratica fu senza dubbio istituita dal Buddha stesso. Due volte al mese (a luna piena e a luna nuova) i monaci che vivevano vicini, si riunivano in un luogo centrale; col tempo si stabilirono i confini delle circoscrizioni e le sale di riunione. Il monaco anziano, o uno competente, ammoniva i confratelli a non dissimulare le proprie colpe e quindi recitava la lista delle trasgressioni ad una ad una, fermandosi dopo ciascuna ad esortare ciascun monaco a confessare. Il silenzio era interpretato come dichiarazione di non colpevolezza. Queste riunioni alcune volte erano frequentate dai laici che venivano ad istruirsi sulla dottrina; ad essi si indirizzava una predica. Una confessione analoga aveva luogo alla fine del ritiro della stagione delle piogge. In questa occasione i monaci chiedevano a ciascuno dei confratelli perdono per i torti che gli avevano fatto anche inconsciamente.

Un'altra pratica che entrò presto in uso fu quella di effettuare pellegrinaggi ai luoghi dove si erano svolti i fatti più significativi della vita dell'Illuminato e a quelli dove erano sepolte le sue reliquie. Il

pellegrinaggio non era un fatto “religioso” ma un atto di omaggio e rispetto a colui che era stato la “Luce dell’Asia”.

In sintesi la vita del monaco buddista era improntata ad una grande semplicità ed austerità; le sue attività fondamentali erano la predicazione della dottrina, il mendicare il cibo –che durante il periodo di ritiro veniva portato al monastero e diviso in parti uguali– la pratica della meditazione. Negli altri periodi dell’anno il monaco doveva badare a se stesso ed era libero di spostarsi di luogo in luogo.

Il Buddismo antico come dottrina psico-sociale

Da quanto abbiamo detto, il Buddismo antico risulta essere una dottrina di salvezza in cui non trovano posto né gli dèi né l’anima individuale e in cui le speculazioni metafisiche e il culto sono ridotti al minimo. Neppure la figura del Fondatore è oggetto di venerazione religiosa: infatti, una volta entrato nel Nirvana definitivo, il Buddha non ha più contatti con questo mondo e quindi non può concedere quei beni che normalmente vengono chiesti alle divinità. Anzi, tali beni, per la loro caducità, vengono considerati non solo inessenziali, ma anche dannosi, per cui il monaco non ha nessun interesse a ricercarli. Inoltre la liberazione non si ottiene per fede o intercessione, ma solo attraverso lo sforzo individuale costante, l’attenzione vigile, la vita morale.

Tutte queste caratteristiche rendono assai difficile collocare il Buddismo antico nella categoria “religione” nel senso comune del termine. È più adeguato definirlo una “teoria psicologica dell’esistenza” correlata ad una via pratica di liberazione. Ma c’è un altro punto importante da considerare: una dottrina che nega l’esistenza dell’anima individuale e che vede nell’illusione dell’io e nell’egoismo che essa comporta il più grande dei mali, non può avere come suo fine solo la salvezza personale. L’egoismo non produce soltanto sofferenza individuale ma collettiva, per cui la sua cura deve necessariamente essere sociale.

Questo punto va sottolineato perché è stato molto trascurato dagli studiosi occidentali, i quali hanno spesso presentato il Buddismo come una via di salvezza individuale, praticata da monaci sempre sprofondati in meditazione, isolati e dimentichi del mondo circostante. Per il Buddismo antico, quest’immagine stereotipata è completamente falsa. Anzi è esattamente vero il contrario: il Buddismo antico può essere definito nella maniera più corretta come una dottrina psico-sociale che si proponeva di riorganizzare la società fondandola sulla legge morale (*Dharma*) insegnata dall’Illuminato.⁽²⁹⁾ La Comunità dei monaci non fu mai un’organizzazione separata, come lo erano i gruppi di *rishi* che scrissero le prime *Upanishad*, ma il centro di irradiazione della nuova dottrina e del nuovo modo di vita verso la società nel suo insieme.

Il Buddha si preoccupò non solo di organizzare lo *Shanga*, ma diede precisi precetti per i seguaci laici e sviluppò una teoria, che potremmo definire politica, riguardante i doveri morali dei governanti.⁽³⁰⁾ E in effetti, *Shanga*, fedeli laici e potere politico sono sempre state le tre componenti fondamentali degli Stati buddisti. Esse erano viste come funzioni complementari di uno stesso organismo sociale, ciascuna delle quali compiva la sua parte nell’interesse generale.

I fedeli laici si occupavano di provvedere alle necessità materiali dello *Shanga*; questo, a sua volta, aveva un’importante funzione sociale da compiere, quella di guidare e istruire i laici nella pratica della legge morale. Infine il re e la classe dirigente si occupavano di applicare la legge morale all’amministrazione dello Stato per la felicità e il benessere di tutti gli esseri. Fu proprio su questa dottrina psico-sociale che Ashoka costruì il primo Stato buddista nel III sec. a.C., circa 250 anni dopo la morte dell’Illuminato. E sulla base di tale modello si organizzò lo Stato buddista di Ceylon.

NOTE

- (1) Cfr. J. Varenne, *La religione vedica*, in *Storia delle Religioni*, a cura di H.-C. Puech, Paris 1970, Roma-Bari 1978, pag. 37.
- (2) *Katha Upanishad*, I, 20-29. Traduzione inglese di J. Mascarò, *The Upanishads*, Penguin Classics, 1965.
- (3) Secondo i dottori induisti, esistono 108 *Upanishad* canoniche. Di queste, solo un piccolo numero (le *Upanishad* antiche) sono databili tra il VI (?) e il IV sec. a.C. In realtà, le *Upanishad* sono molte di più ed alcune sono state scritte in tempi meno remoti, come l'*Allah Upanishad* che cerca di conciliare l'induismo coll'islam, o addirittura in tempi moderni, come la *Ramakrishna Upanishad*, del secolo scorso. Cfr. *Le Upanishad* a cura di C. Della Casa, "Classici delle Religioni", Torino 1976.
- (4) Il termine appare per la prima volta nella *Katha Upanishad*.
- (5) *Katha Upanishad*, III, 3-7. Traduzione inglese di J. Mascarò, citata. È da notare che la stessa similitudine si trova in Platone.
- (6) Ibid., III,15.
- (7) *Chandogya Upanishad*, III, 14, 3-4. Traduzione inglese di J. Mascarò, citata.
- (8) *Katha Upanishad*, VI, 14. Traduzione inglese di J. Mascarò, citata.
- (9) Il nome deriva da *Ajiva*, parola che sta ad indicare una speciale forma di vita, in "alternativa a quella tradizionale". Cfr. A. K. Warder, *Indian Buddhism*, 1956, pag. 47.
- (10) T. Ling, *The Buddha*, New York 1973, cap. IV.
- (11) I testi relativi all'Illuminazione sono stati raccolti da A. Foucher, *La vie de Bouddha d'après les Nantes et les monuments de l'Inde*, Paris 1949, pagg. 363-4.
- (12) *Dhamma-cakka-ppavattana Sutta*.
- (13) *Maha-Parinibbana Sutta*.
- (14) *Anguttara-Nikaya*, III, 65, 14. Traduzione italiana di G. Tucci in *Storia della Filosofia Indiana*, Roma-Bari 1977, pag. 77.
- (15) E. Conze, *Buddismo* in *Le Civiltà dell'Oriente*, Roma 1958, pag. 755.
- (16) Sanscrito: *Pratitya-Samutpada*; pali: *Paticca-Samuppada*.
- (17) *Maha-padana Sutta* ("La Grande leggenda") parte II, 20-22 in *Canone Buddista: Discorsi Lunghi*, a cura di E. Frola, Torino 1967.
- (18) Per la traduzione dei dodici termini, cfr. *Canone Buddista: Discorsi Brevi* a cura di P. Filippini-Ronconi, Torino 1968; e G. Tucci, op. cit. pagg. 72-74.

(19) A. Bureau, *Il Buddismo Indiano* in *Storia delle Religioni* a cura di H.-C. Puech, Paris 1970, Roma-Bari 1978, pag. 10. Per un'analisi del significato dei termini che descrivono l'Ottuplice Sentiero, cfr. T.W. Rhys-Davids, *Buddhist Suttas*, Oxford 1881, pagg. 143-5.

(20) T.Ling, op.cit. pag. 139.

(21) Ibid., pag. 136.

(22) *Udana* VIII,1-3, Traduzione inglese di E.J.Thomas, *History of Buddhist Thought*, pag. 129.

(23) *Majjima-Nikaya*, I, 172.

(24) *Majjima-Nikaya*, I, 426; citato da M.Eliade in *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1978, II, cap XIX.

(25) *Samyutta-Nikaya*, IV, 400. Trad. inglese di E.J.Thomas, op. cit. pag. 127.

(26) La Regola è contenuta nel *Vinayapitaka* o “Canestro della Disciplina” che è uno dei due “canestri” in cui si articola il corpus delle scritture buddiste. L'altro “canestro” contiene le Dottrine ed è detto *Sutrapiṭaka*, da *Sutra*, “discorso”.

(27) Sono questi i dieci precetti del *Pratimoksha*.

(28) G.Foot Moore, *A History of Religions*, New York 1920, Milano 1969, I, pag. 165, con alcune modifiche.

(29) Cfr. T.Ling, op.cit., cap.VIII.

(30) *Kutadanta Sutta*; *Cakkavatti-Sihanada Sutta*.

Per le Sutta di cui non è riportata la traduzione, mi sono servito di *Buddhist Suttas* di T. W. Rhys-Davids, citato.

GLI ESSENI

Introduzione. Le scoperte archeologiche a Qumran e gli Esseni

Questa parte del nostro studio verte sulle dottrine, l'organizzazione e la storia di una comunità religiosa ebraica, quella degli Esseni, che si sviluppa in Palestina nei secoli intorno all'inizio dell'era cristiana e più precisamente tra il II sec. a.C. ed il I sec. d.C.

Per la Palestina si tratta di un periodo storico molto complesso e tormentato in cui si manifesta una crisi acutissima sia nel campo religioso sia in quello politico-sociale. Questa crisi porterà alla catastrofe nazionale con la distruzione di Gerusalemme da parte dei Romani nel 70 d.C. e alla dispersione del popolo ebraico.

Tuttavia, è in questo periodo insanguinato e febbrile che sorgono due movimenti religiosi dotati di grande vitalità storica, la cui influenza dura fino ai nostri giorni: il Cristianesimo ed il Giudaismo rabbinico. Nonostante l'importanza, soprattutto per l'Occidente, di questi due movimenti, l'ambiente religioso e storico-culturale da cui essi sono nati non era, fino ad alcuni decenni fa, molto conosciuto. E questo sia per la scarsità che per la tendenziosità dei documenti storici che ci sono pervenuti.

La scarsità dei documenti è dovuta alla posizione periferica che la Palestina occupava nello scacchiere politico dell'epoca, dominato prima dagli imperi greci e poi da quelli romano e persiano, per cui gli avvenimenti che si svolgevano in quella piccola provincia trovavano un'eco assai debole nei grandi centri di potere e d'informazione del tempo. Inoltre, i pochi autori classici che si occuparono della Palestina come Plinio e Filone ne vedevano i problemi e gli avvenimenti dall'esterno e di essi non sempre capivano la natura, l'origine o l'aspetto sociale e religioso. L'unica eccezione è data da Flavio Giuseppe, un ebreo coltissimo e ben informato. Ma il carattere apologetico delle sue opere, tese a difendere la nazione giudaica agli occhi dei Romani, le rende tendenziose. Lo stesso vale per le informazioni trasmesse dai Cristiani e dai rabbini: esse, anche quando si riferiscono a questo periodo, riflettono uno stadio posteriore della tradizione e sono opera di autori che non vissero di persona gli avvenimenti in questione. Ma, cosa ancora più grave, gli autori cristiani e rabbinici si preoccuparono di trasmettere una versione dei fatti e delle idee di quest'epoca che rispecchiasse il loro punto di vista e la loro convenienza.

Tutto questo ha prodotto una grande confusione ed interminabili controversie, come quelle, che durano da secoli, sull'origine del Cristianesimo e sulla realtà storica della figura di Gesù Cristo, sulla quale le fonti contemporanee ci danno notizie scarsissime.⁽¹⁾ Tali notizie sono poi anche sospette, nel senso che per alcune sono stati ipotizzati – e in qualche caso provati – interventi di autori cristiani. Questi interventi, sotto forma di interpolazioni, dovevano servire a nascondere agli occhi del pubblico colto proprio la scarsità di notizie storiche relative ad un avvenimento, la vita di Gesù Cristo, che i Cristiani consideravano centrale per tutta la storia dell'umanità.

Lo stato della questione era a questo punto quando, nel 1947, un avvenimento archeologico straordinario cambiò radicalmente i termini del dibattito storico: venne riportata alla luce una serie di documenti scritti e di monumenti relativi ad una comunità religiosa, quella degli Esseni, che si era sviluppata in Palestina nei secoli che vanno dal II a.C. al I d.C. Per la prima volta era possibile accedere direttamente e senza timore di rielaborazioni esterne, alle dottrine, ai riti, all'organizzazione di un gruppo religioso di quel periodo tanto importante e misterioso. Ma

l'aspetto più straordinario della scoperta fu questo: il movimento esseno mostrava sorprendenti punti in comune con la Chiesa primitiva.

Le cose andarono in questo modo: era la primavera del 1947; nel deserto a Nord-Est del Mar Morto, nella zona di Qumran, un giovane pastore beduino alla ricerca di una capra smarrita si avventurò in una grotta in cui trovò otto giare intatte con i loro coperchi; erano tutte vuote, eccetto una, da cui tirò fuori tre manoscritti di cuoio arrotolati. Deluso, il ragazzo portò i rotoli da un antiquario di Betlemme. Questi li portò al monastero monofisita di S. Marco a Gerusalemme dove pensava che potessero essere decifrati. Il metropolita, capo del monastero, s'accorse subito che i manoscritti erano redatti in ebraico antico, ma la sua conoscenza di tale lingua non era sufficiente perché potesse intendere il testo. In ogni modo intuì che doveva trattarsi di un reperto importante. Con molta abilità risalì agli scopritori e li convinse a mostrargli il luogo del ritrovamento. A questo punto il metropolita fu certo che i manoscritti dovevano essere molto antichi perché sapeva che la zona di Qumran non aveva avuto insediamenti umani importanti negli ultimi 1500 anni.

Dopo varie vicende, il metropolita portò i rotoli alla Scuola Americana di Ricerche Orientali di Gerusalemme dove un esperto di lingua e paleografia ebraiche confermò la grande importanza della scoperta: un rotolo conteneva l'intero testo del *Libro di Isaia* ed era il più antico manoscritto di un testo biblico, mentre un altro conteneva un testo sconosciuto databile nel periodo che va dal II sec. a.C. al I sec. d.C. Si trattava del testo che venne poi chiamato *La guerra dei Figli della Luce contro i Figli delle Tenebre*.

Intanto la situazione politica in Palestina precipitava e scoppiava la guerra tra Arabi ed Ebrei. Il metropolita mandò i manoscritti negli Stati Uniti dove vennero comprati dal nuovo stato d'Israele. Finita la guerra arabo-israeliana, gli archeologi iniziarono, nel 1948, l'esplorazione sistematica delle grotte di Qumran, esplorazione che permise di portare alla luce numerosi nuovi testi e frammenti. In realtà venne alla luce un'intera biblioteca.

Non lontano dalla grotta, su un pianoro roccioso che declina verso il Mar Morto, esistevano delle rovine che fino ad allora avevano appena attratto l'attenzione degli archeologi. In seguito alle scoperte nelle grotte, gli archeologi iniziarono gli scavi nella zona delle rovine. La prima campagna, condotta nel 1951, provò senza alcun dubbio il nesso esistente tra gli antichi abitatori delle rovine e coloro che avevano depositato con tanta cura i manoscritti nelle grotte. Ceramica identica fu trovata nelle rovine e nelle grotte. Inoltre, in altre campagne di scavi furono rinvenute monete appartenenti al periodo che va dall'inizio del sec. II a.C. (monete dei re greci di Siria) alla metà del I sec. d.C. (monete dei procuratori romani). Questo permetteva di datare il periodo dell'insediamento umano a Qumran.

Ma, cosa ancora più interessante, gli scavi dimostrarono che le rovine non appartenevano ad un antico villaggio o ad una guarnigione militare, ma a qualcosa che in termini moderni potremmo chiamare un monastero. Inoltre si poté dimostrare che il monastero era stato abbandonato in tutta fretta e quindi bruciato nel 68 d.C., nel terzo anno della Guerra Giudaica che portò alla distruzione di Gerusalemme da parte dei Romani. La rovina del monastero fu senza dubbio dovuta ad un atto di guerra: vi si riconoscono chiare tracce d'incendio e resti di frecce in dotazione alle legioni romane dell'epoca. Immediatamente sorsero le domande: chi erano gli antichi abitatori di quel lembo di deserto e che cosa facevano in quel luogo tanto inospitale? Perché si preoccuparono di preservare con tanta cura la loro biblioteca?⁽²⁾

Facciamo un piccolo inciso. Plinio il Vecchio lasciò nel suo libro, *Storia naturale*, un'importante descrizione della Palestina che forse visitò di persona. Dopo aver parlato del Mar Morto, Plinio

viene a parlare degli Esseni che vivevano presso la riva occidentale di esso. Ecco un estratto della sua descrizione:

“Ad occidente del Mar Morto, gli Esseni si tengono lontani dalla riva finché essa è nociva. Popolo solitario e mirabile più di ogni altro al mondo: privo di donne, lontano dall’amore, senza denaro ... Di giorno in giorno esso si rinnova, ... perché affluiscono in massa coloro che, stanchi della vita, sono spinti dalle vicende della fortuna ad adottare i loro costumi. Così ... sussiste un popolo eterno in cui nessuno nasce. Al disotto di essi esisteva la città di Engaddi, ecc.”⁽³⁾

Le informazioni di Plinio sono assai precise: parlano di una comunità monastica e la localizzano ad Ovest della riva del Mar Morto, a Nord dell’antica città di Engaddi, cioè esattamente nella zona di Qumran.

Attualmente la stragrande maggioranza degli studiosi identifica gli antichi abitanti di Qumran con gli Esseni, una comunità religiosa giudaica la cui esistenza era conosciuta solo indirettamente attraverso notizie riportate da Plinio, Filone d’Alessandria e Flavio Giuseppe.

Inquadramento storico-geografico: la Palestina nel periodo intertestamentario

Le date che sono state assegnate dagli storici ai ritrovamenti di Qumran ci portano ai secoli II e I a.C. e I d.C., cioè al periodo che per la Palestina viene comunemente chiamato “intertestamentario” perché ai suoi estremi furono redatti gli ultimi libri del Vecchio Testamento e i primi del Nuovo. Come abbiamo già detto si tratta di un periodo quanto mai travagliato per la regione, che peraltro non ha mai conosciuto tempi tranquilli. La Palestina è stata infatti per millenni un crocevia culturale ed i suoi abitanti sono sempre stati esposti all’influenza ora pacifica ora militare dei loro vicini asiatici, africani ed europei.

Gli Ebrei, dopo l’Esodo dall’Egitto e la conquista della Palestina, erano riusciti a mantenere precariamente la loro indipendenza e la loro specificità culturale rispetto agli altri popoli della regione. Essi praticavano una religione in cui si mischiavano elementi eterogenei provenienti dalle culture della *Fertile Mezzaluna* con le quali erano entrati in contatto nel periodo del nomadismo. Ma nonostante il suo aspetto composito, questa religione ebbe fin dall’inizio un carattere etnico molto accentuato: il popolo ebraico, grazie all’alleanza stabilita da Abramo con Dio e rinnovata da Mosè, era il popolo eletto.

Intorno al 1000 a.C., approfittando della debolezza dei loro vicini imperiali, l’Egitto e la Mesopotamia, gli Ebrei raggiungono con David il massimo dell’estensione territoriale. Il regno di David va dalla Siria al Golfo di Aqaba e dal Mediterraneo al deserto orientale. Dopo la morte di Salomone, figlio di David, il regno si divide in due: a Nord il regno d’Israele con capitale Samaria, e a Sud il regno di Giuda con capitale Gerusalemme in cui Salomone aveva costruito il famoso tempio.

Ma appena l’Egitto e la Mesopotamia –ora sotto il dominio Assiro– si riorganizzano, i due deboli regni diventano terreno di conquista dei due grandi vicini. È in questo periodo, tra il 900 e il 600 a.C., che appaiono i grandi profeti, vere guide del popolo ebraico. I profeti sono ad un tempo uomini religiosi ed attivisti politici. Con essi la religione mosaica subisce una notevole trasformazione in senso etico e mistico: i profeti rinnegano i sacrifici a Yahveh che non siano accompagnati da un’osservanza personale e sociale della Legge. Un’altra loro preoccupazione fondamentale è quella di mantenere il patrimonio religioso d’Israele, la sua specificità in quanto popolo eletto, puro da influenze esterne anche quando i capi politici si dimostrano inclini a tollerarle

o ad incoraggiarle. Per queste ragioni, politiche e religiose, i profeti svolgono un'intensa attività pubblica, mobilitando il popolo e invocando la collera o la misericordia di Yahveh.

Nel 722 a.C. la situazione politica precipita: l'Assiria invade il regno del Nord che diventa una provincia di Assur e perde per sempre la propria indipendenza. Il regno di Giuda, l'ultima tribù rimasta autonoma, sopravvive precariamente fino a quando i Babilonesi, nuovi padroni della Mesopotamia, lo invadono, e nel 587 a.C. distruggono Gerusalemme. Nabuccodonosor, re di Babilonia, decide addirittura di sradicare il popolo sconfitto dalla Giudea e ne trascina una parte – l'élite sacerdotale, i nobili, una frazione della popolazione urbana – a Babilonia. L'esilio babilonese dura circa 70 anni. In Babilonia i Giudei si trovano a contatto con una civiltà assai più evoluta e complessa della loro, erede di tre millenni di civiltà mesopotamica. A Babilonia, con ogni probabilità viene scritta la Bibbia e la religione d'Israele subisce una nuova trasformazione. Siamo ormai nel VI sec. a.C., secolo cruciale che segna una svolta nella storia dell'umanità: nella vicina Persia è apparso Zarathustra e nuovi fermenti e idee si diffondono in tutto il mondo.

Nel 538 a.C. il persiano Ciro conquista Babilonia e crea il primo impero universale: un impero che va dall'India alle città greche dell'Asia Minore e che presto, con il successore di Ciro, Cambise, includerà anche l'Egitto. Le antiche civiltà sono ormai unite sotto un unico potere e questo facilita enormemente gli scambi reciproci di uomini e di idee.

Nel primo anno del suo regno, Ciro promulga un editto che autorizza gli Ebrei a ritornare in patria e a ricostruire il tempio di Gerusalemme. L'anno dopo, più di 40.000 Ebrei lasciano la Babilonia per far ritorno in patria. È probabile che l'atteggiamento benevolo di Ciro, che fu un grande monarca, tollerante ed illuminato, non sia dipeso solo da considerazioni di politica estera ma anche dal fatto che l'ideale religioso degli Ebrei deve essergli apparso superiore a quello di molti altri popoli del suo regno e più vicino al proprio. La Persia di quel tempo è pervasa dalla riforma religiosa di Zarathustra. Già Dario, successore di Cambise, in una famosa iscrizione rupestre incisa vicino alla sua tomba, proclama ai secoli la sua devozione per Ahura Mazda, il "Savio Signore", il dio di Zarathustra. Dario è figlio di Istaspe, satrapo (cioè governatore) della Partia; questo personaggio è stato messo in relazione da alcuni studiosi (pur senza prove decisive) con quel principe dallo stesso nome che secondo la tradizione avestica fu convertito da Zarathustra.

I due secoli che seguono il ritorno in patria sotto una benevola dominazione persiana sono tra i più tranquilli della storia ebraica. Il tempio viene ricostruito e la linea ereditaria del sommo sacerdozio ricostituita. In questo periodo il sacerdozio di Gerusalemme acquista un'enorme importanza politica in quanto, per la perdita dell'indipendenza, finisce per essere l'unico punto di riferimento della nazione e il solo garante della continuità della tradizione religiosa. La Giudea si trasforma in una teocrazia mentre le figure profetiche si diradano fino a scomparire.

Ma è nel periodo persiano che si può rintracciare l'inizio della grande mutazione della religione ebraica e questo avviene con ogni probabilità per influenza di credenze babilonesi e soprattutto persiane e nel contesto del generale cambiamento delle idee religiose che investe tutto il mondo antico a partire dal VI sec. a.C.

Proprio a causa della profondità di questa trasformazione delle credenze religiose del popolo d'Israele, gli studiosi preferiscono designare la religione successiva all'esilio con il nome di Giudaismo per distinguerla da quella precedente che viene indicata con il termine di Ebraismo. A partire da questo periodo persiano si possono osservare due tendenze religiose contraddittorie: da un lato si manifesta una potente corrente legalista e ritualista, centrata sul sacerdozio e il tempio, che cerca di mantenere la religione tradizionale pura da ogni contagio; dall'altro si assiste alla formazione di un nucleo di dottrine di derivazione straniera. Si tratta di un fenomeno osservabile in

molti momenti della storia del popolo ebraico; due tendenze opposte, una tradizionalista e l'altra innovatrice in materia religiosa, coesistono e si condizionano reciprocamente. È come se il popolo ebraico potesse arricchire la sua dottrina, che in origine era molto povera, con l'apporto della speculazione teologica di altri popoli solo a patto che i valori tradizionali vengano salvaguardati da una scrupolosa osservanza.

Il nucleo di dottrine straniere che entra nella religione successiva all'esilio, e che la trasforma radicalmente, riguarda soprattutto:

1) La fede negli angeli, che acquistano nomi e funzioni precise. Il Talmud ci informa che “i nomi degli angeli sono venuti con coloro che rientrarono da Babilonia”.⁽⁴⁾ Nella Bibbia è solo a partire dal *Libro di Daniele* (II sec. a.C.) che appare chiaramente la credenza negli angeli. Nei libri più antichi la menzione degli angeli è solo una maniera per descrivere la persona di Dio e non implica necessariamente l'esistenza di esseri autonomi da lui separati. Per influsso babilonese e persiano (la credenza zarathustriana negli “arcangeli”), il Giudaismo svilupperà una complessa angelologia che passerà al Cristianesimo e all'Islam.

2) La credenza in un principio del male, detto Satana o Belial. La parola Satana vuol dire “accusatore” e con questo significato è usata in vari passi dell'Antico Testamento. Per esempio, nei testi profetici che vanno sotto il nome di Zaccaria, Satana è l'accusatore del tribunale divino. Lo stesso accade nel *Libro di Giobbe*. Ma si tratta di una funzione, non di un nome proprio. Però già intorno al 300 a.C. il *Libro delle Cronache* (I *Cronache* XXI, 1) considera Satana il nome di un angelo malvagio, tentatore e seduttore. Questo sviluppo farà di Satana o Belial (“il buono a nulla”, “il vano”) la personificazione del principio del male e dell'avversario di Yahveh o per lo meno dei suoi arcangeli, come avveniva per Ahriman nella religione persiana. Lo stesso Yahveh assume caratteristiche sempre più simili a quelle di Ahura Mazda: da dio nazionale comincia a trasformarsi in dio universale e come Ahura Mazda viene chiamato nel periodo persiano “il Signore del Cielo”.

3) La credenza nel giudizio individuale dopo la morte fisica e nella retribuzione in un inferno o in un paradiso delle azioni compiute in vita. Al contrario, nella religione di Mosè i buoni e i cattivi discendevano dopo la morte in un luogo tenebroso, lo Sheol, per condurvi una debolissima esistenza di ombre. Per quanto riguarda la retribuzione delle azioni, questa era collettiva, riguardava la nazione non l'individuo, e si attuava in questa vita: la giustizia divina operava premiando o castigando con beni e mali terreni.

4) La credenza nella fine prossima di questo mondo, con la Resurrezione dei Morti e la *Parusia*, cioè la presenza dello Spirito Santo tra gli uomini resuscitati col loro “corpo di gloria”. Alla *Parusia* seguirà il Giudizio Universale e l'*apocatastasi*, cioè la restituzione delle cose al loro stato di perfezione originaria con la creazione di un nuovo cielo e di una nuova terra.

5) La fede nell'incarnazione in uno o più Messia, la cui venuta segnerà l'inizio dell'era escatologica, cioè della fine dei tempi. Il Messia (o Dio stesso) presiederà il Giudizio Universale. L'attesa messianica, che era presente in vari passi dell'Antico Testamento, comincia ad acquistare una forza straordinaria.

Non si sa bene come e quando queste idee escatologiche e messianiche –in gran parte di origine persiana⁵– si siano diffuse. Però le troviamo ormai popolari e radicate a partire dal II sec. a.C. nella letteratura cosiddetta apocalittica. Pertanto si è portati a pensare che si siano sviluppate lentamente nei due secoli precedenti, non senza incontrare ostacoli e resistenze.

Nel 323 a.C. Alessandro conquista l'impero persiano e la nuova potenza mondiale, la Grecia, domina ora su un impero ancora più vasto di quello di Dario. Ma il nuovo "Re dei Re" muore a 33 anni e l'impero viene diviso tra i suoi generali. La Palestina si trova contesa tra l'Egitto e la Siria, per cui si ripropone una situazione politica che era durata per millenni. È in questo periodo che prende forza tra gli Ebrei un fenomeno già iniziato in epoca persiana e che avrà grandi conseguenze: la diaspora. Gli Ebrei emigrano verso le grandi metropoli dell'epoca, e cioè Alessandria, Corinto, Antiochia, Roma, Cartagine. Si dice che più di un terzo della popolazione di Alessandria, la più grande città ellenistica, nel I sec. a.C., fosse ebreo.

In realtà la maggioranza degli Ebrei in quest'epoca vive fuori dalla Palestina. Gli Ebrei della diaspora sono legati a quelli della madre patria da vincoli razziali, culturali e religiosi, ma sono fatalmente esposti all'influenza della cultura ellenistica. Ad Alessandria la Bibbia viene tradotta in greco (*Versione dei LXX*) anche perché molti Ebrei non conoscevano più la lingua madre. In questa città comincia un processo di sintesi delle idee religiose ebraiche, già profondamente impregnate di credenze persiane, con quelle greche, specialmente platoniche. Questo processo corrisponde d'altra parte al clima culturale dell'epoca, dominato dal sincretismo.

La Giudea stessa è sottoposta ad una massiccia influenza della cultura greca dominante, che era a quel tempo la cultura per eccellenza, potendo vantare trionfi politici, letterari e artistici senza pari. Questa cultura ricca, cosmopolita, estetizzante era però spiritualmente vuota e dietro una facciata brillante nascondeva notevoli brutture come uno sfruttamento esasperato dello schiavismo e un profondo cinismo sia a livello individuale che politico.

La crisi della cultura e della religione giudaica sotto la pressione dell'ellenismo scoppia nel 173 a.C., quando il re greco di Siria, Antioco Epifane, decide di estendere con la forza la religione greca alla Giudea che ora si trova sotto il suo dominio.

Antioco, premuto da impellenti necessità finanziarie, depone il sommo sacerdote legittimo Onia III e fa eleggere il fratello di questi, Giasone, che gli aveva promesso in cambio una forte somma di denaro. Giasone (ellenizzazione del nome Joshua, Gesù), che era favorevole all'introduzione dei costumi greci, costruisce bagni, teatri, palestre dove i giovani, con grande scandalo dei tradizionalisti, si esercitano nudi secondo la moda ellenica. Anche i sacerdoti cominciano a partecipare ai giochi sportivi, trascurando il proprio ministero. Infine Antioco, deciso a sradicare "la superstizione giudaica", vieta la circoncisione, il riposo del sabato, i riti del culto sacrificale e, spingendo al massimo la provocazione, fa dedicare a Zeus il tempio di Gerusalemme e vi colloca una statua di questo dio.

È in questo periodo che appare la letteratura apocalittica (dal greco *apocalypsis*, cioè rivelazione). Essa assume la forza e l'importanza che la letteratura profetica aveva nella religione precedente all'esilio. La differenza tra le due è sostanziale. Mentre le visioni dei profeti presentavano un futuro non ancora deciso su cui il credente poteva intervenire attraverso il pentimento e l'osservanza della Legge, l'apocalittico prevede un futuro ormai determinato, che non può essere cambiato. Per i profeti il credente può e deve trasformare ciò che è ingiusto nelle strutture sociali; per l'apocalittico solo una frazione minima del popolo può essere salvata e le strutture sociali sono ormai perverse e irreformabili, per cui è possibile solo la loro fine catastrofica.

Il credente, dopo la perdita dell'indipendenza politica, è impotente e le sue decisioni religiose o politiche sono irrilevanti: le vere decisioni sono prese nel cuore dell'impero, ad Antiochia e poi a Roma. Ma di fronte all'impotenza sorge la fede che Dio stesso vorrà intervenire, inviando un Messia che distruggerà, in un'epica lotta, le forze del male e instaurerà il proprio regno. Caratteristica dell'apocalittica è la teoria delle due età: la presente e la futura. La prima è

irrimediabilmente malvagia e terminerà in forma catastrofica; la sua fine è imminente per cui è urgente la conversione. L'età futura sarà invece intrinsecamente buona perché è il risultato dell'intervento divino.⁽⁶⁾

È in questo clima apocalittico segnato dagli scandali della compravendita del sommo sacerdozio e dall'ellenizzazione forzata, che prende vigore in Giudea un grande movimento pietista, sorto già prima del II sec. a.C., il quale cerca di ristabilire i valori tradizionali del popolo ebraico. In questo movimento popolare, detto dei *Hassidim* (i "pii", i "puri") un'intensa religiosità e ferventi credenze messianiche si fondono con fanatiche aspirazioni nazionalistiche. È nel crogiolo di questo movimento che nascono non solo gli Esseni, come vedremo in seguito, ma anche i Farisei ed i gruppi di resistenza armata. Molti Hassidim prendono la via del deserto, o per organizzare la guerriglia o per dedicarsi alla vita religiosa, lontano dalle città inquinate dagli scandali.

La resistenza armata si coagula intorno a Giuda Maccabeo, il quale, dal deserto inizia una sanguinosa guerriglia contro Antioco e i collaborazionisti ebrei. La morte di Antioco dà respiro ai guerriglieri e Giuda può entrare in Gerusalemme dove abbatte la statua di Zeus. Ma il nuovo re, Demetrio, invia un altro esercito che sconfigge Giuda, il quale muore in battaglia. Gli succede il fratello Jonatan che riprende la guerriglia. Grazie ad una serie di abili mosse militari e poi di compromessi, Jonatan conquista tutta la Giudea ed anzi porta avanti con successo una politica di espansione territoriale. Da Demetrio ottiene anche il sommo sacerdozio pur non appartenendo alla linea legittima di esso, che era ereditaria. In questo modo Jonatan unifica, per la prima volta nella storia ebraica, i due poteri sacerdotale e politico. Ma nel 143 a.C. Jonatan è catturato con l'inganno dai Greci, torturato ed ucciso.

Le atrocità della guerra contro i Greci e della guerra civile continuano con i successori di Jonatan. Il popolo è diviso in due partiti, quello dei Sadducei e quello dei Farisei, nemici sia per ragioni sociali che religiose. I Sadducei –dal nome del sommo sacerdote di David, Sadok– sono dei conservatori in tutti i campi; in materia religiosa sono ancorati alle vecchie tradizioni del Giudaismo, centrate sul sacerdozio, il tempio e i suoi riti; socialmente sono dei privilegiati che per mantenere i loro privilegi sono sempre pronti a compromessi con la potenza straniera dominante. I Farisei (i "separati") il cui movimento, come abbiamo accennato, nasce dai Hassidim, sono reclutati tra gli strati più umili della popolazione. Più vicini alle masse, ne esprimono le rivendicazioni sociali e le aspirazioni religiose con le innovazioni rappresentate dalle credenze escatologiche che i Sadducei respingono. Al tempio e ai suoi riti oppongono la Sinagoga, luogo di preghiera e di studio della Legge. Pur professando credenze estranee al Giudaismo tradizionale, come quelle escatologiche, i Farisei moltiplicano la casistica e le osservanze e, secondo i loro nemici, ostentano un'ipocrita devozione religiosa.

Uno dei successori di Jonatan, Alessandro Janneo (103-76 a.C.), per vendicarsi dei Farisei che lo avevano tradito, li fa crocifiggere a centinaia uccidendo sotto i loro occhi i loro parenti. Ed è questa la prima volta che tale supplizio viene applicato da Ebrei ad altri Ebrei. In breve i Maccabei, da liberatori della nazione, si trasformano in tiranni che non diversamente degli altri re ellenistici, cercano di ritagliarsi un regno e di formare una dinastia politico-sacerdotale.

Nel 69 a.C. la potenza greca viene sostituita in Giudea da quella romana. Pompeo assedia Gerusalemme, la prende e profana il tempio. Il governo della regione passa ad un abile avventuriero non ebreo, Erode il Grande, che sa ingraziarsi i Romani. Le atrocità, le congiure continuano in questo periodo: il nome di Erode è rimasto nella storia popolare macchiato da delitti inauditi: l'uccisione di vari figli che temeva tramassero contro di lui. A questi assassinii, che dimostrano il clima dell'epoca, allude il racconto evangelico della "Strage degli Innocenti". In ogni modo Erode

riesce a mantenersi relativamente indipendente dai Romani dai quali ottiene il titolo di re. Porta avanti una politica di sviluppo economico e dà alla Giudea l'ultimo periodo di relativa prosperità.

La sua morte (4 d.C.) lascia il paese nel caos. Il regno viene diviso tra i suoi quattro figli (i Tetrarchi) e immediatamente scoppiano rivolte contro i Romani, che approfittando dei torbidi, avevano di nuovo occupato la Giudea. Riprende con più forza l'attesa messianica e dal Fariseismo nasce un nuovo gruppo estremista, che avanza rivendicazioni sociali e nazionali, quello degli Zeloti (gli "Zelanti per Dio e per la Patria") guidato da un certo Giuda il Galileo. Una frazione degli Zeloti, detta dei Sicari (da "sica" pugnale) si dedica ad azioni terroristiche contro i Romani.

A proposito dei Sicari, un'autorevole tradizione vuole che il soprannome di Giuda Iscariota sia proprio la storpiatura della parola "sicario" e che il suo tradimento derivi dal rifiuto di Gesù ad assumere la parte politico-messianica assegnatagli dagli Zeloti.

Le rivolte sono sempre domate nel sangue dai Romani. Quando ne scoppia un'altra nel 66 d.C., i Romani inviano un grande esercito comandato dall'imperatore Tito il quale assedia Gerusalemme, la prende per fame e brucia il tempio (Prima Guerra Giudaica). Gli ultimi combattenti si rifugiano nella fortezza di Masada dove preferiscono suicidarsi piuttosto che arrendersi ai Romani.

Flavio Giuseppe ci informa che gli Esseni furono duramente perseguitati dai Romani, ed è durante questa guerra che il monastero di Qumran venne distrutto dalle legioni di Tito.

Un'ultima rivolta scoppia nel 132 d.C. sotto Adriano ed è guidata da un nuovo capo carismatico a cui vengono attribuite le qualità del Messia atteso, Simone, detto il Figlio della Stella. Anche questa rivolta è domata nel sangue (Seconda Guerra Giudaica). Molti dei superstiti di tante stragi riprendono la via della diaspora mentre la Giudea è ormai stabilmente nella pax romana.

Il Maestro di Giustizia e la formazione della Comunità essena

"Nel tempo dell'ira, 390 anni dopo averli dati in mano a Nabuccodonosor, re di Babilonia, Dio fece germogliare da Israele e da Aronne la radice di una pianta destinata ad ereditare la sua terra e a renderla fertile. Essi considerarono i loro peccati e capirono di essere gente colpevole: erano come ciechi e come gente che cerca a tentoni una via per vent'anni. Dio considerò le loro azioni perché con tutto il cuore lo avevano cercato e allora fece sorgere per essi un Maestro di Giustizia per guidarli secondo la via del Suo cuore e per far sapere alle generazioni future ciò che avrebbe fatto all'ultima generazione, quella dei traditori".⁽⁷⁾

Così recita l'inizio del cosiddetto *Documento di Damasco*, un testo esseno molto importante nel quale vengono descritte la storia e l'organizzazione della comunità.

Dunque, nel 197 a.C., cioè 390 anni dopo la distruzione di Gerusalemme da parte dei Babilonesi, che ebbe luogo nel 587 a.C., sorse dal popolo (Israele) e dai sacerdoti (i figli di Aronne, capostipite del sacerdozio ebraico) un movimento di rifiuto della situazione politica e religiosa. Si tratta certamente del movimento pietista degli Hassidim che, come abbiamo visto, mostrò la sua maggiore vitalità al tempo delle persecuzioni di Antioco Epifane. Più che ad una identificazione tra Hassidim ed Esseni, è lecito pensare che nel vasto movimento pietista, da cui sorsero anche i Farisei e i guerriglieri di Giuda Maccabeo, si sia formato, nel 197 a.C. un gruppo con un'identità più o meno sviluppata, caratterizzato da aspirazioni all'ascetismo e ad una vita spirituale più intensa. Perché tali aspirazioni si concretassero in un'organizzazione, occorre una guida: essa si presentò vent'anni dopo, nel 177 a.C., nella persona del Maestro di Giustizia.⁽⁸⁾ A questa misteriosa figura di mistico,

prima sconosciuta alla storia, non si è riusciti a dare un nome. Di lui sappiamo solo che era sacerdote. Sotto la sua guida, il gruppo di pietisti si organizzò in una comunità con una gerarchia ed una dottrina precise. È molto probabile che sotto la sua guida i primi Esseni si trasferissero nel deserto.

Un altro personaggio di cui parlano i manoscritti di Qumran è quello del Sacerdote Empio. Nei testi il Maestro di Giustizia e il Sacerdote Empio sono presentati come antagonisti e si fa allusione alla persecuzione del Maestro da parte del Sacerdote Empio. I termini esatti di questo antagonismo formano ancora oggetto di discussione tra gli studiosi. Secondo alcuni di essi, i documenti di Qumran alluderebbero ad un supplizio del Maestro che presenterebbe forti analogie con quello di Gesù Cristo. Il testo principale invocato per questa tesi è il seguente:

“Il senso di questa profezia concerne il Sacerdote Empio, il quale, perseguitando il Maestro di Giustizia, volle distruggerlo con furia rabbiosa nella dimora del suo esilio; in occasione della festa del riposo, giorno del Kippur, apparve loro per distruggerli e confonderli, nel giorno del digiuno, nel Sabato del loro riposo”.⁽⁹⁾

Come si vede, il testo, che peraltro è lacunoso e di difficile traduzione, parla di un tentativo di assassinio che però non sappiamo con certezza se sia stato realmente perpetrato. Il giorno scelto è quello del Kippur, la festa ebraica dell'espiazione dei peccati. La storia del Sacerdote Empio ci viene così narrata:

“L'interpretazione di questa profezia riguarda il Sacerdote Empio che fu chiamato con nome di verità all'inizio del suo ministero; ma quando governò su Israele il suo cuore divenne superbo, abbandonò Dio e tradì le leggi per amore della ricchezza.”⁽¹⁰⁾

Sembra dunque che il Sacerdote Empio all'inizio si sia creato una buona fama e che poi si sia lasciato corrompere dal potere. La fine di questo personaggio è tragica:

“L'interpretazione di questa profezia riguarda il sacerdote Empio, che per la sua malvagità [nei confronti] del Maestro di Giustizia e degli uomini del suo Consiglio, Dio ha consegnato nelle mani dei suoi nemici, per affliggerlo colpendolo a morte, nell'amezza dell'animo, perché egli aveva agito con malvagità nei confronti dell'eletto di Dio.”⁽¹¹⁾

Ma anche altri sono i nemici del Maestro di Giustizia:

“L'interpretazione di questa profezia si riferisce a coloro che tradirono insieme all'Uomo Mentitore, perché non credettero alle parole del Maestro di Giustizia, bocca di Dio, e si riferisce a coloro che tradirono la Nuova Alleanza, non avendo creduto al Patto di Dio.”⁽¹²⁾

Il Maestro di Giustizia fu dunque tradito da un gruppo di persone, guidate da un uomo menzognero, che forse è lo stesso Sacerdote Empio, gruppo che era appartenuto alla comunità essena (la “Nuova Alleanza”).

Anche se non vi è unanimità riguardo all'identità del Sacerdote Empio, numerosi autori pensano che le notizie riportate nei testi possano riferirsi solo a Jonatan Maccabeo. Se questa tesi è esatta, la persecuzione (e forse il supplizio) del Maestro di Giustizia cade nel periodo 152-143 a.C., essendo il 152 l'anno della nomina di Jonatan a sommo sacerdote e il 143 l'anno in cui cadde prigioniero dei Greci. Il ministero del Maestro deve allora essere durato circa 40 anni. Secondo alcuni autori, il gruppo che lo tradì è probabilmente quello dei Farisei, i quali, sorti dal movimento degli Hassidim

come gli Esseni, all'inizio debbono aver condiviso con questi numerose credenze escatologiche e messianiche.

Le dottrine

Le dottrine degli Esseni hanno un carattere nettamente esoterico per cui si riesce a comprenderle solo in parte. Di questo esoterismo ci informa F. Giuseppe quando menziona i solenni giuramenti con cui i nuovi adepti si impegnavano a non rivelare i segreti loro trasmessi. La preoccupazione per il segreto era tale che gli Esseni usavano alfabeti crittografici, due dei quali sono stati ritrovati a Qumran. Anche se la base dottrina degli Esseni è la Sacra Scrittura, si coglie dai loro scritti che essi si consideravano gli eredi delle più antiche tradizioni segrete; e questo spiega la presenza nelle loro dottrine di elementi totalmente estranei alla tradizione biblica.

Il Maestro di Giustizia ci viene presentato come colui che ha ricevuto da Dio la capacità di intendere il vero senso nascosto nella lettera della Sacra Scrittura. Dalla comprensione di tale senso, deriva la vera conoscenza dei tempi voluti da Dio nella storia umana e quindi anche il tipo di comportamento corretto. Ora la visione che gli Esseni hanno della loro epoca ha un carattere nettamente apocalittico; anzi si è portati a dire che essi siano stati il vero centro di diffusione delle idee apocalittiche che caratterizzano questo periodo.

Prima delle scoperte di Qumran, la letteratura apocalittica era conosciuta solo attraverso una serie di testi di autore sconosciuto, i quali, ad eccezione del *Libro di Daniele*, non sono stati inclusi nel canone biblico. Essi vengono detti *Apocrifi del Vecchio Testamento* e sono falsamente attribuiti a personaggi antichi o mitici che non possono esserne i veri autori. I più importanti sono: il *Libro di Enoch*, attribuito ad un patriarca antidiluviano che si dice sia scomparso dalla terra ancor vivo per essere ammesso alla presenza di Dio; i *Testamenti dei XII Patriarchi* (i dodici figli di Giacobbe, eponimi delle tribù d'Israele); il *Libro dei Giubilei* attribuito a Mosè. In tutti questi testi, l'autore mitico viene trasportato in visione nel mondo aldilà, talvolta visita inferni e paradisi e riceve la rivelazione (apocalissi) della storia dell'umanità e del suo futuro. Numerosi frammenti di questi tre libri sono stati trovati a Qumran, per cui si è portati a pensare che siano stati scritti in ambiente esseno. Anzi il *Libro dei Giubilei* viene citato come fonte dottrina fondamentale. Si tratta di un libro in cui la storia dell'umanità da Adamo al tempo presente e quella futura vengono spiegate dividendole in periodi di 50 anni detti Giubilei (sette settimane d'anni più un anno sabbatico).

È importante notare a questo punto che gli Esseni usavano il calendario solare di 364 giorni e questo li differenzia nettamente dalla tradizione giudaica che usava il calendario lunare di 336 giorni. Le feste esseniche anche quando hanno un nome tradizionale (sabato, Kippur) non cadono negli stessi giorni di quelle ebraiche. La differenza di calendario può spiegare perché, quando si parla della visita minacciosa del Sacerdote Empio al Maestro di Giustizia, viene detto che si trattava del "sabato del loro riposo". Una visita del Sommo Sacerdote nel giorno del Kippur ebraico sarebbe stata un sacrilegio impensabile perché la legge gli vietava qualunque attività e persino di allontanarsi da Gerusalemme.

Il cambiamento del calendario –che rappresenta una delle innovazioni più radicali che si possono effettuare su una cultura– metteva gli Esseni decisamente contro il Sacerdozio di Gerusalemme; esso poteva essere giustificato solo dalla "vera conoscenza dei tempi".

Le dottrine fondamentali e la finalità dell'insegnamento esseno sono esposte all'inizio della "Regola della Comunità", scritta molto probabilmente dallo stesso Maestro di Giustizia. Eccone alcuni estratti:

“Il Maestro dovrà iniziare tutti i Figli della Luce sulla storia dell’umanità in base ai tipi dei loro spiriti, secondo i loro segni distintivi, in base alle azioni compiute da essi nelle loro generazioni e secondo la proporzione di calamità o salute che è stata loro assegnata. Dal Dio della conoscenza viene tutto ciò che è e che sarà. Prima che essi fossero, Egli fissò il loro pensiero; e, allorché, secondo quanto fu stabilito, essi esisteranno, compiranno le loro azioni conformemente al pensiero di Dio, senza poter cambiare. Nella Sua mano sta il giudizio su tutti ed Egli provvede a tutti i loro bisogni. Egli creò l’uomo perché dominasse il mondo e gli impose due spiriti coi quali procedere fino al giorno stabilito, cioè gli spiriti di Verità e di Vanità...”

“Tra questi due spiriti sono divise tutte le generazioni degli uomini e nei loro partiti sono arruolati tutti gli eserciti; nelle loro vie procedono e tutti i risultati delle loro azioni saranno divisi in eterno tra i due partiti, a seconda di quanto ciascuno abbia partecipato dell’uno o dell’altro...”

“E un appassionata contesa si verifica in tutte le loro decisioni perché essi non vanno d’accordo. Ma Dio, nei segreti del Suo intelletto e nella sapienza della Sua Gloria, ha posto fine all’esistenza della Vanità e al momento fissato la distruggerà per sempre...”

“Fino ad allora gli spiriti di Verità e di Vanità combatteranno nel cuore dell’uomo e gli uomini procederanno in sapienza o in stoltezza. Se uno è partecipe della Verità e della Giustizia, allora odierà la Vanità; ma se appartiene al destino di Vanità, per sua colpa commetterà malvagità e odierà la Verità. Perché Dio ha posto i due spiriti in parti uguali fino al tempo stabilito e fino alla reintegrazione di tutte le cose.⁽¹³⁾ Egli conosceva il risultato delle loro azioni in ogni tempo ed aveva assegnato questi due spiriti agli uomini perché conoscessero il bene e il male...”⁽¹⁴⁾

Le dottrine degli Esseni sono dunque dominate dal dualismo, nella forma dell’opposizione radicale tra bene e male, verità ed errore, luce e tenebre. Tale dualismo che è insieme cosmico, storico e antropologico, si inquadra però in un più vasto piano divino che procede nella storia proprio attraverso i due spiriti di Verità e Vanità. Anch’essi sono opera del Dio trascendente che nella sua saggezza imperscrutabile li ha posti nel mondo e nell’uomo perché questi impari a distinguere il bene dal male. Nell’uomo coesistono i due spiriti, ma la preferenza per l’uno o per l’altro non sembra dipendere da lui: se l’uomo resiste al male, ciò non avviene tanto per le sue proprie scelte quanto a causa della proporzione tra verità e malvagità che ha avuto in sorte da Dio. Questa ferma fede che gli Esseni avevano nella dottrina della predestinazione risalta anche dai frammenti di due oroscopi che sono stati trovati a Qumran. Uno, relativo ad un uomo del Toro, dice: “Il suo spirito avrà otto parti nella Casa della Tenebra e uno nella Casa della Luce”.

Dunque la lotta tra i due spiriti opposti domina il cielo, la storia e il cuore stesso dell’uomo. Ma il piano salvifico del Dio trascendente prevede che l’esistenza dello spirito di Vanità, detto dagli Esseni Belial, non sia eterna. Gli Esseni sostengono che il tempo della sua distruzione è vicino, anzi che essi si trovano a vivere proprio la fine dei tempi, l’epoca escatologica nella quale Belial sarà definitivamente annientato.

Questa è per gli Esseni la sequenza degli eventi che caratterizzano l’epoca escatologica:

1) Verrà una generazione perversa e Belial sarà lasciato libero contro Israele. Questo periodo sarà caratterizzato da un avanzamento progressivo delle forze del male e da una corrispondente riduzione del numero dei Giusti. È il tempo in cui compare il Sacerdote Empio che, con i suoi perfidi seguaci, predica la menzogna e corrompe il popolo. L’Antica Alleanza stabilita da Abramo e rinnovata da Mosè non è più sufficiente: è necessario stipulare una Nuova Alleanza con Dio e ripetere l’esperienza del deserto vissuta dai Padri. Di qui la necessità di separarsi dal popolo ormai

preda delle tenebre e di costituire nel deserto, con ciò che rimane del “Vero Israele”, una comunità militante, di tipo esoterico, capace di resistere all’avanzata del male. Su questo punto la “Regola della Comunità” è esplicita:

“Tutto ciò che è noto a colui che ricerca Dio sarà tenuto nascosto al resto d’Israele per timore dello spirito di apostasia. Quando essi [i nuovi adepti] saranno entrati nella Comunità... saranno separati dalla sede degli uomini malvagi; andranno nel deserto e prepareranno la via della Verità secondo quanto sta scritto: Una voce sta gridando: preparate nel deserto la via del Signore” [Isaia 41,3].⁽¹⁵⁾

È il tempo in cui il Maestro di Giustizia fonda la Comunità essena alla quale dà il nome di “Comunità della Nuova Alleanza”.

2) Scoppiierà in cielo la guerra escatologica tra gli eserciti dei due spiriti. Questi hanno intorno a sé una corte di angeli organizzata secondo il modello delle corti orientali dell’epoca. Anche gli uomini parteciperanno a questa guerra cosmica: in terra, la lotta tra il Maestro di Giustizia e i suoi seguaci della Nuova Alleanza contro il Sacerdote Empio, gli Ebrei apostati e i pagani, riflette l’inizio del grande scontro tra gli eserciti celesti dei due spiriti.

Un misterioso testo trovato a Qumran e detto “Regola della Guerra tra i Figli della Luce e i Figli delle Tenebre” contiene le istruzioni per la preparazione e lo svolgimento della guerra. La vittoria dei Figli della Luce, cioè gli Esseni, è certa, ma questo non li dispensa dall’impegnarsi con tutte le loro possibilità. Nel testo si dice che la guerra escatologica durerà 40 anni. Tale periodo si divide in sei anni di preparazione e 29 anni di guerre successive inframmezzati da cinque anni sabbatici in cui si cesserà di combattere. Si precisa che la lotta sarà prima diretta contro gli altri Semiti, quindi contro i figli di Cam (gli Africani) e infine contro i figli di Yaphet, cioè i Greci e Romani. Sono questi i nemici più temibili. Nella battaglia finale i Figli della Luce vinceranno tre volte e tre volte vinceranno i Figli delle Tenebre. Ma la settima volta Dio stesso interverrà, dando la vittoria finale ai Figli della Luce. Belial, i suoi angeli e tutti i suoi seguaci umani saranno distrutti per l’eternità. Allora verrà il regno di Dio:

“Conoscenza e Giustizia illumineranno tutti i confini del mondo, risplendendo sempre più al compiersi dei tempi tenebrosi. Nell’età di Dio, la grandezza suprema di Lui illuminerà tutto il tempo dell’eternità in pace e benedizioni, gloria e allegria e profusione di giorni per tutti i Figli della Luce”.⁽¹⁶⁾

È possibile che i 40 anni della guerra escatologica corrispondano ai 40 anni di esilio nel deserto, secondo quanto si legge nel *Documento di Damasco*:

“Dal giorno in cui entrò a far parte della Comunità il Maestro Unico fino alla distruzione dei guerrieri che militano sotto l’Uomo di Menzogna, [corrono] circa 40 anni”.⁽¹⁷⁾

Non è chiaro quale sia stato l’uso della “Regola della Guerra”, in cui la lotta escatologica è descritta con termini militari precisi e rigorosi. Alcuni studiosi vi vedono un testo di meditazione, altri il programma di un rituale che veniva rappresentato a fini teurgici, cioè per stabilire relazioni magiche con gli Angeli della Luce, analogamente a quanto avverrà negli ambienti neo-pitagorici. In ogni modo, il carattere militare del testo contrasta con quanto sappiamo degli Esseni dalle fonti antiche: queste ci descrivono gli Esseni come uomini pacifici, contrari alla violenza anche contro gli invasori greci e romani. Non sembra che abbiano appoggiato la guerra di liberazione dei Maccabei né le successive guerre espansionistiche di questi né le rivolte contro i Romani. Soltanto verso la fine del movimento, abbiamo notizia di un certo Giovanni l’Esseno che divenne generale dei ribelli durante la Prima Guerra Giudaica (66-70 d.C.). È certo però che il monastero di Qumran sia stato

distrutto dai Romani che perseguitarono e torturarono gli Esseni ed è anche certo che un manoscritto esseno sia stato trovato nella fortezza di Masada dove i Romani assediarono gli ultimi rivoltosi.

Comunque siano andate le cose, non sorprende che le idee degli Esseni sulla guerra escatologica abbiano avuto un'enorme diffusione a livello popolare e che siano state interpretate in termini di guerra di liberazione.

Un altro punto fondamentale delle dottrine essene riguarda l'attesa messianica. Nei testi di Qumran i riferimenti ai messia sono numerosissimi. Per gli Esseni Dio si serve di intermediari, di agenti esecutori, appunto i messia, per realizzare il suo piano salvifico e dare la vittoria ai Figli della Luce.

La parola messia viene dall'ebraico *mashiak* che significa "unto" e che fu tradotta in greco con *christos* da *chrío*, ungere.

La legislazione sacerdotale ebraica prevedeva l'unzione del sommo sacerdote con un unguento che era lo stesso con cui venivano consacrati i re di prima dell'esilio: David viene chiamato, in quanto re, l'unto del Signore. Sembra che gli ultimi sacerdoti di Gerusalemme non ricevessero più l'unzione e che l'ultimo sacerdote unto sia stato Onia III, fatto uccidere da Antioco Epifane al tempo della formazione della Comunità essena. Secondo le fonti rabbiniche posteriori, l'unguento, la cui ricetta è descritta in *Esodo XXX, 22-23*, "secondo l'arte della profumeria", è scomparso da tempo e ricomparirà solo alla fine dei tempi.

Dunque, le parole *messia* e *cristo* significano "unto" e fanno riferimento ad un rituale di consacrazione che prevedeva l'uso di uno speciale e misterioso unguento, capace di assorbire e trasmettere le qualità della regalità e del sacerdozio.

Ora, nella "Regola della Comunità" si dice che le norme lì esposte saranno in vigore "fino alla venuta del Profeta e dei Messia di Aronne e di Israele".⁽¹⁸⁾ Mentre del profeta non si fa altra menzione nei testi di Qumran, per messia d'Aronne si intende il messia sacerdote, che svelerà il vero senso delle scritture. Per questo è anche chiamato "Ricerca della Legge" e "Maestro di Giustizia". Per messia d'Israele, detto anche "germoglio di David", si intende il capo politico, il re, appartenente alla stirpe di David.

Al tempo degli Esseni, come abbiamo visto, gli Ebrei avevano perso l'indipendenza politica ed il sacerdozio era macchiato da terribili scandali. Non c'erano più né un re della casa di David né un sommo sacerdote legittimo. Anzi, Jonatan Maccabeo, il possibile Sacerdote Empio, aveva usurpato entrambe le funzioni. Per gli Esseni, la venuta dei Messia inizierà l'era escatologica: essi prenderanno il comando degli eserciti terrestri dei Figli della Luce e con la loro vittoria restaureranno la situazione del popolo di Dio di prima dell'esilio, la cui prosperità dipendeva dalla direzione coordinata del capo religioso e di quello politico.

Un'altra figura che in vari testi apocalittici, alcuni dei quali relazionabili con gli Esseni, si intreccia e si confonde con quella del messia, è la figura del "Figlio dell'uomo", che tanta importanza avrà nei Vangeli. Quest'espressione, sia in ebraico che in aramaico (cioè il siriano antico) –le due lingue parlate in quei tempi in Palestina– significa semplicemente "uomo", "della stirpe umana". Ma nei libri apocalittici, essa finisce per designare una figura di messaggero celeste analoga a quella persiana del *Saoshiyant*, il Salvatore. Nella religione mazdea questi nascerà da una vergine dal seme di Zarathustra ed il suo apparire darà inizio all'era escatologica con la Resurrezione e il Giudizio Universale. In origine questa figura fu forse concepita come lo stesso Zarathustra risorto. La figura del Figlio dell'Uomo appare per la prima volta nel *Libro di Daniele* (II sec. a.C.) dove si dice:

“Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco apparire un Figlio dell’Uomo; giunse fino all’Anziano [cioè Dio] e gli fu presentato e gli fu dato potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo dovranno servire e il suo potere è un potere eterno che non tramonterà e il suo regno è un regno che non sarà mai distrutto” (*Daniele VII*, 13-14).

Nel *Libro di Enoch* –frammenti del quale sono stati trovati a Qumran– il Figlio dell’Uomo appare come una figura celeste superiore agli stessi angeli, preesistente alla creazione del mondo, partecipe della saggezza divina e che si pone, in qualche modo, a metà strada tra il divino e l’umano. Disceso dalle nuvole alla fine dei tempi egli creerà sulla terra rigenerata il regno di Dio.

Un testo apocalittico chiamato *IV Libro di Esdra* –anch’esso di probabile autore esseno– presenta il Figlio dell’Uomo mentre sorge dal mare e si solleva fino al cielo. Di lui si dice che l’Anziano lo ha tenuto da parte per molto tempo per salvare la creazione per suo mezzo. Viene anche chiamato espressamente messia.

Come si vede, non è facile dare un aspetto sistematico alle idee messianiche degli Esseni e questo sia per l’oscurità dei testi, sia per la sovrapposizione continua tra figure, luoghi e fatti storici (il Maestro di Giustizia, il Sacerdote Empio, il monastero nel deserto, i Greci, i Romani, la guerra di liberazione) e figure, luoghi e fatti allegorici (il Messia Sacerdotale, il Messia Regale, il Figlio dell’Uomo, il Salvatore Celeste, Enoch, il Deserto, la guerra escatologica). È certo comunque che l’attesa messianica era per gli Esseni un punto dottrinario fondamentale. È possibile –anche se su questo punto i testi non sono espliciti– che essi abbiano identificato il Maestro di Giustizia con il Messia Sacerdotale e che dopo la sua morte ne attendessero il ritorno come Salvatore Celeste.

Se poi il Maestro di Giustizia morì martire, non deve essere stata estranea agli Esseni l’idea di *Messia Sofferente* che dopo il supplizio si trasforma in *Messia Glorioso*. In ogni modo, è interessante notare a questo punto che Gesù viene sempre presentato nei Vangeli come il Messia Regale, della stirpe di David.

Come abbiamo visto, grande rilievo viene dato dagli Esseni alla dottrina degli angeli. Essi sostengono di conoscerne i nomi segreti, e il tema della loro presenza e del loro sostegno è costante in tutta la letteratura di Qumran. Nella “Regola della Guerra” si dice: “Il Signore è Santo... ed è con noi popolo di santi e le potenze dell’esercito degli angeli sono mobilitate per noi”.⁽¹⁹⁾ La presenza degli angeli nel seno della comunità giustifica il rispetto di severe norme di purezza rituale e l’esclusione di persone affette da difetti fisici.

La disciplina essena: pratiche e riti

Il fine ultimo degli Esseni è la vita eterna alla quale, in quanto Figli della Luce, sono destinati. Ma già su questa terra è possibile una pregustazione della vita angelica che attende l’Esseno dopo la morte fisica. Il monaco deve tendere alla riconquista della “gloria di Adamo”, cioè a quel sommo stato di perfezione originaria di cui il primo uomo godeva prima della caduta. In tale stato egli potrà comunicare con gli angeli, le anime sante e addirittura contemplare la luce divina. Una metafisica della luce pervade tutte le dottrine e le pratiche essene: il fine dell’uomo giusto è quello di poter guardare la luce che dà vita e lo Spirito Santo. Ma anche sul piano fisico il modo di vita esseno promette grandi benefici: la vittoria sulle malattie e la salute per una lunga esistenza.

Tuttavia, lo stato di perfezione edenica si raggiunge con fatica e attraverso una rigorosa disciplina. Questa comporta una serie di pratiche, di osservanze e di regole di comportamento. Il monaco deve

vivere nell'osservanza della legge mosaica e purificarsi dei peccati commessi. Per questo grande importanza viene data alla confessione delle colpe e alla pratica delle abluzioni; queste ultime sono quotidiane e rivestono un carattere rituale. Un'altra pratica importante è quella del dominio sui pensieri e sulle immagini mentali, traccia della quale si ritrova in precetti del tipo: "Nessuno procederà ... errando dietro ... il pensiero a cui è spontaneamente inclinato" (*Regola della Comunità* V, 4-5). La ricerca del silenzio interiore che questa pratica comporta è strettamente legata all'osservanza del silenzio esterno che è imposto con severità ai monaci.⁽²⁰⁾

L'Esseno, inoltre, deve osservare una serie di precetti alimentari, la povertà, il distacco dai beni materiali e l'obbedienza ai superiori. Gli è anche imposta la castità salvo nel caso in cui "la sua conoscenza del bene e del male sia tale da non renderlo schiavo della carne". Il matrimonio è in ogni caso monogamico e finalizzato alla riproduzione.

Lo stile di vita deve essere retto, cioè senza tortuosità né cedimenti, ed esso dovrà risaltare anche dal comportamento esterno. Al monaco non è lecito parlare con leggerezza o gridare, mostrare o agitare le mani, lamentarsi. L'Esseno deve essere umile e paziente e i suoi rapporti con gli altri monaci, o più in generale con gli altri esseri umani, devono essere basati sulla carità e l'amore, secondo questi principi stabiliti nella "Regola della Comunità": "Non rendo a nessuno male per male; col bene raggio l'uomo" (X, 17-18); "Essi [i monaci] si incoraggeranno l'un l'altro nella verità, nell'umiltà, nell'amore della pietà verso gli esseri umani. Nessuno parlerà ad un altro con ira e insofferenza o con durezza o con invidia. Nessuno odierà un altro che sia duro di cuore, ma lo correggerà il giorno stesso, così che non porti su di sé il peccato. Inoltre nessuno dovrà accusare il suo prossimo davanti all'Assemblea della Comunità se prima non l'avrà richiamato davanti a testimoni" (V, 24-26; VI, 1).⁽²¹⁾

Il rito centrale degli Esseni era il banchetto sacro. Esso consisteva nella consumazione comunitaria di pane e di vino, preceduta da una preghiera (la "benedizione") recitata da un sacerdote. Il vino usato in queste riunioni suscita un problema: il termine adoperato nei testi serve ad indicare il mosto. Ma poiché gli Esseni usavano tale bevanda tutto l'anno, non poteva trattarsi di vino appena spremuto, ma piuttosto di un vino dolce, poco fermentato. Lo stesso vale per il vino usato dai primi Cristiani. Il banchetto sacro aveva per gli Esseni il valore di pregustazione del banchetto escatologico a cui parteciperanno i Messia, gli angeli e le anime sante. Non c'è alcun dubbio che il pasto fosse considerato sacro. Solo così si può spiegare il fatto che a Qumran siano state trovate giare, custodite con cura, piene di resti di animali mangiati: la loro conservazione non può che essere attribuita al fatto che erano stati benedetti.

Organizzazione della Comunità

Gli Esseni non vivevano solo a Qumran. F. Giuseppe ci informa che essi si erano stabiliti in molte città e borghi della Palestina; probabilmente non vivevano nel nucleo urbano ma nelle vicinanze di esso, in campagna. A Gerusalemme è attestata una porta detta degli Esseni e questo indica che non lontano doveva esserci una loro colonia. Ma anche tra gli Ebrei della diaspora esistevano gruppi ascetici relazionabili con gli Esseni, come quello dei Terapeuti d'Egitto, di cui ci occuperemo più avanti.

È lecito pertanto pensare che l'organizzazione del Monastero di Qumran fosse diversa e per vari aspetti più rigida di quella delle comunità che vivevano nel secolo. Inoltre l'organizzazione generale del movimento esseno deve essere certamente cambiata nei due secoli e mezzo della sua esistenza per adattarsi alle mutate condizioni interne ed esterne. Per lo stesso monastero di Qumran, l'archeologia ha messo in luce periodi di grande fioritura ed altri di minor rigoglio e addirittura di

abbandono. Tutto questo può spiegare le differenze che si riscontrano nei due testi che trattano l'organizzazione: la *Regola della Comunità* e il *Documento di Damasco*.

Come sempre avviene, l'organizzazione di un gruppo corrisponde alla sua ideologia: ora gli Esseni affermano di essere il vero Israele e pertanto la loro organizzazione rispecchia fedelmente quella dell'antico Israele nel deserto, quale ci è descritta nel *Libro dei Numeri*. I componenti della comunità sono divisi in dodici tribù, ciascuna delle quali è a sua volta divisa in migliaia, centinaia, cinquantine e decine; ad ognuna di queste ripartizioni corrisponde un capo.

Ma quello esseno è un movimento fondamentalmente sacerdotale, per cui la distinzione essenziale è quella tra i sacerdoti (i "figli di Aronne"), coadiuvati dai Leviti (o sacerdoti subalterni) e i laici. La direzione della comunità in tutti i campi è affidata ai sacerdoti. Alle tre categorie descritte si aggiunge quella dei proseliti, i quali dovevano superare un certo numero di prove prima di essere ammessi.

Un'altra distinzione è quella tra membri celibi e sposati. Vicino al monastero di Qumran sono stati trovati due cimiteri. Uno, formato da tombe allineate secondo l'asse Nord-Sud ed un altro con tombe meno curate e non allineate. Nel primo sono stati trovati scheletri di soli uomini (con una sola eccezione data dallo scheletro non allineato di una donna), nell'altro, scheletri di uomini, donne e bambini. Il primo era evidentemente il cimitero dei membri che vivevano secondo la regola più stretta e che praticavano il celibato, mentre nel secondo erano sepolti i membri sposati con i loro familiari. Ricordiamo a questo punto che la pratica del celibato costituiva una novità assoluta per il Giudaismo, nel quale non è mai esistita e dal quale è stata sempre considerata aberrante.

Un'altra caratteristica specifica dell'organizzazione degli Esseni è data dal regime di comunanza dei beni: entrando nella comunità, essi rinunciavano ai possedimenti personali che venivano ascritti ad una cassa comune.

L'insieme di tutti i membri, sacerdoti, laici e proseliti, costituiva l'Assemblea che si riuniva per pregare, per svolgere funzioni liturgiche e per deliberare su varie questioni, giuridiche o organizzative. Nell'Assemblea, ciascuno dei membri sedeva in ordine di rango e non poteva prendere la parola se non era autorizzato a farlo dal Guardiano, una sorta di presidente.

Esisteva poi un organismo ristretto di governo con potere legislativo e giudiziario, il Consiglio della Comunità. Questo era composto da dodici membri dei quali tre erano sacerdoti e nove laici. (Secondo altri studiosi, il Consiglio era formato da quindici membri, di cui dodici erano laici e tre sacerdoti). La cellula organizzativa minima era composta da dieci persone, una delle quali doveva essere sacerdote. Esistevano poi cariche individuali; le più importanti erano:

- il Guardiano, o presidente dell'Assemblea, che aveva anche il compito di selezionare i membri del Consiglio;
- il Sacerdote Ispettore, che si occupava soprattutto di funzioni liturgiche;
- il Sovrintendente, che aveva il compito di amministrare i beni comuni;
- un Incaricato dell'ammissione dei postulanti.

Ammissione alla Comunità

Quando un aspirante desiderava entrare nella comunità, un Incaricato esaminava le sue capacità. Se l'esame era positivo e il parere dell'Assemblea favorevole, l'aspirante era sottoposto ad un anno di postulato, durante il quale si sforzava di vivere secondo le regole della Comunità, pur potendo abbandonarla in qualunque momento. Trascorso questo anno, il postulante veniva sottoposto ad un

nuovo esame e diventava novizio. Il noviziato durava due anni. Al termine del primo anno, il novizio veniva ammesso a certe pratiche comuni, evidentemente considerate minori, come le purificazioni (abluzioni). I suoi beni venivano consegnati ad un Incaricato, il quale li teneva ancora separati dalla cassa comune. Solo al termine del secondo anno e dopo aver superato un altro esame, il novizio veniva ammesso al banchetto sacro ed accettato come membro di pieno diritto. A questo punto i suoi beni entravano a far parte del patrimonio comune.

Alcune cerimonie liturgiche regolavano l'accettazione al postulato, il passaggio al noviziato e l'ammissione vera e propria alla Comunità. F. Giuseppe ci informa dei solenni giuramenti con cui il novizio si impegnava tra l'altro ad essere pio verso la divinità, a non recare danno ad alcuno, a non rubare, a dire sempre la verità, a non nascondere nulla ai membri della comunità, a non giurare su temi profani, a non rivelare nulla agli estranei, anche se sottoposto a torture, a trasmettere ai nuovi membri gli ordinamenti della comunità così come li aveva ricevuti, a custodire i libri sacri e a non rivelare i nomi degli angeli.

Se un membro abbandonava la comunità e desiderava in seguito esservi riammesso, doveva ripetere i due anni di noviziato. Se l'abbandonava dopo dieci anni, non poteva più rientrarvi e qualunque membro fosse entrato in contatto con lui, era espulso. Come abbiamo visto, le persone affette da difetti fisici o mentali non potevano essere ammesse. Le donne erano accettate, probabilmente solo come membri laici. Gli Esseni, poi, accoglievano anche bambini di famiglie non appartenenti alla Comunità che educavano secondo i loro principi.

Il monastero di Qumran

F. Giuseppe ci informa che ai suoi tempi (I sec. d.C.) gli Esseni erano circa 4000. Come abbiamo visto, non tutti abitavano a Qumran, ma erano sparsi per le città e i borghi della Palestina. Gli scavi condotti a Qumran hanno dimostrato che il monastero non poteva contenere un gran numero di abitanti. Si tratta infatti di una struttura abbastanza modesta che misura in totale circa 80x80 metri e il cui edificio principale misura 30x37 metri. È molto probabile che la maggioranza dei monaci vivesse nelle numerose grotte –alcune artificiali– nelle vicinanze, o in tende o in capanne.

Ma c'è da dire, innanzi tutto, che il luogo in cui è collocato il monastero rappresenta una vera stranezza geografica: la depressione del Mar Morto è il luogo più basso della terra, trovandosi a 390 metri sotto il livello del mare; inoltre il Mar Morto presenta una salinità altissima (dieci volte quella dei mari ordinari) che non permette nessun genere di vita. Il clima è caldissimo; ma nelle zone con acqua sorgiva la vegetazione è lussureggiante ed è possibile la coltivazione della palma da datteri e dei cereali.

I monaci di Qumran si dedicavano all'agricoltura ed avevano costruito un raffinato sistema di cisterne e di canali che convogliavano l'acqua sorgiva o raccoglievano quella piovana. Accanto al monastero ci sono varie cisterne di deposito dell'acqua ed altre più piccole che servivano per le abluzioni rituali. Oltre all'attività agricola, i monaci si dedicavano a vari mestieri artigianali: vicino all'edificio principale è stata trovata un'installazione che potremmo definire industriale, con macine per il grano, silos, forni per il pane e una piccola fabbrica di ceramica.

L'edificio principale è a base quadrata e a due piani. La sala principale, detta Sala delle Adunanze (22,4 x 4 m) serviva come sede dell'assemblea e per le funzioni liturgiche come il banchetto sacro. Questo è provato dal fatto che in un angolo della sala sono stati trovati un centinaio di piatti, serviti per l'ultimo pasto prima della distruzione del monastero. Inoltre nella sala è stata scoperta una specie di pedana di pietra che doveva servire per il lettore. La sala non poteva contenere più di un

centinaio di persone. Al secondo piano c'era una sala lunga e stretta che doveva servire da *scriptorium*, in quanto vi sono stati trovati tavoli con calamai. Qui gli scribi copiavano i testi sacri. È possibile riconoscere anche una cucina, una lavanderia e le installazioni igieniche. Ad est dell'edificio principale si trovano i due cimiteri.

In sintesi, il monastero di Qumran è una struttura abbastanza modesta in cui si svolgevano le attività comunitarie, sia religiose che profane (amministrative e artigianali); i monaci vivevano nelle vicinanze del monastero.

La giornata degli Esseni

La giornata degli Esseni iniziava prima dell'alba. Al sorgere del sole essi recitavano una preghiera all'astro nascente. Quindi, dai loro sovrintendenti i monaci erano inviati a svolgere ciascuno il proprio lavoro manuale. Dopo aver lavorato fino a verso le undici facevano un'abluzione con acqua fredda, indossavano dei vestiti bianchi e si preparavano per il pasto sacro. Il cibo –pane e vino poco fermentato– veniva benedetto dal sacerdote. Al termine del pasto recitavano un'altra preghiera e quindi, deposti gli abiti cerimoniali, tornavano al lavoro manuale che durava fino a sera.

Anche il pasto serale aveva carattere liturgico. È assai probabile che i pasti fossero accompagnati dalla lettura di testi sacri. Dopo la cena, i monaci dedicavano l'intera serata e parte della notte allo studio delle Sacre Scritture e alla preghiera. I testi studiati erano quelli biblici, quelli apocalittici (*Enoch*, i *Giubilei*) e quelli specifici della setta, come la “Regola della Comunità”, la “Regola della Guerra”, gli Inni, i Commenti ai profeti, ecc.

Gli Esseni avevano uno scrupoloso rispetto del sabato, durante il quale non svolgevano nessuna attività ma si dedicavano solo alla preghiera e allo studio delle Scritture. I testi accennano anche ad altre feste, come quella, solenne, del Rinnovamento annuale dell'Alleanza, o altre ancora, come quelle del cambiamento di stagione, non attestate in ambiente ebraico. Ma anche le feste comuni con il Giudaismo cadevano in giorni differenti, data la differenza di calendario.

Oltre al lavoro manuale, che non aveva fini di lucro, ma che serviva per il sostentamento e per la carità, gli Esseni si dedicavano anche ad attività di tipo esoterico e taumaturgico. F. Giuseppe riporta che essi erano in grado di predire il futuro (un esseno predisse in pubblico la morte prossima di Antigono, un noto personaggio politico dell'epoca; un altro predisse ad Erode il Grande che avrebbe avuto il regno: entrambe le profezie si avverarono), ed anche che si dedicavano allo studio delle erbe e delle pietre che avevano proprietà medicinali. Inoltre gli Esseni praticavano la guarigione dei malati e l'esorcismo per imposizione delle mani. Di questa pratica, che gli Esseni mettevano in relazione con il mitico sacerdote Melchisedech, e che verrà ampiamente usata da Gesù Cristo e dagli Apostoli, non si hanno corrispondenze nell'Ebraismo.

Gli Esseni e la Chiesa primitiva

Già prima delle scoperte di Qumran, un noto studioso (il Renan) scrisse che “il Cristianesimo è un Essenismo che ha avuto successo”. In effetti le affinità tra l'Essenismo ed il monachesimo cristiano che sorgerà in Egitto e in Siria-Palestina due secoli dopo, sono tante e tanto strette da far pensare ad una derivazione diretta. Ma di questo problema ci occuperemo più avanti trattando il monachesimo cristiano. Però, non meno sorprendenti sono le somiglianze tra i riti, le istituzioni, le dottrine degli Esseni e quelle della Chiesa primitiva. Ne citiamo alcune:

- 1) Gli Esseni affermano di aver stabilito una Nuova Alleanza, un nuovo patto con Dio (quello

che noi chiamiamo impropriamente Nuovo Testamento) che rinnova il patto di Abramo e di Mosè. S. Paolo (*Corinzi* 11, 25) proclama l'avvento di una Nuova Alleanza suggellata dal sangue di Cristo.

- 2) Entrambi i gruppi sono in aperta dissidenza con il Giudaismo ufficiale ed aspettano i tempi ultimi e la venuta del/dei Messia.
- 3) Entrambi i gruppi affermano che le antiche profezie si stanno compiendo, rispettivamente nella persona del Maestro di Giustizia e in quella di Gesù.
- 4) Il Vangelo di Giovanni presenta lo stesso dualismo cosmico degli Esseni, che oppone le potenze del bene a quelle del male, la luce alle tenebre, la verità all'errore. La figura di Gesù, come appare in questo Vangelo, si ispira a quella del Messaggero Celeste che scende sulla terra per portare agli uomini la rivelazione divina. La stessa figura compare nel *Libro di Enoch*, il maestro leggendario degli Esseni.
- 5) Il linguaggio –spesso le stesse frasi– dei testi di Qumran e di quelli apocalittici relazionabili con gli Esseni, si ritrova in numerosi testi cristiani: la *Didachè*, che è il primo catechismo cristiano a noi giunto (II sec. d.C.), nella sezione detta delle “due vie” è quasi la traduzione della dottrina dei “due spiriti” che appare nella *Regola della Comunità*. La *Lettera di Giuda*, testo canonico cristiano, cita un passo del *Libro di Enoch*; le somiglianze tra le parti apocalittiche del *Libro di Enoch* o la *Regola della Guerra* e l'*Apocalisse* di Giovanni, sono sorprendenti. La dottrina del peccato e quella della giustificazione attraverso la fede di S. Paolo, il suo linguaggio in generale, somigliano molto a quelli esseni. E gli esempi si potrebbero moltiplicare.

E veniamo alle somiglianze organizzative:

- 6) Il regime di comunanza dei beni in vigore nella Comunità di Gerusalemme (*Atti* 4, 32-37) è analogo a quello di Qumran. Non abbiamo nessun altro esempio di comunanza dei beni in Giudea in quel periodo.
- 7) Lo stesso vale per l'organizzazione gerarchica: la Comunità di Gerusalemme è composta di dodici apostoli in cui risalta un gruppo di tre; ciascun apostolo è capo di un gruppo di 10 persone. Come abbiamo visto, il Consiglio della Comunità era composto di 12 persone di cui tre erano sacerdoti. Anche l'organizzazione per decine si trovava a Qumran.
- 8) La figura del Sacerdote Ispettore (*mebaqqer*) svolge lo stesso ruolo dell'*episkopos* (parola che significa appunto ispettore) della Comunità di Gerusalemme. Dalla parola *episkopos* viene il termine “vescovo”.

Non meno interessanti sono questi altri fatti:

- 9) Il banchetto sacro degli Esseni e la Cena cristiana, da cui deriva l'Eucarestia, sembrano essere riti molto simili. Gli elementi –il pane e il vino– sono identici. Essi sono d'altra parte gli stessi sui quali gli Ebrei dell'epoca pronunciavano la benedizione del culto domestico. Però a differenza del culto domestico ebraico, l'agape essena equivaleva al banchetto escatologico, al banchetto celeste. Lo stesso vale per i Cristiani: i Vangeli mettono in relazione l'Ultima Cena con quella che Gesù celebrerà dopo l'instaurazione del Regno di Dio.

- 10) Secondo alcuni studiosi, l'Ultima Cena sarebbe stata celebrata secondo il calendario esseno e così anche la successione degli eventi narrati dal Vangelo di Giovanni seguirebbe tale calendario. Solo così si spiegherebbero le differenze che esistono nella data della Cena tra questo Vangelo e i Sinottici e, più in generale, le macroscopiche differenze nella successioni degli avvenimenti.
- 11) Nei Vangeli vengono menzionate tutte le sette ebraiche dell'epoca: Sadducei, Farisei, Zeloti e viene descritto il conflitto spesso aspro tra i rappresentanti di esse e Gesù. Ma mai vengono menzionati gli Esseni, che pure erano notissimi. La loro fama era giunta fino a uno straniero come Plinio. A Gerusalemme, una delle porte aveva il loro nome. Non dimentichiamo che sotto Erode il Grande essi godevano anche di una certa protezione politica, come ci informa F. Giuseppe. Inoltre Qumran si trova ad appena otto chilometri da Gerusalemme e gli Esseni erano sparsi in molte città e borghi della Palestina.
- 12) Il luogo in cui appare Giovanni Battista, e cioè la foce del Giordano nel Mar Morto, è a pochissimi chilometri da Qumran. La figura del Battista è quella che più richiama i monaci esseni. La sua ascesi severa nel deserto, il suo celibato, i suoi abiti umilissimi, sono tutti elementi esseni che non trovano riscontro nelle altre sette dell'epoca. La sua frase famosa "Una voce sta gridando", tratta da *Isaia*, è la stessa con cui gli Esseni invitavano a separarsi dal mondo. La sua proclamazione dell'avvento dell'epoca escatologica riecheggia quella dei testi di Qumran. Il battesimo con l'acqua da lui praticato in attesa del battesimo col Fuoco dello Spirito Santo, richiama i bagni lustrali che erano una pratica tanto importante per gli Esseni. Nella "Regola della Comunità" si dice che Dio stesso purificherà gli uomini mediante lo Spirito Santo come se fosse "acqua lustrale". Persino elementi secondari, come il cibo di cui si nutriva il Battista nel deserto, richiamano i monaci di Qumran. I vangeli affermano che il Battista si nutriva di cavallette e di miele selvatico: ebbene il *Documento di Damasco* prevede la cottura rituale delle cavallette come cibo permesso per sopravvivere nel deserto. Inoltre, il fatto che nei Vangeli Gesù si faccia battezzare da Giovanni, è l'indizio che permette di comprendere come i primi Cristiani cercassero di richiamarsi ad una tradizione considerata superiore. D'altronde, Gesù ha il massimo rispetto per Giovanni di cui era parente e giunge ad affermare che era il più grande degli uomini mai vissuti e l'ultimo dei profeti. Dice addirittura di lui che è Elia, il profeta assunto ancor vivo in cielo. Frequenti sono le ambasciate tra i discepoli di Gesù e quelli del Battista. In un'ambasciata, il Battista dal carcere manda a chiedere a Gesù (*Luca 7,22*): "Sei tu quello che deve venire o dobbiamo aspettare qualcun altro?" Questa frase sembra alludere alla messa in atto di un piano. Gesù risponde attraverso una serie di guarigioni miracolose per imposizione delle mani. Questa, come abbiamo detto, è una pratica attestata in ambiente esseno di cui non si trovano tracce nelle altre sette giudaiche. ⁽²²⁾
- 13) Anche la figura di S. Paolo è stata messa in relazione con gli Esseni. S. Paolo si converte sulla via di Damasco, dove riceve una straordinaria apparizione di Cristo. Vive a lungo, come lui stesso racconta, nel deserto di Siria. Ora uno degli scritti più importanti degli Esseni, il *Documento di Damasco*, si riferisce ad una comunità che viveva nel paese di Damasco. È possibile quindi, come ipotizza il Padre J. Danielou, che S. Paolo sia stato istruito nel deserto di Damasco da elementi esseni.
- 14) Infine, le figure di Gesù e del Maestro di Giustizia mostrano varie somiglianze. Entrambi vengono perseguitati dal sacerdozio di Gerusalemme, entrambi vengono traditi. Anche se i testi non provano che il Maestro sia morto martire, la persecuzione da lui subita deve aver avuto aspetti tragici, dato che il colpevole, il Sacerdote Empio, viene punito da Dio con una morte atroce. Entrambi fondano una Nuova Alleanza con Dio e si ritirano nel deserto di

Giuda. Il Maestro combatte la guerra escatologica contro le armate di Satana; Gesù nel deserto è tentato dal Maligno; del Maestro si dice che è in comunione continua con gli angeli santi; di Gesù si dice che nel deserto gli angeli lo servivano. Del Maestro i testi non dicono esplicitamente che sia figlio di Dio né che sia risorto dopo la morte, né che sarà il Giudice nel giorno del Giudizio, elementi questi che appartengono alla cristologia. Non è neppure completamente certo che sia stato identificato dai suoi seguaci con il Messia Sacerdotale atteso. Del Maestro si dice esplicitamente che è “bocca di Dio”, cioè profeta o “l’eletto di Dio”. Ma è in ogni caso sorprendente scoprire che molti dei passi messianici utilizzati nei Vangeli e riferiti a Gesù si trovano raccolti in uno scritto esseno chiamato *Testimonia*. Inoltre non bisogna dimenticare che gli elementi tipici della cristologia sono presenti nella letteratura apocalittica relazionabile con gli Esseni. E ancor prima che negli Esseni sono presenti in Zarathustra, che ne è il vero artefice. La differenza fondamentale, semmai, sta nel fatto che Gesù è sempre identificato nei Vangeli con il Messia Regale, mentre al Maestro di Giustizia potrebbe appartenere solo il ruolo di Messia Sacerdotale.

In sintesi, le somiglianze dottrinarie, rituali ed organizzative tra Esseri e primi Cristiani sono tante da non poter essere attribuite solo al comune clima culturale dell’epoca. Alcuni elementi –la Nuova Alleanza, il banchetto sacro, la pratica dell’imposizione delle mani, quella del celibato, la figura del Battista– hanno spinto numerosi autori a parlare di una derivazione diretta del Cristianesimo dall’Essenismo.⁽²³⁾ Come sia avvenuto questo processo di filiazione è assai difficile da dire, a causa del carattere esoterico della comunità essena e inoltre a causa della poca coerenza dottrina e storica della prima letteratura cristiana.

Non dimentichiamo che si trattava di un periodo storico estremamente tormentato, che portò alla distruzione di Gerusalemme e alla dispersione del popolo ebraico. L’organizzazione dottrina del Cristianesimo fu effettuata in gran parte fuori dalla Palestina e fu opera di persone –nella maggioranza non ebree– che non avevano partecipato agli avvenimenti della vita di Cristo e che appartenevano a culture, la greca e la romana, assai distanti da quella giudaica.

Un altro problema fondamentale è quello delle fonti dell’essenismo. Storicamente gli Esseni nascono intorno al 200 a.C., ma sia le loro dottrine che la loro forma organizzativa hanno dei precedenti. Già Filone li paragonava ai Magi e agli asceti indiani e F. Giuseppe ai Pitagorici. Con questi ultimi gli Esseni presentano numerose somiglianze: la comunanza dei beni, la distinzione gerarchica, l’obbligo rigoroso del silenzio, la venerazione del sole (il cui nascere salutano con una preghiera), l’uso di vesti bianche, la spiegazione allegorica dei testi sacri e altre minori.

Ma le somiglianze dottrinarie più profonde si hanno con il mazdeismo. Molte delle idee fondamentali degli Esseni sono zarathustriane: la dottrina dei due spiriti, quella della guerra escatologica, quella della apocatastasi, quella del Salvatore Celeste o Messia e infine quelle sul Giudizio individuale e finale. A rigore queste ultime due non appaiono nei testi strettamente esseni ma nei libri apocalittici ritrovati a Qumran che erano oggetto di studio (*Enoch*, ecc.). Tutte queste idee, che entrano nel Giudaismo a partire dalla cattività babilonese e che marciano la nuova epoca del mondo, troveranno proprio negli Esseni e poi nei Cristiani la loro più radicale applicazione.

NOTE

- (1) Le fonti contemporanee non di parte che menzionano Cristo e i Cristiani si riducono a:
- a) Flavio Giuseppe. È questi uno storico ebreo romanizzato vissuto nel I sec. d.C. È la nostra maggiore fonte per la storia della Palestina nel periodo in questione. Nel suo libro, *Antichità Giudaiche* (XX, 9, 1) accenna a Giacomo fratello di Gesù, il cosiddetto Cristo. Un altro passo dello stesso libro (XVIII, 63-64) in cui si parla della resurrezione di Gesù è considerato quasi unanimemente un'interpolazione cristiana.
 - b) Plinio il Giovane, scrittore latino attivo tra il I e il II sec. d.C. In una lettera all'imperatore Traiano, Plinio chiede consigli sulla condotta da seguire nei confronti dei Cristiani della Bitinia (Asia Minore), provincia di cui era legato imperiale. La lettera è del 110 d.C. ed è il primo testo latino che nomina Cristo. In essa, Plinio afferma che i Cristiani avevano l'abitudine di riunirsi in un giorno fisso e di cantare un inno, invocando Cristo come un dio. Questo scritto attesta il culto di Cristo ma non dice espressamente se era concepito come un personaggio storico o un essere puramente ideale.
 - c) Tacito. Lo storico romano, vissuto tra il I e il II sec. d.C., afferma (*Annali* XV, 44) che nell'anno 64 d.C., durante il regno di Nerone, ci fu in Roma, dopo l'incendio della città, una persecuzione di Cristiani, cioè di seguaci di un certo Cristo, giustiziato dal procuratore romano Ponzio Pilato sotto il regno di Tiberio.
 - d) Svetonio, storico romano vissuto tra il 75 e il 150 d.C., nella *Vita di Nerone* (V, 25, 4) accenna ad un *Chrestus*, provocatore di disordini nella Comunità ebraica in Roma sotto Claudio. Non sappiamo se tale *Chrestus* (il "buono") sia da identificare con Gesù.
 - e) Il Talmud e le altre fonti rabbiniche riportano notizie su Gesù che sono la deformazione polemica delle tradizioni cristiane. La prima menzione dei Cristiani nella letteratura rabbinica è la maledizione contro di essi contenuta nel *Shemonè Esrè*, la preghiera quotidiana degli Ebrei (fine del I sec. d.C.).
- (2) Analisi più dettagliate hanno evidenziato che il periodo di occupazione del monastero va da circa il 130 a.C. al 68 d.C., con un periodo di massimo splendore tra il 100 e il 50 a.C. Nel 31 a.C. un terremoto danneggiò gravemente il monastero. Le sue tracce sono vistose ancora oggi nelle rovine. Gli edifici vennero restaurati e riattivati circa 30 anni dopo. Cfr. J. T. Milik, *Ten years of Discoveries in the Wilderness of Judaea*, London 1963.
- (3) *Storia naturale*, V,17,73, passim.
- (4) Talmud di Gerusalemme, *Rosh ha-shanah*, 56 d.
- (5) Le idee escatologiche del Mazdeismo sono esposte dettagliatamente nel *Bundahishn* che fa parte dei testi Pahlevi e che deriva da un più antico libro dell'Avesta originale, il *Damdat Nask*, perduto. Per la maggiore antichità delle idee messianiche ed escatologiche mazdee in confronto a quelle ebraiche, è fondamentale la notizia di Teopompo, scrittore greco della fine del IV sec. a.C., citato da Diogene Laerzio. Cfr. W. J. Jackson, *The Ancient Persian Doctrine of Future Life*, in *Biblical World*, VIII, 149-163.
- (6) Cfr. J.A. Soggin, *I Manoscritti del Mar Morto*, Roma 1978, pagg. 122-127.
- (7) *Documento di Damasco*, I, 6-12. Trad. it. di F. Michellini-Tocci (*I Manoscritti del Mar Morto*, Bari 1967) integrata con quella di L. Moraldi (*I manoscritti di Qumran*, Torino 1971).
- (8) Cfr. J. T. Milik, op. cit.

- (9) *Commento al profeta Habacuc*, XI, 4-8. Trad. di J. T. Milik, op. cit.
- (10) *Ibid.*, VIII, 8-12, trad. it. di F. Michellini-Tocci, op. cit.
- (11) *Ibid.*, IX, 9-12, trad. it. di F. Michellini-Tocci, op. cit.
- (12) *Ibid.*, II, 1-4, trad. it. di F. Michellini-Tocci, op. cit.
- (13) Si tratta di un accenno alla dottrina dell'*apocatastasi*, o reintegrazione di tutte le cose al loro stato di perfezione originaria.
- (14) *Regola della Comunità*. Trad. it. di F. Michellini-Tocci, op. cit.
- (15) *Ibid.*, VIII, 11-14, trad. it. di F. Michellini-Tocci, op. cit.
- (16) *Regola della Guerra*, I, 8-9. trad. it. di F. Michellini-Tocci, op. cit.
- (17) *Documento di Damasco*, XX, 13-14. Trad. it. di F. Michellini-Tocci, op. cit.
- (18) Questo passo (*Regola della Comunità* IX,11) è uno dei più discussi dagli studiosi. Sulla base di altri testi (*Regola di Damasco* IX, 10,29; XV, 4) alcuni di essi negano che si tratti di due messia e traducono: "il messia di Aronne e d'Israele", intendendo un personaggio che raggruppi in sé le due qualifiche sacerdotale e politica. È questo un problema assai complesso, reso ancora più acuto dall'imprecisione grammaticale dell'ebraico antico. Ad ogni modo, la maggioranza degli studiosi (con in testa il Milik, loro decano) si orientano verso la tesi del bimesesianesimo. Tale tesi si trova anche in altri testi apocalittici, come il *Libro dei Giubilei* e i *Testamenti dei XII Patriarchi*, che sono stati scritti, in tutto o in parte, in ambiente esseno. La teoria dei due messia è d'altra parte antica e compare per la prima volta in *Zaccaria* (VI sec. a.C.) 4,11. Parlando con l'angelo che gli spiega la sua visione profetica, Zaccaria chiede: "Che cosa sono quei due olivi a destra e a sinistra del candelabro? E quei due rami di olivo che ... stillano olio? ... Mi rispose: Sono i due unti che stanno dinanzi al Signore di tutta la terra". La profezia si riferisce a Zorobabele e a Giosuè, rispettivamente capo politico e sommo sacerdote, che guideranno il ritorno degli Ebrei da Babilonia e la ricostruzione del tempio.
- (19) *Regola della Guerra*, XII, 8-9. trad. it. di A. Soggin, op. cit.
- (20) Secondo alcuni studiosi, la parola "esseno", per la quale non è stata trovata un'etimologia soddisfacente, significherebbe "i silenziosi" dall'aramaico *Hassaim*. La parola "esseno" usata nelle fonti antiche non compare nei testi di Qumran, e questo ha dato origine a molte polemiche. I monaci chiamano se stessi "i santi", "i poveri", "i figli di Sadok" (cioè i sacerdoti legittimi).
- (21) *Regola della Comunità*, trad. it. di F. Michellini-Tocci, op. cit.
- (22) Che Giovanni Battista sia stato un esseno, o per lo meno assai vicino agli Esseni, viene ammesso *obtorto collo* anche da alcuni studiosi cristiani, come J.A. Soggin (cfr. op. cit. pagg. 192-194).
- (23) Come era facilmente prevedibile, gli studiosi cristiani, anche quelli di notevole valore, pur riconoscendo alcune o molte delle somiglianze citate, tendono a minimizzarle, esaltando invece una presunta "specificità" o "originalità indiscutibile" del Cristianesimo e del suo Fondatore, che in

quanto “Figlio di Dio” e “Verbo incarnato” non può avere relazioni di dipendenza con alcun personaggio storico. Questa posizione dogmatica che colloca la nascita del Cristianesimo in una specie di vuoto pneumatico, è vivacemente contrastata da tutta un’altra corrente di studiosi che vedono nell’Essenismo la matrice storica diretta del Cristianesimo.

I TERAPEUTI

Dei Terapeuti abbiamo notizia solo grazie ad una breve opera di Filone d'Alessandria, *La Vita Contemplativa*. Secondo questo scritto, i Terapeuti erano una comunità di asceti ebrei comprendente uomini e donne che verso l'inizio del I sec. d.C. era diffusa in tutto il mondo ellenistico. Essa era numerosa soprattutto in Egitto ed in particolare nella zona di Alessandria. Filone descrive il regime di vita dei Terapeuti che vivevano nella zona del Lago Mareotide al limite del deserto ad Ovest di Alessandria a pochi chilometri dalla città. È assai probabile che lo scrittore abbia conosciuto di persona questa comunità che doveva essere abbastanza nota nella metropoli in cui egli stesso risiedeva.⁽¹⁾

Secondo Filone, il nome dei Terapeuti poteva avere due significati: o quello di “guaritori” che sanavano non solo le malattie del corpo, ma anche quelle dell'anima, oppure quello di “servitori”, “adoratori” dell'Essere supremo. Il loro regime di vita somigliava a quello degli Esseni con la differenza che i Terapeuti si dedicavano soprattutto alla vita contemplativa: lo studio e la preghiera erano infatti le loro uniche occupazioni.

Essi vivevano in case sparse e ciascuno per suo conto. Le loro case –si trattava di costruzioni estremamente semplici e povere– contenevano tutte un “santuario” cioè un locale che era consacrato solo allo studio e alla preghiera. Nel “santuario” i Terapeuti conservavano i libri sacri, cioè la Bibbia e testi scritti dai fondatori della loro comunità. Essi studiavano le Scritture cercandone il vero significato spirituale, nascosto nella lettera del testo. Facevano questo fondandosi su un metodo allegorico che era stato codificato dai fondatori della comunità. Né cibo né bevanda erano ammessi nel “santuario”. A parte i libri sacri, i Terapeuti non possedevano nulla perché nell'entrare nella comunità avevano abbandonato i loro beni a parenti e amici. Vestivano normalmente una semplice tunica di lino con un mantello di pelle non conciata per i giorni più freddi.

Per sei giorni della settimana vivevano in solitudine senza mai uscire dalla loro casa. Salutavano il sorgere e il tramonto del sole con una preghiera. Mangiavano solo dopo il tramonto perché pensavano che i bisogni del corpo dovessero essere soddisfatti nell'oscurità, mentre quelli dell'anima –lo studio e la preghiera– nella luce. Spesso digiunavano per due giorni interi.

Il settimo giorno –non sappiamo se si trattava del sabato ebraico o della domenica– il loro comportamento, che normalmente era improntato ad un severo autocontrollo, si ammorbidiva: ungevano il corpo e si riunivano tutti in un luogo comunitario. Questo era diviso da un muro: da una parte sedevano gli uomini, dall'altra le donne. Il muro non raggiungeva il soffitto, per cui tutti potevano udire un discorso tenuto da uno dei membri considerati più saggi ed esperti. Il discorso verteva su temi delle Scritture e della vita spirituale. Tutti ascoltavano in silenzio. Dopo il discorso partecipavano ad un banchetto in comune, l'agape. Anche in questo caso il cibo era semplicissimo: pane e sale e per condimento un po' d'issopo (una spezia). Bevevano solo acqua.

I Terapeuti consideravano sacro il numero sette ed il suo quadrato, ma il numero più venerato era il 50. Per questo tenevano ogni sette settimane una riunione speciale, particolarmente solenne. In quell'occasione vestivano di bianco e mostravano una grande allegria. La riunione aveva inizio con una preghiera in piedi, con le braccia e gli occhi rivolti verso il cielo. Quindi prendevano posto, nella sala delle agapi, ciascuno secondo l'ordine di ammissione alla comunità. Le donne e gli uomini sedevano in file separate, l'una di fronte all'altra. Quindi il presidente dell'Assemblea teneva un discorso su temi delle Sacre Scritture o trattava un tema proposto da qualche membro.

Terminato il discorso, il presidente si alzava e cantava un inno alla divinità. Poi anche gli altri cantavano a turno mentre il resto rimaneva in silenzio o rispondeva in coro. Quindi aveva luogo il banchetto sacro servito dai membri più giovani, scelti per questa funzione. Anche quest'agape solenne consisteva solo di acqua e pane condito con sale e issopo.

Terminato il pranzo, iniziava la "Santa Vigilia" del cinquantesimo giorno che veniva celebrata con una danza sacra: tutti si alzavano in piedi e si dividevano in due semicori, uno delle donne, l'altro degli uomini. Così divisi, danzavano e cantavano in forma di antifona: un gruppo cantava poi l'altro rispondeva fino a che i due semicori si mischiavano nella danza e nel canto in un comune inno di ringraziamento alla divinità. Continuavano così fino al sorgere del sole che salutavano con una preghiera con il viso rivolto ad est e le mani alzate. Quindi ciascuno ritornava alla propria casa.

Questo è, in breve, il resoconto della vita dei Terapeuti fornitoci da Filone. Gran parte della critica moderna riconosce nei Terapeuti un ramo del movimento esseno, specialmente dedicato alla vita contemplativa.⁽²⁾ In effetti, le somiglianze tra Esseni e Terapeuti sono tali che si è giunti a parlare di un movimento esseno-terapeutico diffuso tra gli Ebrei di Palestina e della diaspora. Le differenze – vita strettamente comunitaria, lavoro manuale, messa in comune dei beni da parte degli Esseni di Qumran e vita solo parzialmente comunitaria dei Terapeuti – possono essere spiegate dal fatto che i primi si dedicavano alla vita attiva e gli altri solo alla contemplazione.

NOTE

1) L'autenticità dell'opera filoniana, messa in dubbio in passato, è ora generalmente accettata dagli studiosi. Si ammette anche che la descrizione del regime di vita dei Terapeuti sia sostanzialmente affidabile in quanto si considera che, vivendo i Terapeuti vicino ad Alessandria, affermazioni false o esagerate di Filone potevano essere facilmente smentite dai suoi contemporanei. Su questo punto e sui rapporti tra Terapeuti ed Esseni cfr. P. Geoltrain, *Le traitè de la Vie Contemplative de Philon d'Alexadrie*, in *Semitica X* (1960).

2) Filone inizia il suo trattato così: "Dopo aver parlato degli Esseni che con zelo coltivano la vita attiva..." Quindi passa a descrivere i Terapeuti che si dedicano alla vita contemplativa. Questo fatto viene interpretato come un chiaro indizio della stretta connessione tra Esseni e Terapeuti.

I CRISTIANI

Introduzione

Del monachesimo cristiano cominciamo ad avere notizia verso la fine del III sec. Per lungo tempo la storiografia ha accettato la tesi tradizionale che riconosceva nell'Egitto il luogo d'origine del monachesimo primitivo. Sempre secondo questa tesi, le organizzazioni monastiche sorte in altre regioni del Mediterraneo e del Vicino Oriente dovevano essere considerate come derivazioni e adattamenti degli originari modelli egiziani. Tuttavia, dopo i recenti studi sul monachesimo antico in Siria, questo punto di vista storico non è più sostenibile. Infatti, per lo meno per questa regione, sembra ormai dimostrata l'origine autonoma del fenomeno monastico.⁽¹⁾ Pertanto, la storiografia più recente tende ad ammettere che il movimento monastico si sia sviluppato contemporaneamente e con diverse caratteristiche in vari paesi del Vicino Oriente e che da lì si sia propagato al resto del mondo cristiano fino ad assumere le dimensioni di un vero fenomeno di massa.

È indubbio, tuttavia, che l'Egitto abbia giocato un ruolo fondamentale nello sviluppo del monachesimo primitivo, per cui è da lì che inizieremo la nostra esposizione; quindi considereremo il monachesimo in Siria che è più o meno contemporaneo di quello egiziano. Dopo aver descritto la storia e le caratteristiche di questi due ceppi fondamentali, tenteremo anche di formulare un'ipotesi sull'origine del fenomeno monastico. È noto infatti, che questa dell'origine è una delle questioni più dibattute in sede storica. Essa ha dato luogo ad un'aspra controversia, che dura da almeno un secolo, tra studiosi confessionali da una parte, i quali sostengono l'origine strettamente cristiana del monachesimo primitivo, e vari studiosi laici dall'altra, che hanno cercato l'origine del fenomeno monastico, non nel messaggio del Vangelo, ma in precedenti esperienze ascetiche del mondo greco, ebraico ed orientale.

Subito dopo esamineremo brevemente le grandi controversie dottrinarie che portarono alla frattura dell'ecumene cristiana e alla formazione delle chiese monofisite e nestoriana. Queste controversie hanno una grande importanza nella storia del monachesimo cristiano, sia perché si originarono proprio in ambiente monastico, sia perché ad esse corrisposero differenti esperienze nell'organizzazione e nella vita ascetica dei monaci. Concluderemo descrivendo gli sviluppi e gli adattamenti delle esperienze monastiche primitive nel mondo greco (Osservanza basiliana) e nell'Occidente latino (Regola di S. Benedetto).

Il Monachesimo Egiziano

Secondo la tradizione il monachesimo egiziano⁽²⁾ si sviluppò verso l'inizio del IV secolo soprattutto ad opera di alcune grandi figure di asceti: Antonio, Ammone, Pacomio. Esso assunse fin dall'inizio caratteristiche differenziate che coprono tutto lo spettro dell'organizzazione monastica: anacoretismo, cioè vita solitaria, cenobitismo, cioè vita associata secondo una Regola, e forme di organizzazione intermedia fra queste due.

L'esperienza monastica egiziana divenne assai presto famosa in tutto il mondo cristiano grazie all'opera propagandistica del vescovo di Alessandria, Atanasio, il quale fu in stretta relazione sia con Antonio che con Pacomio. Atanasio scrisse una *Vita di Antonio* che può essere considerata come il manifesto della vita anacoretica. Essa ebbe un'enorme diffusione e fu ben presto tradotta in latino e in molte altre lingue orientali. Fu anche uno dei testi più letti dai monaci cristiani durante il Medio Evo.

Antonio, che grazie all'opera di Atanasio è comunemente considerato il fondatore del monachesimo anacoretico, nacque intorno al 250 (?) nel Medio Egitto, non lontano da Menfi, da una famiglia cristiana benestante. Ricevette un'educazione sommaria, tanto che probabilmente rimase analfabeta e intorno ai 20 anni perse i genitori. Secondo quanto si racconta nella sua agiografia, Antonio sentì nascere la sua vocazione ascetica mentre ascoltava la lettura del Vangelo durante la messa domenicale. Si recitava il famoso brano di S. Matteo sul giovane ricco: "Se vuoi essere perfetto, vai, vendi tutti i tuoi beni, dona il prezzo ai poveri, poi vieni e seguimi". Antonio ottemperò a questo precetto lasciando solo un po' di denaro per sé e la sorella. Ma poco tempo dopo, avendo ascoltato le parole del Vangelo "Non vi preoccupate del domani", affidò la sorella ad una "casa di vergini" e regalò anche ciò che aveva tenuto per sé.

Si ritirò in una baracca nel giardino della sua casa e lì cominciò la sua vita ascetica fatta di preghiere, meditazione della Scrittura, veglie e digiuni. Lavorava per sostenersi e per aiutare i poveri, fabbricando corde, cesti e sandali: un tipo di lavoro monotono che gli permetteva uno stato di preghiera continua. Non era il primo a fare questo. Nella *Vita* si dice che nei dintorni abitavano altri asceti (i "devoti") che conducevano un'esistenza solitaria al limite della zona coltivata del villaggio, dove iniziava il deserto. Ad essi Antonio chiedeva consiglio e aiuto spirituale.

Ma ben presto, cercando Dio, il nuovo asceta incontrò il demonio. Gli attacchi di Satana si manifestarono come terribili tentazioni che raggiunsero il massimo grado quando Antonio si ritirò in una tomba abbandonata vicino al villaggio. C'è da dire, a questo punto, che la vita di Antonio così come la racconta Atanasio, è in alcune sue parti, un vero trattato di demonologia: le strategie di attacco del demonio e le difese opposte dal Santo vi vengono descritte con una straordinaria ricchezza di particolari.

Superato l'assalto del diavolo, Antonio decise di ritirarsi in mezzo al deserto, cosa questa che secondo Atanasio, non era mai stata tentata prima. Antonio trascorse vent'anni in un forte abbandonato; una sorgente gli forniva l'acqua e qualcuno gli portava del pane due volte all'anno. Dopo venti anni i suoi amici lo andarono a cercare: ai loro occhi stupiti Antonio uscì dal ritiro in perfette condizioni fisiche e mentali. Era ormai un uomo nuovo, che aveva recuperato la *condizione edenica*, lo stato di Adamo prima della caduta. Era in grado di guarire i malati, di scacciare i demoni, di consolare gli afflitti. Numerosi discepoli accorsero ad imitare la sua vita e così il deserto cominciò a popolarsi di anacreti e di "monasteri".

È a questo punto della narrazione che incontriamo per la prima volta la parola *monaco* (dal greco *monos*, "solo") con il significato di eremita e la parola *monastero* con quello di luogo di ritiro, che poteva essere una povera capanna o una grotta in cui viveva l'asceta.

Antonio divenne ben presto famoso in tutto l'Egitto e anche fuori di esso: le storie dei suoi miracoli raggiunsero persino la corte imperiale di Costantino. Così continue visite cominciarono a disturbare la sua solitudine. Fu allora che decise di trasferirsi in un luogo ancora più inaccessibile. Si spostò vicino al Mar Rosso dove lo raggiunsero pochissimi discepoli che vigilavano sulla sua solitudine. Antonio lasciò il deserto solo per partecipare ad alcuni momenti difficili della vita della comunità cristiana in Egitto. Morì, si dice, centenario, intorno al 330. Nel luogo del suo ultimo ritiro sorse in seguito il famoso monastero di *Deir al'Arab*, tuttora esistente.

Antonio non fu il fondatore di una particolare forma di vita monastica associata: il suo esempio portava ad una vita ascetica semicomunitaria in cui non esistevano né una regola né un'organizzazione precisa: un piccolo gruppo di monaci semplicemente si raccoglieva intorno ad un maestro che li guidava, secondo la sua esperienza personale, nella strada dell'ascesi.

Come abbiamo accennato, Antonio non fu neppure l'iniziatore della vita anacoretica: per varie zone dell'Egitto abbiamo notizia di asceti che vivevano in solitudine ai margini della zona coltivata. Qui c'è da dire che in Egitto il deserto è parte del paesaggio quotidiano: la zona coltivata rappresenta una sottile striscia, spesso larga pochi chilometri ai due lati del Nilo, per cui vivere nel deserto può significare risiedere non molto lontano dal villaggio. Il caso di Antonio fu considerato speciale ed esemplare perché egli affrontò il "grande deserto", cioè si stabilì in un luogo molto distante dalla zona abitata.

Indipendentemente da Antonio, il monachesimo anacoretico si sviluppò nel IV sec. anche nel Basso Egitto, soprattutto nel deserto a Sud-Ovest di Alessandria. Si tratta del famoso deserto della Nitria, così chiamato perché vi esistevano (ed esistono tuttora) grandi depositi di soda. Qui, secondo la tradizione, il monachesimo iniziò ad opera di Ammone. Questi nacque intorno al 313 da una ricca famiglia. Obbligato dai parenti a sposarsi, convinse la moglie a vivere con lui in castità. In seguito, intorno al 330⁽³⁾, si trasferì presso la "Montagna della Nitria" (come la chiamano le fonti) dove si costruì un ritiro formato da due celle (*tholoi*). Ammone visse nel deserto 22 anni e ben presto acquistò fama di santo. Il suo esempio fu seguito da numerosi altri asceti. La popolazione dei monaci, provenienti soprattutto dalla vicina Alessandria, crebbe tanto che alcuni, desiderosi di maggiore solitudine, si inoltrarono ancora di più nel deserto dove fondarono un'altra colonia, quella di Scetis e quindi quella delle Celle.⁽⁴⁾

Alla fine del IV sec., la Nitria era una vera città del deserto, abitata da varie migliaia di monaci. Questa "città" potrebbe essere definita come una "cooperativa di solitari": infatti i monaci non erano sottoposti ad alcuna regola vincolante, potendo vivere da soli, in piccoli gruppi di due o tre persone o in grandi gruppi di qualche centinaio. Anche le pratiche ascetiche ed il regime di vita erano assai vari. Tuttavia esistevano una serie di edifici comuni ed un'organizzazione economica di tipo cooperativo che permetteva ai monaci di sopperire alle loro necessità quotidiane nelle difficili condizioni del deserto.

Nel centro della zona abitata c'era una "chiesa", parola questa che indicava tutto un insieme di luoghi comunitari e non solo un edificio per il culto. I monaci vi si riunivano il sabato e la domenica –giorni festivi– per pregare insieme e per consumare un pasto in comune, l'agape, che aveva caratteristiche di banchetto sacro. L'agape consisteva di pane, vino e alcune verdure. Nella "chiesa" venivano anche riuniti i prodotti del lavoro settimanale, che erano affidati ad incaricati, i quali li commercializzavano nei villaggi vicini ed in cambio fornivano le razioni di pane, gli alimenti per le agapi ed i generi di conforto di cui i monaci avevano bisogno quando erano malati. Infatti, i monaci, durante la settimana lavoravano, confezionando corde, stuoie, cesti di vimini o di foglie di palma. Alcuni, che sapevano scrivere (ed erano una minoranza), copiavano le Sacre Scritture, altri andavano a lavorare come braccianti nei campi vicini durante la mietitura.

Nella zona comunitaria si trovavano anche cucine, luoghi di cura per gli ammalati, case per i visitatori ed anche una specie di rudimentale tribunale: appese a tre palme c'erano delle fruste che servivano per punire i monaci colpevoli di vari delitti come il furto. Le riunioni del sabato e della domenica davano pure luogo a dibattiti spirituali (*collationes*) in cui si discutevano i problemi della vita monastica. A queste riunioni erano ammessi a partecipare anche i visitatori. Il dibattito era diretto da un monaco anziano e rispettato ed i temi trattati erano quelli attinenti alla vita monastica: la finalità di essa, che era il contatto con lo Spirito Santo, le tentazioni del demonio e il modo di combatterle, l'utilità e i limiti dei digiuni, delle veglie e delle altre mortificazioni, la preghiera, le virtù, i vizi, ecc.

Negli altri giorni della settimana, la vita dei monaci trascorreva nella preghiera a cui si accompagnava il lavoro manuale. Normalmente i monaci lavoravano e pregavano nella propria cella –una semplice costruzione di fango o pietre oppure una grotta. Infatti si pensava che questo fosse il regime più adeguato alla vita del monaco: stare nella propria cella a pregare in continuazione o a meditare le Sacre Scritture. Tuttavia esistevano anche monaci che si riunivano in gruppo per pregare, mentre non sembra che vi fossero durante i giorni non festivi riunioni liturgiche in senso proprio.

Nel pomeriggio o alla sera, i monaci che non vivevano in completa solitudine, si scambiavano visite o ricevevano i laici che andavano a trovarli per avere consigli. La notte era dedicata alla preghiera e in parte al sonno. Le veglie erano frequenti. Il regime alimentare era vario ma in genere assai stretto. Dopo molte discussioni tra i padri, sembra che si sia giunti alla conclusione che era preferibile mangiare poco –in genere pane e sale– tutti i giorni piuttosto che dedicarsi a lunghi digiuni seguiti da pasti più consistenti. Normalmente si mangiava verso le tre del pomeriggio e una sola volta al giorno.

I monaci della Nitria, anche se rispettosi della gerarchia ecclesiastica, in genere rifiutavano di farsi ordinare preti. Però sappiamo che fin dai primi tempi nella zona erano presenti dei sacerdoti⁽⁵⁾ e che verso la fine del IV sec. esisteva un corpo sacerdotale di otto preti, con un capo al quale era demandata la celebrazione della liturgia, l'istruzione e l'amministrazione della giustizia.⁽⁶⁾

Entrare a far parte della “comunità dei solitari” non comportava nessun tipo di rituale o di prova di ammissione. Ai laici che visitavano la Nitria veniva permesso di restare quanto tempo volevano a patto che, dopo una settimana, partecipassero a qualche lavoro della colonia. Venivano anche invitati a non intrattenersi con i monaci prima di mezzogiorno. In genere coloro che volevano farsi monaci pregavano qualche asceta, ritenuto savio ed esperto, di prenderli come discepoli; se accettati costruivano una cella vicino a quella del maestro. Si formavano in questo modo piccoli o grandi gruppi che ruotavano intorno ad una guida spirituale.

In sintesi la città del deserto era organizzata in modo assai elastico: l'ideale di vita era quello anacoretico, ma erano presenti alcune strutture sociali di tipo cooperativo, per rendere più facile l'esistenza nel deserto, e una comune liturgia festiva, per quelli che desideravano parteciparvi. Però esisteva –e questo è il punto più importante– uno spirito comune e continui scambi di esperienze interiori.

Pacomio, l'altra grande personalità del monachesimo egiziano delle origini, nacque da famiglia pagana nella zona di Tebe, in Alto Egitto, intorno al 290 (?). Le storie della sua vita raccontano che all'età di 20 anni fu coscritto a forza nell'esercito dell'imperatore Massimino e mandato a combattere. Il gruppo di reclute al quale apparteneva, durante il viaggio sul Nilo verso il Mediterraneo, fu rinchiuso in una prigione a Luxor perché non fuggisse. Qui i Cristiani del luogo vennero a visitare i poveri coscritti portando loro cibo e conforto. Sorpreso da tanta umanità il giovane Pacomio promise di farsi cristiano se fosse sopravvissuto alla guerra. Pochi mesi dopo l'imperatore Massimino fu sconfitto e il conflitto terminò. Pacomio, ottemperando alla promessa, si fece battezzare nel villaggio di Chenoboskion, vicino a Tebe.

In seguito, volendo farsi monaco, Pacomio divenne discepolo di un vecchio anacoreta, Palamone, che viveva nella zona, ai margini del deserto. Trascorse alcuni anni di vita anacoretica finché una visione –racconta la storia– gli mostrò la sua via: non doveva vivere solo, ma insieme agli altri uomini per “riconciliarli con Dio”. Pacomio allora lasciò il maestro e, in un vicino villaggio abbandonato, Tabennesi, edificò una modesta costruzione dove andò a vivere insieme a pochi discepoli. Dopo varie difficoltà il gruppo crebbe fino ad includere un centinaio di monaci. Pacomio,

che aveva notevoli capacità organizzative, strutturò la vita in comune –il cenobio– secondo norme precise ed attività ben determinate. Egli diede alla sua istituzione una Regola che è la prima in senso proprio che conosciamo per il monachesimo cristiano.

Tuttavia non sembra corretto attribuire a Pacomio l'invenzione dell'organizzazione cenobitica. Nelle stesse storie della sua vita appaiono altre comunità cenobitiche che non dipendevano dalla sua.⁽⁷⁾ Inoltre abbiamo notizia di comunità del Delta che facevano risalire la loro costituzione, attraverso una linea ininterrotta, alla prima Comunità di Gerusalemme.⁽⁸⁾ È proprio la Comunità di Gerusalemme, in cui gli Apostoli vivevano insieme ponendo tutto in comune, che Pacomio prende a modello del suo cenobio.

La Regola di Pacomio, nella redazione in cui la conosciamo, non si presenta come una struttura normativa rigorosa e razionalmente articolata, ma piuttosto come una serie di disposizioni *ad hoc* che si sono sommate a poco a poco, forse anche dopo la morte del fondatore, per rispondere alle esigenze della vita comunitaria.⁽⁹⁾

Il primo monastero di Pacomio a Tabennesi è scomparso (la stessa localizzazione di Tabennesi è incerta) perché sicuramente fu eretto con mattoni di fango seccati al sole secondo il modello dei villaggi copti dell'epoca. In ogni modo le fonti permettono di ricostruirne la struttura e l'organizzazione. Per prima cosa, c'è da dire che il monastero pacomiano è stato spesso paragonato ad una costruzione militare, agli accampamenti o alle caserme romane dell'epoca, che Pacomio deve aver conosciuto quando era soldato. La struttura era circondata da un muro perimetrale con un'unica porta di accesso e comprendeva una casa per gli ospiti, una sala per le riunioni e per il culto detta *sinaxis*⁽¹⁰⁾ vicino alla quale c'era un refettorio con cucina e forno; c'erano anche un ospedale ed una biblioteca.

I monaci vivevano in “case” che ricordavano le baracche degli accampamenti militari. Ciascuna casa poteva alloggiare dai 20 ai 40 monaci e il monastero conteneva dalle 30 alle 40 case.⁽¹¹⁾ Il piano della “casa” non risulta chiaro dalle fonti; in ogni modo essa deve aver incluso una stanza comune per la preghiera, le sedute di istruzione e le altre attività comunitarie e, in origine, delle celle separate in ciascuna delle quali alloggiava un monaco. Quando la popolazione monastica crebbe, ciascuna cella era occupata da tre monaci che non dormivano in letti, ma seduti su sedili di mattoni.

Il monastero era governato da un Superiore coadiuvato da un assistente (il Secondo). L'autorità del Superiore era pressoché assoluta e doveva essere rispettata da tutti. L'economia del monastero era curata da un economo, anch'esso assistito da un vice. Ma la gerarchia non si esauriva qui: ciascuna casa era governata da un capo e da un secondo, e per l'aspetto economico, da un economo con il suo assistente che ne rispondevano al Superiore e all'economista generale. Tutte queste figure gerarchiche erano scelte direttamente dal Superiore.

Inoltre varie “case” si occupavano di svolgere particolari mansioni e servizi per tutto il monastero e raggruppavano i monaci secondo l'attività da essi esercitata: così vi erano case di tessitori, di sarti, di fabbricanti di stuoie, di calzolari, di carpentieri, ecc. Tre case, poi, a rotazione settimanale, si dedicavano a lavori routinari comuni, come pulire le sale di riunione, trasmettere gli ordini dei superiori sulle attività quotidiane, ripartire gli utensili, ecc.

Quando il convento di Tabennesi divenne troppo piccolo per l'incremento della popolazione monastica, ne fu fondato un altro a Faou (Pbow) poche miglia lontano. Inoltre due monasteri che già esistevano, ma che non dipendevano da Pacomio, chiesero di essere ammessi nella Comunità. Fu fondato anche un convento per le monache. In breve si formò una specie di “congregazione” di

conventi, tutti localizzati ai margini della zona coltivata, che dipendevano da quello di Faou in cui Pacomio andò a risiedere. L'organizzazione della "congregazione" (*koinonia*) ripeteva in altra scala quella del convento: al suo vertice c'era un Superiore Generale coadiuvato da un vice. La parte economica era retta da un Grande Economo con il suo assistente. L'intera comunità si riuniva a Faou due volte all'anno: a Pasqua per le celebrazioni liturgiche ed in Agosto per le questioni amministrative come l'elezione e lo spostamento dei superiori, degli economisti e dei loro vice.

Quando fu certo che la "congregazione" poggiava ormai su basi solide, Pacomio ne abbandonò la direzione e si stabilì in una delle case del monastero di Faou come semplice monaco. Alla sua morte –morì di peste nel 346– la *koinonia* contava circa 3000 monaci.⁽¹²⁾ Prima di morire, Pacomio riunì i superiori di tutti i monasteri e fra questi scelse il nuovo Superiore Generale. Seguendo quest'esempio, divenne pratica comune che il Superiore Generale designasse il suo successore.

L'ammissione al cenobio pacomiano era improntata ad una grande semplicità. Tutti venivano accolti con la sola eccezione di coloro che non erano *sui iuris* o di coloro dei quali era nota una vita moralmente disordinata. Il postulante in genere passava alcuni giorni alla porta del convento, spesso a digiuno finché il portinaio non lo faceva entrare. Lo stesso portinaio si incaricava di fargli una specie di esame di ammissione, di insegnargli alcune preghiere e la Regola.

Quindi il postulante era vestito con l'abito monacale, che in tutto l'Egitto consisteva in una semplice tunica di lino per l'estate o di un rozzo tessuto di lana con un mantello di pelle ovina non lavorata per l'inverno. Era poi assegnato ad una casa ed introdotto nell'assemblea dei monaci. All'inizio non esistevano né noviziato né voti: era sufficiente il desiderio sincero di rinunciare al mondo e di abbracciare la vita comune. Un punto interessante della Regola pacomiana era che il monaco analfabeta dovesse imparare a leggere; anzi doveva essere costretto a farlo anche se non voleva. Ogni monastero pacomiano, come abbiamo visto, possedeva una biblioteca.

La giornata del monaco trascorreva tra il lavoro, la preghiera e le sedute di istruzione (*catechesi*). Alla mattina e alla sera si celebravano due riunioni di preghiera (*sinassi*). Quella mattutina era comune a tutto il monastero, quella vespertina si celebrava nelle singole case. Queste sessioni consistevano nella lettura di brani delle Scritture effettuata da un solista a turno, mentre gli altri ascoltavano in silenzio. La sessione era intervallata da momenti di meditazione e di raccoglimento per far penitenza dei propri peccati. La domenica la *sinassi* consisteva in una salmodia cantata in forma di responsorio.

Le sessioni di istruzione erano di due tipi: quelle del primo tipo erano di competenza del Superiore del monastero ed erano impartite una il sabato e altre due la domenica. Il superiore della casa era incaricato di quelle del secondo tipo nei giorni di digiuno, cioè il mercoledì e il venerdì. Queste ultime venivano effettuate dopo la preghiera comune ed erano seguite da una meditazione.

Il regime alimentare era austero ma equilibrato. Sembra che i monaci prendessero un pasto comune verso mezzogiorno al quale però non tutti erano obbligati a partecipare. Si mangiavano in genere cibi crudi. La carne e le verdure cotte erano riservate agli ammalati. Non si beveva vino. Ai più ascetici era permesso un regime più austero (solo pane e sale) e a chi lo desiderava, un pasto leggero nelle case, al tramonto dopo le preghiere. Non abbiamo dati sul tempo del riposo notturno. Sembra che fosse pratica comune vegliare per buona parte della notte.

Pacomio non vedeva di buon occhio che i monaci ricevessero l'ordinazione a preti. Egli stesso la rifiutò. Pensava che essa avrebbe generato orgoglio e divisioni. All'inizio della *koinonia* i monaci si recavano fuori dal convento, la domenica, per assistere alla celebrazione eucaristica. In seguito, per ragioni pratiche vennero costruite chiese nei monasteri dove officiavano preti della diocesi.

Il codice penale della comunità era piuttosto severo e centrato sul rispetto della disciplina e della gerarchia. Pare che dovesse essere applicato abbastanza frequentemente, dato che i monaci erano in gran parte di estrazione contadina e superficialmente convertiti. A parte i due digiuni settimanali e le veglie, l'ascesi era piuttosto moderata, se paragonata a quella di molti anacoreti.

La finalità della vita monastica era intesa anche da Pacomio come “acquisizione dello Spirito Santo”. I mezzi per raggiungere questa meta non erano solo le pratiche ascetiche, ma anche la disciplina, l'obbedienza e il lavoro. A questo proposito è interessante notare che il tempo assegnato al lavoro dalla Regola supera quello dedicato alla preghiera.

Per quanto riguarda l'insegnamento spirituale impartito da Pacomio, c'è da dire che esso aveva alcuni aspetti decisamente esoterici: è noto che egli disponeva di una specie di codice segreto, costruito con le lettere dell'alfabeto copto, la cui chiave era conosciuta solo dai discepoli più antichi e fidati.⁽¹³⁾ È quindi lecito pensare che all'interno del corpo monastico esistesse anche una gerarchia iniziatica oltre a quella organizzativa, o forse coincidente con essa.

Nel cenobio pacomiano, così come nelle colonie anacoretiche, i monaci vivevano immersi nel soprannaturale, tra visioni angeliche, rivelazioni e lotte con il demonio. Questa intensa atmosfera spirituale non sembrava contrastare con l'organizzazione, quasi militare, del lavoro e dei ruoli gerarchici.

In sintesi, si può dire che l'idea-guida su cui era fondato il cenobio pacomiano era quella di servizio: ciascun membro era al servizio del corpo monastico, ciascuno svolgeva una funzione lavorativa –manuale, organizzativa o didattica– che permetteva al cenobio di sopperire alle necessità materiali e di progredire nella vita spirituale.

Il Monachesimo Siriano

Il monachesimo siriano si presenta con caratteri decisamente originali rispetto a quello egiziano ed occidentale per cui è fuori dubbio che abbia avuto un'origine e uno sviluppo autonomi. Innanzi tutto c'è da dire che nei primi secoli della nostra era, per Siria si intendeva la vasta regione che comprendeva la Fenicia, la Siria attuale e parte della Mesopotamia. Si trattava di una provincia di confine in cui convivevano e si scontravano le civiltà greco-romana, semitica e persiana. Così, mentre la parte mediterranea, con centro in Antiochia, era fortemente ellenizzata, nella parte orientale, con centro in Edessa, era molto forte la tradizione semitica e l'influsso persiano.

Il Cristianesimo si era radicato in Siria fin dal I secolo e la sua diffusione dalla Palestina era stata facilitata dalle somiglianze di razza, lingua e costumi tra le due regioni. Grazie a queste somiglianze, il Cristianesimo siriano si mantenne molto più aderente allo spirito e alle pratiche del primitivo Cristianesimo palestinese; al contrario, la corrente occidentale che si diffuse in Asia Minore, Grecia, Egitto, Italia, incorporò fin dall'inizio numerosi elementi della cultura e della tradizione filosofica greca.

La corrente siriana del Cristianesimo è stata molto trascurata dagli studiosi occidentali per varie ragioni: scarsa affinità culturale, problemi linguistici, difficoltà nel reperire i documenti antichi in aree in cui la cultura musulmana era diventata preponderante, ecc. Tuttavia, con il procedere degli studi, appare sempre più evidente l'importanza della corrente orientale del Cristianesimo: partendo dalla Siria, essa toccò vastissime zone dell'Asia (l'Arabia, l'Armenia, la Persia, l'India, le pianure centro-asiatiche fino ai confini con la Cina) e poté contare su un'organizzazione e un numero di

fedeli non inferiori a quelli del Cristianesimo occidentale. Solo l'invasione musulmana pose termine alla sua espansione.

La chiesa siriana primitiva si caratterizzò per il suo rigorismo e per il suo straordinario impegno ascetico. È noto che essa richiedesse a tutti i battezzati la pratica di una vita di "povertà", cioè di una vita interamente dedicata alla preghiera e all'apostolato, in cui l'osservanza del digiuno aveva una grande importanza. Sembra anche che essa imponesse ai fedeli la pratica della "santità", cioè della verginità e del celibato.

I Cristiani della primitiva comunità siriana chiamavano se stessi i "Figli del Patto" (o dell'Alleanza: *benai queiama*) ed avevano una forte coscienza di appartenere ad un gruppo radicale, impegnato in un'opera di purificazione e redenzione universali. Usavano una terminologia guerresca: le parole-chiave della loro teologia e delle loro pratiche erano: lotta, battaglia, guerra. Questo dà un'idea del clima mentale in cui vivevano. Ma l'aspetto che più colpisce nella primitiva chiesa siriana è che il totale impegno e l'estremo rigorismo non venivano richiesti solo ad una piccola élite tra i fedeli, ma ai membri ordinari della comunità. Solo chi era in grado di rinunciare ai beni, al matrimonio o addirittura ad ogni legame con questo mondo poteva entrare a far parte della "Nuova Alleanza" e portare avanti la battaglia di purificazione cosmica in cui essa era impegnata.⁽¹⁴⁾

Dunque la chiesa siriana appare fin dall'inizio con caratteristiche molto accentuate di rigorismo e ascetismo e con una terminologia che richiamano direttamente la Comunità essenica.⁽¹⁵⁾ Ma c'è anche da dire che tutto il clima della religiosità siriana dei primi secoli della nostra era è improntato all'estremismo. In Siria proliferarono, accanto alla Chiesa ortodossa, movimenti eretici caratterizzati dal rigorismo più spinto, come la setta degli *Encratiti* (i "Continenti") di Taziano (120-170 circa) che consideravano il matrimonio "fornicazione ed opera di Satana"; o quelle cristiano-gnostiche di Marcione e Valentino, improntate anch'esse ad un notevole estremismo ascetico. Queste sette ebbero una grande diffusione in Siria e si può addirittura dire che rispetto ad esse la Chiesa ortodossa fosse in minoranza; anzi a livello popolare, esse erano considerate l'espressione del vero Cristianesimo.

Nel monachesimo siriano, poi, il rigorismo e l'estremismo raggiungono limiti veramente incredibili. Già i Padri greci⁽¹⁶⁾ consideravano questo monachesimo come un fenomeno assai curioso e originale e i contemporanei monaci egiziani non esitavano a bollarlo come aberrante ed esibizionista. In effetti, dai documenti antichi⁽¹⁷⁾ risulta che i monaci siriani del III, IV sec. abbandonavano ogni forma di civiltà e si riducevano a vivere come animali selvaggi: vagavano incessantemente per le montagne o i deserti, nudi, senza lavarsi mai, senza tagliarsi mai i capelli o le unghie. Passavano la notte in caverne naturali oppure in tane che si erano scavati, oppure accovacciati sulle rocce come uccelli, esposti al vento e alle intemperie; alcuni, i *dendriti*, vivevano sugli alberi da cui non scendevano mai. Si nutrivano di frutta o di radici; alcuni brucavano l'erba come gli animali da pascolo.

Molti si dedicavano a terribili digiuni che duravano anche 20 giorni. La loro unica attività era la preghiera continua. Ma quello che più colpisce negli anacoreti siriani è la straordinaria fantasia con cui cercavano sempre nuovi tormenti da infliggere al loro corpo, considerato il ricettacolo di ogni male. Così alcuni portavano pesantissime catene alla vita, alle braccia, alle gambe; altri si incatenavano a un muro, altri ancora vivevano reclusi dentro piccolissime celle. Spesso sommarono questi tormenti, vivendo reclusi in ambienti senza tetto per cui erano esposti alle intemperie, o in celle dal tetto bassissimo che impediva loro di stare diritti. Altri, all'opposto, stavano sempre in piedi, anche di notte. Inoltre, alcuni di essi non si rassegnavano a morire di morte naturale. Il loro ideale era di morire per Cristo in mezzo ai tormenti, e siccome nessuno glieli infliggeva, cercavano

di auto-distruggersi con digiuni inauditi, oppure si offrivano in pasto alle fiere o giungevano a buttarsi nel fuoco.

Ma fra tutte le tecniche di automortificazione inventate dagli anacoreti siriani, quella che più ha colpito la fantasia sia degli antichi che dei moderni, fu introdotta da Simeone lo stilita (389-459). Questi, dopo aver passato vario tempo incatenato ad un muro ed aver effettuato terribili digiuni che duravano un'intera quaresima, non soddisfatto di tali prove ascetiche, si fece costruire un'alta colonna su cui trascorse, in piedi, i restanti 40 anni della sua vita. Dall'alto della colonna Simeone predicava due volte al giorno alle folle che giungevano in pellegrinaggio per ammirare un caso così eccezionale di eroismo ascetico. L'esempio di Simeone fu presto imitato e in Siria si moltiplicarono le colonne dalle quali i terribili asceti arringavano le folle, invitandole all'espiazione e al timore di Dio.

Un monachesimo così originale ed estremista non può essere facilmente inquadrato negli schemi del messaggio evangelico. Anche considerando la netta tendenza ascetica e rigoristica della Chiesa siriana primitiva e la sua stretta relazione con la comunità essenica, risulta difficile spiegare con questi modelli il livello inusitato di automortificazione ed autolesionismo raggiunto dai monaci siriani. È necessario pertanto ricercare altre influenze per comprendere l'apparizione di queste caratteristiche nel monachesimo siriano. Sembra che i modelli a cui questo fece ricorso siano da ricercare in Oriente: in Persia e in India.

Asceti vaganti che si sottoponevano a tremende mortificazioni erano conosciuti in India fin dal VI sec. a.C. e proprio contro il loro estremismo ascetico il Buddha predicò la "Via di Mezzo". Sappiamo anche che i monaci jainisti praticavano rigorose austerità e che la loro dottrina gli permetteva di lasciarsi morire di fame una volta raggiunta la vecchiaia.

Viene naturale ipotizzare che il monachesimo siriano sia stato in qualche modo influenzato da questi modelli che erano conosciuti in Occidente fin dal tempo di Alessandro. Non dimentichiamo poi che sotto i Seleucidi, successori del Macedone, la Siria, la Persia e l'India occidentale facevano parte di un unico impero. Ma più che un'influenza diretta delle esperienze ascetiche indiane, sembra verosimile un'influenza mediata attraverso la Persia. Qui si diffuse, già prima della fine del III sec., il Manicheismo che riprese, trasformandoli e riadattandoli, numerosi elementi della spiritualità e dell'ascetismo indiano.

Il babilonese Mani (216-276 ?), fondatore della nuova religione, dichiarava di essere l'ultimo di una lunga serie di messaggeri celesti inviati uno dopo l'altro all'umanità: tra di essi, i più importanti erano Zarathustra, Buddha e Gesù. Ma mentre questi avevano rivelato verità incomplete e destinate a porzioni più o meno vaste dell'umanità, Mani pretendeva di insegnare la verità universale, la Gnosi assoluta, capace di illuminare tutto il mondo. Riprendendo una credenza cristiana e adattandola a se stesso, Mani affermava di essere il *Paraclito*, o Avvocato dell'umanità di cui Gesù aveva predetto la venuta.

Le dottrine di Mani, in cui si mescolano in una sintesi estremamente originale elementi mazdei, buddisti e cristiani, sono basate su un dualismo assoluto tra luce e tenebre, bene e male, spirito e corpo.⁽¹⁸⁾ Un complesso e potente mito cosmologico spiega come il mondo della Luce venisse attaccato e vinto dal mondo delle Tenebre. Come risultato di questa sconfitta –o caduta– particelle di Luce sono rimaste prigioniere della materia ed anelano a ritornare nel mondo di lassù. L'essere umano, composto di carne e spirito, sente come mostruosa questa mescolanza ed aspira alla liberazione della sua parte spirituale dalla prigione della carne. Attraverso la conoscenza, o gnosi, del suo vero sé divino e il rifiuto del corpo e delle sue funzioni, che lo attraggono in questo basso

mondo, il fedele manicheo intraprende la strada della salvezza che lo porterà a ricongiungersi con il mondo della Luce.

Per Mani, la nuova religione, essendo depositaria della verità universale, non doveva avere limiti alla propria diffusione. Così egli inviò missioni in vari paesi dell'Occidente e dell'Oriente fino in India ed in Asia Centrale. Già prima della morte del Fondatore, che fu crocifisso e spellato vivo per istigazione del clero persiano (i magi mazdei), il Manicheismo conobbe una rapida diffusione, tanto da diventare un pericoloso avversario del Cristianesimo soprattutto in Siria e in Persia. La sua diffusione fu facilitata dal fatto che esso poté assorbire numerose correnti eretiche, soprattutto gnostiche, che allora proliferavano ai margini del Cristianesimo ortodosso, come vedremo più avanti.

Oltre ad organizzare un clero gerarchizzato a fondamento della sua chiesa universale o "Chiesa della Luce", Mani creò anche un ordine monastico. La Regola di questa comunità è purtroppo perduta, tuttavia è possibile ricostruirne le linee essenziali.⁽¹⁹⁾ Il monachesimo manicheo riprende, esasperandoli, molti elementi di quello buddista. Così i monaci manichei erano sottoposti all'obbligo del celibato e della povertà ed erano asceti vaganti. Non potevano possedere nulla e neppure potevano costruirsi un riparo per proteggersi dalle intemperie. Il lavoro di qualsiasi tipo gli era rigorosamente vietato per cui erano costretti a vivere della carità dei fedeli. Erano strettamente vegetariani e mangiavano, come i Buddisti, una sola volta al giorno, ma gli era persino proibito prepararsi il pasto perché, secondo le loro credenze, questa operazione avrebbe potuto danneggiare le particelle di Luce presenti negli alimenti. Quindi, per non morire di fame, dovevano essere accompagnati da un fedele laico, in genere un giovane, che prendesse su di sé il demerito di un tale atto. Neppure potevano accendere il fuoco né toccare l'acqua, per cui, a differenza dei Buddisti, la sporcizia era il loro stato abituale.

Sempre per paura di danneggiare le particelle di Luce presenti nella natura, non potevano toccare le piante o i fiori e dovevano muoversi con circospezione, come i monaci jainisti, per evitare di uccidere un qualche animaletto. Sottoposti a così rigorose restrizioni, i monaci manichei potevano dedicarsi solo alla preghiera continua e alla meditazione. A parte queste pratiche, l'unica altra loro attività consisteva nel copiare e dipingere i libri sacri.

I doveri religiosi includevano, come nel Buddismo, la confessione dei peccati ed una riunione liturgica settimanale in cui i monaci ascoltavano un sermone, pregavano e cantavano insieme degli inni. Assai spesso i Manichei si sottoponevano a rigorosissimi digiuni che riducevano il loro corpo ad una magrezza estrema; ma il disprezzo per il corpo, considerato un organo inutile, era tale che essi non prendevano alcuna medicina in caso di malattia né alcuna precauzione di fronte ai pericoli. Così molti morivano uccisi dalle bestie feroci e dai briganti.

In sintesi sembra che Mani abbia modellato il suo monachesimo su esempi indiani che deve aver conosciuto di persona: l'influenza del Buddismo risulta evidente, ma non trascurabile appare quella di gruppi ascetici più radicali.

Dunque, attraverso la mediazione del Manicheismo, le esperienze del monachesimo indiano si diffusero nell'Asia occidentale fino al Mediterraneo. Questo passaggio ci permette di comprendere molti degli aspetti esotici ed estremisti del monachesimo cristiano in Siria.

Da quanto detto fin qui risulta evidente che nell'Oriente siriano il cenobitismo si affermò tardivamente e con una certa difficoltà: l'ideale monastico era quello anacoretico, Regole e superiori erano visti come impedimenti nella via della riconquista dello stato edenico. Solo verso la fine del IV sec. il modello cenobitico cominciò a guadagnare terreno e furono fondati i primi

conventi. Già nel secolo successivo le fondazioni monastiche si erano moltiplicate fino a diventare numerosissime e assai influenti.⁽²⁰⁾

Ma anche allora la vita cenobitica venne intesa dai monaci siriani in una forma ben diversa da quella di Pacomio o di Benedetto. Basti dire che in tutta la letteratura siriana delle origini non è possibile trovare nessun documento che in qualche modo si avvicini alla tipica regola monastica latina: un codice, metà spirituale e metà giuridico che regola la vita della comunità, fissa l'orario delle attività, l'ordine gerarchico, ecc. Possediamo una serie di testi, alcuni dei quali pubblicati solo recentemente, che vanno sotto il nome di Regole.⁽²¹⁾ Tra questi il più conosciuto è la cosiddetta "Regola di Rabbula" che fu un celebre monaco del IV-V sec., divenuto in seguito vescovo di Edessa. Ma si tratta sempre di ammonizioni o consigli dati ai monaci su questioni generali di comportamento.

In realtà, sembra che in Siria non sia esistito un cenobitismo integrale come quello pacomiano. L'ideale monastico continuò ad essere l'anacoresi ed il cenobio era considerato una specie di scuola preparatoria all'asceti solitaria. Infatti nei conventi siriani, i monaci migliori venivano selezionati per la vita da reclusi che era consacrata alla preghiera e a particolari esercizi ascetici. I reclusi erano considerati i veri monaci, mentre gli altri, i monaci comuni, con il loro lavoro assicuravano il buon funzionamento del convento e procuravano il necessario alla sopravvivenza dei solitari. La struttura dei conventi rispecchiava questo ideale monastico: dappertutto c'erano torri e celle speciali per i reclusi e per gli altri asceti che vivevano ai margini della comunità.

Al tempo delle grandi controversie cristologiche, nel V-VI sec. (delle quali ci occuperemo più avanti) in Siria si costituì la chiesa monofisita separata sia da Bisanzio e Roma che avevano accettato la dottrina ortodossa, sia dalla Persia che aveva adottato la tesi nestoriana.

La maggior parte dei conventi in Siria adottò la tesi monofisita e sotto la spinta missionaria della nuova chiesa, la vita monastica conobbe una nuova grande diffusione. In effetti, il VI secolo marca l'apogeo del monachesimo in Siria, sia per numero di monaci e di conventi sia per influenza sulla popolazione.

Nel secolo successivo, la Siria fu conquistata dai Musulmani, per cui il Cristianesimo cominciò a recedere di fronte all'Islam. Ma il monachesimo monofisita e quello nestoriano esercitarono sulla nuova religione una profonda influenza. In primo luogo trasmisero all'Islam, attraverso una grande opera di traduzione appoggiata dai califfi di Bagdad, i testi fondamentali della scienza e della filosofia greca che avevano conservato e copiato nei loro monasteri. Essi quindi compirono in Oriente un'opera analoga a quella dei Benedettini nell'Occidente medievale. In secondo luogo, le tecniche ascetiche dei monaci cristiani e la loro spiritualità si diffusero rapidamente nel mondo musulmano e contribuirono alla creazione di un nuovo grande movimento monastico, il Sufismo.

Ipotesi sull'origine del Monachesimo Cristiano

Gli studiosi cristiani hanno sempre sostenuto che il monachesimo abbia avuto origine da un'interpretazione radicale del messaggio evangelico, soprattutto sui punti riguardanti la povertà, la rinuncia ai beni materiali, la castità. Questa tesi, nella sostanza, può essere fatta risalire all'opera propagandistica del vescovo di Alessandria, Atanasio, il quale attribuisce ad Antonio simili motivazioni nella sua scelta della vita ascetica.

A complemento di questa interpretazione, gli scrittori cristiani aggiungono che il monachesimo si è diffuso rapidamente nel IV sec. come reazione alla caduta di tensione morale e religiosa che seguì

la pacificazione tra stato romano e Chiesa con Costantino. Quando il Cristianesimo divenne religione ufficiale dell'impero (324 d.C.) la spinta religiosa dei Cristiani, che avevano sopportato vittoriosamente le persecuzioni, necessariamente diminuì. Il monachesimo si sarebbe diffuso proprio ad opera di coloro che volevano mantenere alto il livello spirituale del popolo cristiano.

Questa interpretazione tuttavia presenta alcuni punti oscuri. Innanzitutto, al tempo di Costantino, Antonio, che è considerato l'iniziatore della vita anacoretica, aveva trascorso già 30 anni nel deserto. E non era affatto il primo ad aver intrapreso una simile vita. In secondo luogo, l'espansione del monachesimo fu talmente rapida nel IV sec. da far sospettare che esso avesse avuto una gestazione più lunga e dei modelli già sperimentati a cui rifarsi. Per ultimo, come è stato ripetutamente fatto notare, la vita ascetica non è affatto un requisito della vita cristiana: Cristo, nei Vangeli canonici, aveva invitato i discepoli ad abbandonare i beni materiali, ma non aveva mai chiesto a nessuno di separarsi dal consorzio civile. Egli stesso era vissuto in mezzo alla gente e il suo ritiro nel deserto di Giuda era stato piuttosto breve.

Su queste basi, la tesi dell'origine strettamente cristiana del monachesimo cominciò ad essere seriamente attaccata già nel secolo scorso. Alcuni studiosi supposero che i primi monaci avessero appreso il loro sistema di vita dai sacerdoti egiziani⁽²²⁾, altri pensarono ad un'influenza delle religioni misteriche e del Neo-pitagorismo, altri ancora a influenze manichee e buddiste. Come abbiamo visto, nel III sec. il Manicheismo si era già diffuso in Egitto e in Siria: esso portava con sé insegnamenti ascetici radicali, in parte mutuati da esperienze indiane che Mani deve aver conosciuto di persona.⁽²³⁾

Tuttavia, dopo le scoperte dei manoscritti del Mar Morto e del monastero di Qumran, una parte della critica moderna, senza negare totalmente queste influenze, tende a cercare l'origine del monachesimo cristiano nelle comunità ascetiche degli Esseni e dei Terapeuti.⁽²⁴⁾ Abbiamo già visto, parlando degli Esseni, gli stretti punti di contatto che essi avevano con la Comunità di Gerusalemme e la Chiesa primitiva; ora analizzeremo le somiglianze che la loro vita ascetica aveva con il più antico monachesimo cristiano, egiziano e siriano. Innanzi tutto colpisce la coincidenza nella distribuzione dei primi centri monastici cristiani e quelli esseno-terapeuti.

Come abbiamo visto, varie fonti ci informano che il monachesimo esisteva in Egitto sia in forma anacoretica che cenobitica prima di Antonio e Pacomio. Abbiamo notizia di cenobi nel Delta, e al tempo di Pacomio, nella stessa zona di Chenoboskion, dove sono stati trovati i famosi manoscritti gnostici, le cui teorie possono essere messe in relazione, per molti versi, con quelle degli Esseni. Le zone monastiche della Nitria si trovano proprio nel luogo in cui viveva la principale comunità dei Terapeuti. L'organizzazione semi-cenobitica della Nitria, con riunioni settimanali per celebrare il pasto sacro e svolgere sessioni di insegnamento, è talmente simile a quella dei Terapeuti che è assai difficile non pensare ad un'influenza diretta. In Palestina, il monachesimo fiorì soprattutto nel cosiddetto "deserto monastico", cioè nel deserto di Giuda dove si trova Qumran.

Infine, i "Figli dell'Alleanza" che sono all'origine del Cristianesimo ascetico in Siria, conservano lo stesso nome degli Esseni che chiamavano se stessi la Comunità della "Nuova Alleanza". L'estremismo ascetico della Chiesa siriana, la sua insistenza sulla verginità, il celibato, la povertà sono in diretta relazione con la Comunità di Gerusalemme e con gli Esseni che, come sappiamo, erano localizzati anche nei "Campi di Damasco", cioè in Siria.

Un altro punto, più originale, di contatto è questo: le fonti ci parlano di asceti, come i maestri di Antonio e Pacomio, che vivevano ai margini dei villaggi e conducevano una vita solitaria secondo un costume assai più antico. Ora noi sappiamo che i Terapeuti e gli Esseni erano sparsi dappertutto in Giudea e nella diaspora, e vivevano ai margini delle città e dei villaggi. È possibile che le

tecniche ascetiche che ritroviamo nella Comunità di Qumran e in quella del Lago Mareotide – continenza sessuale, veglie, digiuni, preghiere e meditazione delle Scritture– fossero praticate anche dai gruppi esseno-terapeuti che vivevano non lontano dalle città e dai villaggi. Queste pratiche sono le stesse che vennero insegnate ad Antonio e Pacomio dai loro maestri e che saranno poi trasmesse a tutti i monaci, anacoreti e cenobiti.

Per quanto riguarda i cenobiti c'è anche da dire che già Gerolamo⁽²⁵⁾ aveva notato la stretta somiglianza del loro regime di vita con quello degli Esseni. Egli parla, per esempio, di organizzazione, nei cenobi egiziani, per decine e centinaia proprio come avveniva a Qumran.

I paralleli tra la Regola di Qumran e quella di Pacomio sono poi sorprendenti specie nel campo del diritto penale e in quello dell'ammissione dei postulanti.⁽²⁶⁾ Inoltre, in entrambi i casi, il lavoro manuale era parte integrante della vita in comune, e non era lasciato all'arbitrio dei singoli ma organizzato e diretto da un soprintendente. Altre coincidenze si trovano nell'abito monastico, nel regime alimentare, nella preghiera prima dei pasti e soprattutto nella struttura generale del monastero. In effetti il monastero di Qumran, sembra essere il prototipo di tutti i monasteri cristiani successivi, a cominciare da quello di Pacomio.

In sintesi, ci sembra di poter affermare che la vita monastica degli Esseni-Terapeuti nei suoi vari aspetti conosciuti –Qumran, Campi di Damasco, comunità del Lago Mareotide, gruppi o asceti isolati ai margini delle città e dei villaggi– rappresentano il modello a cui si sono ispirate le varie forme del monachesimo cristiano.

Le controversie dottrinali

Le controversie sulla natura di Gesù Cristo e sul significato della sua missione sulla terra, iniziarono assai presto nella comunità cristiana. Già nei tempi più antichi, quelli apostolici, appare una forte polemica tra due protagonisti della storia dell'evangelizzazione: Paolo e Giacomo, il fratello di Gesù e capo della Comunità di Gerusalemme. Mentre Paolo, che era cittadino romano, proclama la necessità di recidere ogni legame con la religione giudaica e di predicare il Vangelo ai gentili, Giacomo e la primitiva comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme rimangono ancorati a vari temi ebraici sia nel culto sia nella dottrina e pretendono di imporli ai gentili convertiti.

La cristologia paolina è ben nota ed ha costituito il punto di partenza dell'ortodossia successiva. Per Paolo, il Cristo è un essere celeste, Figlio di Dio, fatto uomo nella persona di Gesù ed ha caricato su di sé, come vittima innocente, i peccati della razza umana. Il suo sacrificio, manifestazione della giustizia e dell'amore divino, ha riconciliato l'umanità e l'Universo con Dio; dopo la resurrezione, con cui ha trionfato sulla morte, Gesù ha ricevuto presso Dio un posto ancora più elevato che prima dell'incarnazione.

Le dottrine dei Giudeo-Cristiani, facenti capo a Giacomo, sono assai meno conosciute ed hanno dato origine ad accese discussioni fra gli studiosi.⁽²⁷⁾ Sembra, tuttavia, che la divinità di Gesù, così come la intese la cristianità dei secoli successivi, fosse estranea allo spirito della Comunità di Gerusalemme. In ogni modo, assai presto abbiamo notizia di un gruppo giudeo-cristiano, i Nazarei⁽²⁸⁾ o Ebioniti (i "poveri"), che verosimilmente derivano dalla primitiva Comunità di Gerusalemme i quali nutrono il più grande disprezzo per le idee di Paolo.

Gli Ebioniti, dei quali possiamo seguire le tracce in Siria fino al V sec., vedevano in Gesù solo il messia, nel senso di un profeta della tradizione ebraica, e negavano decisamente la sua divinità. I due primi capitoli del Vangelo di Matteo –in cui si traccia la genealogia di Gesù a partire da David

(genealogia che non coincide con quella di Luca) e si narra il suo concepimento dalla Vergine Maria ad opera dello Spirito Santo– non esistevano nella versione ebraica posseduta dagli Ebioniti.⁽²⁹⁾

Dunque, ai primi Cristiani di derivazione ebraica, che pensavano la divinità come unica e trascendente ed il messia come un profeta, umano e temporale, risultava assai difficile accettare la divinità di Gesù. Al contrario, l'idea che un essere divino scendesse sulla terra per liberare l'umanità dal vizio e dall'errore non era affatto estranea ai Greci e ai Romani, abituati dalle filosofie ellenistiche, specialmente il neo-pitagorismo, ad immaginare una lunga successione di divinità o *Eoni* emanati gerarchicamente dalla divinità suprema. D'altra parte era assai diffusa nel mondo greco –specie negli ambienti filosofici– la dottrina dell'intrinseca malvagità della materia per cui risultava sconveniente, o addirittura blasfemo, pensare che una divinità, anzi il dio supremo o suo figlio, la *Parola o Logos* divino, uscisse dopo nove mesi di gestazione da un grembo femminile. Quindi ai Greci che non erano stati testimoni della vicenda terrena di Gesù, risultava difficile, per la loro formazione culturale, ammettere l'umanità di lui.

Queste considerazioni preliminari ci portano ad un problema più generale, quello della formazione della dottrina cristologica ortodossa. Si tratta di un problema difficile e complicato, dove però è possibile stabilire alcuni punti fermi. Prima di tutto il Cristianesimo primitivo era, dal punto di vista dottrinale e liturgico, un fenomeno assai più complesso e differenziato di quanto l'ortodossia successiva ha voluto far credere. In secondo luogo, la formazione dei dogmi ortodossi avvenne per gradi, tra grandi contrasti, ripensamenti e rotture sui quali influirono pesantemente sia il potere politico che le differenze culturali e nazionali.

Riguardo al primo punto, c'è da dire che il panorama storico è radicalmente cambiato da quando è venuta alla luce, nel 1945, un'intera biblioteca gnostica. La sensazionale scoperta, quasi contemporanea a quella dei Manoscritti del Mar Morto, avvenne casualmente vicino al villaggio di Nag-Hammadi, l'antico Chenoboskion, nell'Alto Egitto.

In una grossa giara sepolta sotto terra, un contadino scoprì tredici libri di papiro rilegati in cuoio. Dopo varie vicissitudini, la maggioranza dei codici passarono nel Museo Copto del Cairo e furono pubblicati integralmente soltanto nel 1972. Essi comprendevano ben 52 trattati, scritti in copto, databili nei primi secoli dell'era cristiana, alcuni addirittura non posteriori al 120-150 d.C. Tutti appartengono a quella corrente di pensiero che viene denominata Gnosticismo.⁽³⁰⁾

Gli Gnostici, prima delle scoperte di Nag Hammadi, erano conosciuti solo attraverso scritti sparsi che erano scampati alla distruzione ad opera della Chiesa o attraverso ciò che di essi dicevano gli scrittori cristiani ortodossi. Infatti, dato che lo Gnosticismo aveva rappresentato per la Chiesa una grave minaccia, numerosi scrittori cristiani si erano dedicati a confutarne le teorie e a bollarle come eretiche. Fu quasi certamente l'ostilità della Chiesa, che dopo Costantino poteva contare sull'appoggio del braccio secolare per perseguire gli eretici, a spingere un gruppo di Gnostici dell'Alto Egitto a sotterrare la loro biblioteca. Probabilmente si trattava di monaci del vicino convento pacomiano di Chenoboskion.⁽³¹⁾

Ma gli Gnostici, come risulta dai loro scritti originali, non si consideravano affatto eretici, anzi spesso sostenevano che le loro dottrine provenivano dall'insegnamento segreto di Gesù che era stato celato ai “molti”, cioè a quelli che nel II sec. iniziarono ad essere chiamati “chiesa cattolica”.

I testi gnostici presentano un ampio spettro di dottrine (fra di essi ci sono anche scritti ermetici) e sono espressione di autori e scuole diverse, ma una buona parte di essi usa una terminologia cristiana imparentata ad un'eredità ebraica. La figura di Gesù Cristo che emerge dai testi gnostici è

assai diversa da quella presentata dall'ortodossia cattolica. Lo stesso vale per la storia biblica, specialmente quella narrata nel *Genesi*.

Gli Gnostici professano un radicale dualismo tra spirito e corpo, tra mondo terreno e mondo celeste. Per essi il mondo di quaggiù è essenzialmente perverso: è dominato dalla fatalità ed è stato creato da un Dio malvagio e geloso che viene identificato con Yahveh, il dio dell'Antico Testamento. Nella sua ignoranza, questo dio crede di essere l'unico dio, non sapendo che esiste una divinità universale, ineffabile e trascendente di cui egli stesso è un'emanazione.⁽³²⁾

Ma pur perverso, il mondo di quaggiù contiene una scintilla divina racchiusa nella materia come in una tomba. L'essere umano, che oscuramente sente in sé questo elemento divino, prova una struggente nostalgia di ritornare nel mondo da cui è precipitato, il mondo della luce e della pienezza. Qui sulla terra egli è come un esiliato o uno straniero lontano dalla sua patria.⁽³³⁾ Il ritorno al mondo di lassù è l'unica meta per lo gnostico e la via della sua salvezza è il riconoscimento pieno di appartenere ad una specie divina. Riconoscere la divinità dentro di sé è appunto la *gnosi* (in greco: "conoscenza").

La via della salvezza è ostacolata dalla materia e dal suo stupido creatore Yahveh. È questi, e non un presunto peccato originale, il responsabile delle sofferenze dell'umanità. Gli Gnostici ribaltano il significato della storia dell'Eden e la raccontano dal punto di vista del Serpente, inteso proprio come simbolo della conoscenza divina. L'Eden non è per gli Gnostici un paradiso terrestre, ma il regno del Creatore malvagio: i suoi alberi stillano linfe avvelenate. Tuttavia in due di essi, le potenze della Luce sono riuscite a nascondere la Conoscenza e la Vita. Il Serpente, che è in realtà il Salvatore inviato dal mondo di lassù, consiglia Eva di mangiare il frutto dell'albero della Conoscenza perché in questo modo la razza umana otterrà la rivelazione dei misteri della salvezza. È per gelosia, per timore che gli esseri umani diventino come dèi mangiando anche i frutti dell'albero della Vita, che Yahveh caccia Adamo ed Eva dall'Eden.

Sarà sempre l'invidioso e stupido Yahveh a tormentare l'umanità con diluvi e altri sconvolgimenti. Ma la storia della Salvezza procede nonostante questo e il suo atto finale sarà la venuta di un Messaggero Celeste che porterà la Luce nel mondo di quaggiù e fino agli Inferi e ridesterà gli Eletti. Nella forma primitiva del mito, la potenza della Luce è identificata con una divinità femminile, la Madre Celeste. È evidente qui il ricordo dell'antichissimo mito sumero della discesa di Ishtar (Astarte) agli Inferi. Nelle forme più recenti, il Salvatore viene identificato con Cristo.

Annunciato da segni celesti, come la Stella dei Magi, il Cristo discende attraverso le sfere dei cieli rivestito di tutta la sua gloria. Egli appare a volte gigantesco, a volte con tre facce, di fanciullo, di adulto e di vecchio.⁽³⁴⁾ Ma anche quando identificano il Salvatore celeste con Cristo, molti Gnostici rifuggono da ogni particolare che suggerisca un'incarnazione; per questo essi considerano di scarso valore i Vangeli canonici. In genere nei Vangeli gnostici, la Passione viene cancellata e sostituita dalla descrizione di una risalita del Redentore attraverso i cieli visibili e dall'attraversamento trionfale della barriera che li separa dal Mondo della Luce. Questo attraversamento, che mette in contatto i due mondi, avviene nel punto in cui si incontrano, formando una gigantesca X, i due cerchi dell'equatore celeste e dell'eclittica. È questa la Croce Celeste e il passaggio del Cristo trionfante attraverso di essa è la sua crocifissione.

In generale, i Vangeli gnostici identificano il Cristo con la parte divina che è nell'essere umano: il Cristo è il Sé segreto o la guida interna che apre la porta della comprensione spirituale, o gnosi. È incarnato nel senso che rappresenta la scintilla divina prigioniera nella tomba del corpo. Non si tratta di un essere storico apparso una volta sola nella storia. Egli non è lontano nel tempo e nello spazio, ma vicino, interno al credente. Anche la sua resurrezione è intesa dagli Gnostici come un

evento spirituale e non come un fatto storico. Resurrezione significa per il credente diventare spiritualmente vivo, raggiungere l'illuminazione interna, farsi uguale a Cristo.⁽³⁵⁾ Il *Vangelo di Filippo* mette in ridicolo i Cristiani ignoranti che prendono la resurrezione alla lettera. Nell'illusione del mondo, per gli Gnostici, si è già morti in senso spirituale e la resurrezione deve avvenire in questo corpo, non dopo la morte fisica.⁽³⁶⁾ L'incontro con il Cristo risorto, di cui parlano i Vangeli gnostici, significa un incontro sul piano spirituale che può avvenire in sogno, in estasi, in visioni. Per gli Gnostici, coloro che annunciarono che il loro maestro era tornato fisicamente in vita, scambiarono una verità spirituale per un avvenimento reale.

Riguardo alla figura di Gesù di Nazareth, alcuni Gnostici più vicini ai Cristiani ortodossi⁽³⁷⁾ lo considerano come un semplice mortale, figlio legittimo di Giuseppe e Maria. Essendo però il più saggio e il più buono tra gli uomini, fu scelto come strumento per ristabilire sulla terra l'adorazione della vera e suprema divinità. Quando Gesù fu battezzato da Giovanni nel Giordano, il Cristo o Logos divino, scese su di lui in forma di colomba per albergare in lui e dirigere le sue azioni durante il periodo stabilito per la sua missione. Quando Gesù fu dato in mano agli Ebrei, il Cristo, essere immortale e impassibile, abbandonò il corpo di Gesù che come uomo morì sulla croce.

Altre teorie gnostiche considerano il corpo di Gesù che predicò in Palestina come una semplice apparenza creata dal Logos divino per la sua permanenza sulla terra (*docetismo*). Queste ultime teorie sembrano in realtà dei tentativi di mediazione tra la concezione di Cristo come essere puramente spirituale e quella del Gesù storico della tradizione ortodossa.

In ogni modo, gli insegnamenti di Gesù detto il *Vivente*, narrati nei testi gnostici sono ben diversi da quelli presentati dai Vangeli canonici. Per dare un'idea delle differenze, basti dire che gli *Atti di Giovanni* narrano che sul Monte degli Ulivi Gesù insegnò ai discepoli una danza sacra!

In sintesi, Gesù il *Vivente* o Cristo degli Gnostici non è un essere storico, apparso un'unica volta sulla terra, ma una guida spirituale che gli esseri umani di ogni tempo possono incontrare: egli non parla di peccato e di redenzione, ma di illusione del mondo e di illuminazione; non invita al martirio⁽³⁸⁾ ma alla conoscenza di sé e dei misteri dello spirito che possono rendere l'uomo simile a un dio.

Come abbiamo già detto, gli Gnostici non si consideravano affatto eretici: spesso erano a contatto diretto con i Cristiani ortodossi e le loro teorie erano molto conosciute. Non stupisce poi che esse fossero particolarmente attrattive per gli ambienti monastici che trovavano la loro ragione di essere nel rifiuto del mondo e nella ricerca dell'illuminazione spirituale.

Da quanto detto risulta che le dottrine sulla natura di Cristo erano assai varie e coesistevano, anche se con forti tensioni, l'una accanto all'altra, nel Cristianesimo primitivo. Le cose cambiarono radicalmente nel IV secolo, quando la Chiesa, con Costantino, raggiunse il potere politico e cominciò a perseguire sistematicamente gli "eretici".

Ma proprio a quel punto scoppiarono, nel seno stesso della chiesa, le grandi controversie dottrinali che ne determinarono la frattura. Infatti, una volta ammesso che Gesù Cristo era contemporaneamente un essere divino ed un essere umano e storico, nato da una donna, la Chiesa si trovò nella necessità di spiegare come questo fatto straordinario potesse essere avvenuto. Inoltre dato che –come recita l'inizio del Vangelo di S. Giovanni– il Cristo o *Logos* divino era contemporaneamente Dio e distinto da Dio, si trattava di chiarire in qualche modo questa relazione. Le cose si complicavano se si prendeva in considerazione anche lo Spirito Santo. Alcuni vedevano in queste entità tre distinti dèi, secondo la mentalità pagana; altri, all'opposto, tendevano a confonderle in una sola.

Per definire questi punti controversi, iniziarono le speculazioni teologiche sulla trinità e sulla natura del Cristo, che vennero portate avanti secondo gli schemi della tradizione filosofica greca, soprattutto aristotelica.

La prima grande controversia scoppiò ad Alessandria, dove un prete di nome Ario, seguendo le linee della speculazione teologica già iniziata da Origene, sostenne che il Cristo o *Logos*, essendo figlio di Dio, doveva necessariamente essere stato generato dal Padre. Quindi doveva essere esistito un tempo in cui il *Logos* non era. Il Figlio, pertanto, pur essendo un'entità divina, era necessariamente subordinato al Padre: era un prodotto del Padre, una creatura.

Invitato dal suo vescovo a ritrattare una simile tesi, Ario rifiutò di piegarsi. Lo scisma ariano si diffuse rapidamente nel mondo cristiano provocando lotte furibonde. Vedendo la pace dell'impero minacciata, Costantino chiamò i vescovi ad un grande concilio per definire la posizione ortodossa. Il concilio di Nicea (325), fra grandi contrasti, condannò Ario e propose un credo unico per tutta la Cristianità. Nel simbolo di fede venne affermato che il *Logos* era sì generato dal Padre ma era "consustanziale" (*omoousios*) con questi, cioè della stessa sostanza o natura.⁽³⁹⁾

La risoluzione di Nicea era troppo ambigua e mal formulata. Si fece osservare che il termine "consustanziale", mutuato dal concetto aristotelico di sostanza, era troppo materiale. Esso si usava per parlare di due oggetti fatti della stessa materia, come due monete, per esempio, e non risolveva il problema, visto che in ogni modo si ammetteva che il Figlio era stato generato. Ma a parte queste incongruenze, il Concilio di Nicea rappresentò un fatto di importanza fondamentale nella storia della Chiesa: esso inaugurò il metodo, che in seguito risulterà fatale, di definire i dogmi religiosi con l'appoggio del potere politico.

Gli svantaggi di questo metodo apparvero chiari appena tre anni dopo il concilio, quando Costantino cambiò opinione: Ario fu riabilitato mentre i sostenitori del Credo di Nicea caddero in disgrazia. Lo stesso avvenne sotto il suo successore Costanzo che era un ariano convinto.

Dopo un periodo di grande confusione in cui le formule teologiche si moltiplicarono, il concilio di Costantinopoli del 381 proclamò dottrina ortodossa per tutto l'impero una versione un po' modificata dell'arianismo. Ma i contrasti non diminuirono, anzi presero forza altre dottrine opposte all'arianismo che tendevano a confondere il Padre con il Figlio.

Si cercò di arrivare ad una soluzione del problema con una nuova formula di fede, alla stesura della quale contribuirono S. Basilio e gli altri padri cappadoci. Secondo questo simbolo, la trinità era composta di tre persone distinte (*ipostasi*), aventi però la stessa natura o sostanza. Anche questa formulazione era estremamente ambigua e ripetitiva dato che, come si fece notare, la parola *ipostasi* (tradotta in latino con "persona") era in greco sinonimo di sostanza (*ousia*).

Si era appena sedata la controversia sulla trinità che scoppiò con violenza ancora maggiore il conflitto cristologico, cioè il conflitto sulla relazione tra la natura umana e quella divina in Cristo. Le cose andarono così: Nestorio, un monaco divenuto vescovo di Costantinopoli, durante una predica asserì che Maria non poteva essere definita correttamente Madre di Dio, secondo un uso che si stava diffondendo, ma solo madre di Cristo. Con questo Nestorio intendeva dire due cose: innanzi tutto che il Verbo divino, in quanto dio immortale ed impassibile, non poteva essere la stessa persona che aveva sofferto ed era morta sulla croce; in secondo luogo, che Cristo, essendo veramente uomo, aveva sofferto ed era morto. Nestorio sostenne, perciò, che le due nature di Cristo – l'umana e la divina – erano rimaste separate e distinte pur nell'unione stabilitasi nell'incarnazione. Quindi Cristo, per Nestorio, doveva essere inteso come formato da due nature (*diofisismo*).

Il vescovo di Alessandria, Cirillo, denunciò Nestorio come eretico. Il concilio di Efeso (431) cercò di dirimere la controversia. Il concilio si svolse in un clima di violenza e di intimidazione, specie da parte dei monaci egiziani che erano venuti in massa a sostenere il loro vescovo. Nestorio fu condannato ma non si sottomise e la sua tesi fu sostenuta da numerosi vescovi orientali.

Ma ben presto, dall'altro estremo del labirinto teologico, sorse un'altra tesi radicale, quella di Eutiche, monaco di Costantinopoli. Questi sostenne la formula: "Io professo che il Nostro Signore prima dell'unione consisteva di due nature, ma professo una sola natura dopo l'unione". Per Eutiche, la natura divina di Cristo aveva assorbito nell'incarnazione quella umana. In Cristo sussisteva pertanto una sola natura (*monofisismo*). Eutiche aveva dietro di sé molti seguaci, sia a Costantinopoli che in Egitto.

In questa situazione, sempre più confusa, si arrivò al Concilio di Calcedonia (451) nel quale sia Eutiche che Nestorio furono condannati; prevalse infatti la tesi del vescovo di Roma, Leone I, il quale sosteneva che in Cristo sussistono due nature che concorrono entrambe a formare una sola persona.⁽⁴⁰⁾ Mentre questa definizione fu accettata dall'Occidente latino e greco, essa fu respinta, tra episodi di tremenda violenza, da gran parte dell'Egitto, Siria, Armenia, Mesopotamia, Etiopia, che adottarono la tesi monofisita e costituirono chiese nazionali separate da Roma e Costantinopoli. I vescovi persiani invece adottarono in grande maggioranza la tesi nestoriana su cui costruirono, anch'essi, una Chiesa nazionale.

C'è da dire a questo punto, che il fattore politico pesò moltissimo su queste scissioni, apparentemente basate solo su controversie dottrinali. L'Egitto e l'Oriente infatti sopportavano assai male la dominazione bizantina per cui sulle dispute cristologiche si scatenarono passioni nazionalistiche ed indipendentiste. Ancora più evidente appare il fattore politico nella separazione della chiesa nestoriana che si trovava radicata in Persia, cioè nel territorio del nemico mortale di Bisanzio. È chiaro che una stretta unione con i Greci la esponeva a sospetti di tradimento da parte del potere politico persiano.

L'ultima grande scissione avvenne vari secoli dopo tra la Chiesa romana e quella bizantina sempre su un problema trinitario. La controversia scoppiò sulla questione se lo Spirito Santo procedesse solo dal Padre o anche da Figlio (controversia del *Filioque*). I Bizantini sostenevano la prima tesi, i Romani la seconda. L'uso di una sola parola (*filioque*) li divideva, ma sul conflitto si coagularono differenze secolari nell'organizzazione ecclesiastica (come il matrimonio dei preti bizantini), nella liturgia e più in generale nell'atteggiamento religioso. Ad esse si sommò la rivalità politica. La rottura fra le due chiese fu formalizzata nel 1054 quando i legati del papa romano depositarono in Santa Sofia di Costantinopoli la scomunica contro il patriarca bizantino.

I Basiliani

La figura di S. Basilio di Cesarea è una delle più importanti e complesse nella storia della Chiesa. Come uomo di cultura, formatosi nella tradizione filosofica greca, egli fu uno dei pensatori preminenti del suo secolo ed uno dei fondatori della teologia cristiana; come titolare di un'importante sede vescovile, fu direttamente impegnato nell'opera di organizzazione della Chiesa in Asia Minore.

Tuttavia Basilio è ricordato soprattutto come il riformatore del monachesimo greco ed in questa veste la Chiesa Ortodossa lo venera come il suo più grande santo. Il monachesimo di osservanza basiliana è infatti quello che ha avuto maggiore diffusione nell'impero bizantino e nelle regioni

dell'Oriente europeo, i Balcani e la Russia, sottoposti all'influenza di questo. Soprattutto nei paesi slavi essa ha svolto un'importantissima funzione civilizzatrice, in qualche modo analoga a quella del monachesimo benedettino in Occidente.

Basilio nacque a Cesarea di Cappadocia, regione centrale dell'Asia Minore, intorno al 330. La sua era una famiglia aristocratica e ricca ma profondamente cristiana, numerosi membri della quale erano dediti alla vita ascetica. Ricevette un'educazione molto raffinata studiando retorica e filosofia prima a Costantinopoli e poi ad Atene. Ma già durante il periodo di studi si sentì profondamente attratto dalla vita ascetica.

Al suo tempo il mondo spirituale era in grande fermento. La Chiesa aveva raggiunto con Costantino lo *status* di religione ufficiale dell'impero, ma la sua pace interna era continuamente scossa: da un lato sorgevano le prime grandi eresie sui temi dottrinali, come quella di Ario, dall'altro, sotto l'influenza dei modelli siriani, apparivano ad ondate successive movimenti ascetici intransigenti e rigoristi che si contrapponevano duramente alle inclinazioni mondane e politiche della gerarchia ecclesiastica.

Questi movimenti riscuotevano grandi consensi a livello dei ceti popolari per i quali la pace di Costantino non aveva significato alcun cambio di posizione sociale. Così la setta dei Messaliani (parola siriana che significa "coloro che pregano") negava l'autorità della rivelazione gestita dalla Chiesa. Essa dava valore solo ai fenomeni religiosi sperimentali e interiori: visioni, rivelazioni, sogni, profezie. I Messaliani vivevano in un clima di grande tensione spirituale e di attesa apocalittica; la loro attività principale era la preghiera continua che, secondo la loro visione, era l'unico mezzo per cacciare il demonio che si impossessava dell'anima anche dopo il battesimo, e consentiva allo Spirito Santo di entrare in essa. Non è difficile riconoscere nel rigorismo e nell'ascetismo dei Messaliani influenze siriane e manichee.

Ma la grande figura di asceta di questo periodo è Eustazio di Sebaste, che ebbe una grande influenza sul giovane Basilio e sulla famiglia di lui. Personaggio misterioso, austero, dotato di un carattere energico, Eustazio aveva raggiunto la dignità di vescovo ma, attratto dall'ideale monastico, aveva viaggiato a lungo in Egitto, Siria e Mesopotamia dove aveva conosciuto le organizzazioni monastiche di quelle regioni. Tornato in Asia Minore si era dato a diffondere le idee ascetiche e aveva fondato numerosi conventi. Predicava la continenza sessuale (*encratismo*) e la povertà assoluta per tutti i Cristiani. Mostrava irrisone per i fedeli sposati e minacciava l'ordine pubblico con il totale disprezzo per gli obblighi sociali: invitava a non pagare le imposte, ad evadere il servizio militare, esortava gli schiavi a liberarsi del loro giogo. In sintesi, predicava un Cristianesimo radicale sia in termini individuali che sociali, cercando di estendere a tutta la Chiesa il rigorismo dei monaci orientali. I suoi discepoli vestivano un abito poverissimo, praticavano la continenza, la povertà e il ritiro dal mondo, dedicandosi alla preghiera continua e agli esercizi ascetici.

Così vivevano, sotto la guida diretta di Eustazio, in una proprietà di famiglia in Cappadocia, la madre e vari fratelli di Basilio. Erano tutti tanto entusiasti di quel mistico ritiro che Basilio abbandonò Atene nel 357 per partecipare a quel tipo di vita. Ma giunto in Cappadocia, Basilio non incontrò Eustazio che aveva intrapreso un lungo viaggio di studio nei monasteri dell'Oriente. Il giovane partì alla ricerca del maestro: non lo trovò, ma il suo viaggio gli permise di avere un'informazione diretta sulle organizzazioni monastiche d'Egitto, Siria e Mesopotamia.

Ritornato in patria, Basilio iniziò la vita ascetica nella sua proprietà di famiglia in Cappadocia, insieme al fratello Gregorio e ad alcuni discepoli. Non si trattava di un cenobio vero e proprio e neppure Basilio rinunciò ai suoi beni. Il gruppo viveva appartato e le sue occupazioni quotidiane

consistevano nel cantare in comune i Salmi, nel lavoro manuale accompagnato dalla preghiera silenziosa, nella lettura e meditazione delle Scritture, nella preghiera personale. Questi furono i primi semplici passi nella carriera monastica di colui che avrebbe incanalato e ordinato le impetuose correnti ascetiche dell'Asia Minore.

Ma in Basilio l'interesse per la vita monastica andava insieme a quello per la vita della Chiesa. Abbandonò così il suo ritiro, prese gli ordini sacerdotali e andò a vivere accanto al vescovo di Cesarea. Il suo incarico ecclesiastico lo mise in contatto diretto con il problema del movimento ascetico del suo paese. Tra la Chiesa ufficiale e i gruppi ascetici e rigoristici come i Messaliani e i seguaci di Eustasio, era spesso guerra aperta. Fu così che in Basilio sorse la necessità di regolamentare la vita monastica e di porla in armonia con la vita ecclesiale. Ma ancora più in generale egli si sforzò di ridefinire il significato, i fini e i mezzi della vita cristiana.

Il primo risultato delle sue meditazioni su questo problema furono le *Regole Morali*⁽⁴¹⁾ in cui cercò di tracciare il cammino migliore per una vita cristiana. I destinatari di quest'opera non erano solo i monaci, ma tutti i fedeli. La tesi di Basilio era che la forma migliore consistesse in una vita comunitaria stabile, combinata con l'esercizio delle opere di carità, in seno alla chiesa locale. Quindi Basilio cercò di definire le basi dell'organizzazione monastica in Asia Minore nella sua opera fondamentale, l'*Asceticon*. È questa la Regola (anche se il termine è improprio, come vedremo più avanti) del monachesimo basiliano.

Nel 370 Basilio fu eletto vescovo di Cesarea e in questa funzione svolse un ruolo di primo piano nella storia delle grandi controversie dottrinali che tormentavano la Chiesa del suo secolo. Su una di queste controversie si produsse la rottura tra lui e il suo antico maestro Eustazio. Morì nel 378 a meno di cinquant'anni.

L'Asceticon

L'*Asceticon* non può essere definito una regola monastica in senso stretto, cioè un corpo di leggi che organizza e definisce la vita esteriore di una comunità monastica; si tratta piuttosto di una compilazione di direttive, più o meno occasionali, che si sforzano di mettere ordine nella confusa situazione dell'ascetismo greco del tempo. Il carattere di tali direttive è eminentemente teologico e non giuridico; l'*Asceticon* è insomma un documento spirituale più che organizzativo.

L'opera, che fu pubblicata dallo stesso Basilio in varie redazioni, viene normalmente divisa in due parti, le "Regole Lunghe" e le "Regole Brevi".⁽⁴²⁾ La prima è un'esposizione dei principi dell'asceti cristiana, la seconda è una collezione di 313 risposte, spiegazioni o soluzioni di passaggi difficili delle Scritture.

Pur non essendo un trattato sistematico di norme monastiche, dall'*Asceticon* è possibile ricostruire l'organizzazione e lo spirito dei primi cenobi basiliani. Basilio, come prima di lui Pacomio, prende a modello della vita cenobitica la Comunità di Gerusalemme quale è descritta negli *Atti degli Apostoli*. Di essa, egli mette particolarmente in risalto la fratellanza, a cui attribuisce una funzione fondamentale nei rapporti tra monaci. Per questo i cenobi sono da lui chiamati "confraternite". Basilio non condivide la concezione assoluta e centralizzata di Pacomio. Per lui il cenobio è sì il fine a cui deve tendere la vita di tutti, ma ciascun membro di esso possiede un *carisma* cioè un insieme di doti, di caratteristiche personali che derivano da Dio e che non possono essere coartate o annullate da una disciplina impersonale.

Anche Basilio pone a capo del cenobio un superiore (*egumeno*); ma questi non è considerato il rappresentante di Dio e neppure possiede un *carisma* qualitativamente superiore a quello degli altri monaci. Possiede un *carisma* ordinario ed è suo compito orientare la comunità con un atteggiamento misericordioso e più con l'esempio che con la parola.

A parte questi principi generali, i concetti di autorità e di obbedienza negli scritti di Basilio non sono mai chiari e, nei cenobi della sua osservanza, essi si andarono gradualmente assestando dopo una lunga fase evolutiva. Comunque è indubbio che il concetto di obbedienza in Basilio presuppone l'osservanza dei Comandamenti ma non la totale subordinazione ad altri membri di carica superiore, come nel cenobitismo pacomiano e più tardi in quello benedettino.

Sempre per quanto riguarda il superiore, Basilio afferma che egli non deve investirsi da solo della carica, come spesso succedeva ai suoi tempi, ma deve essere eletto dai superiori di altre confraternite dopo avere dato buona prova di sé. Il superiore aveva un vice (il secondo) che lo sostituiva quando si assentava dalla comunità. C'era poi un economo che si occupava dei beni materiali e degli ispettori che vigilavano sui laboratori. Esistevano anche un consiglio composto da tutti i membri del cenobio, che si riuniva per discutere i problemi più importanti, ed un consiglio composto di "anziani", cioè di fratelli che si distinguevano per età e saggezza. Questo secondo consiglio aveva il compito di ammonire il superiore quando questi non agiva correttamente.

I cenobi basiliani, a differenza di quelli pacomiani che costituivano organizzazioni autonome, erano inseriti nella vita delle chiese locali. Praticavano opere di carità ed avevano compiti di istruzione nei confronti delle comunità cristiane. Anche la loro liturgia cercava di armonizzarsi con quella delle chiese. Questa loro caratteristica derivava dalla necessità, molto sentita da Basilio, di trovare una conciliazione tra la vita ascetica e quella dei cristiani comuni. Tuttavia le confraternite non avevano vincoli giuridici tra di loro, per cui non si può parlare di una "congregazione" basiliana del tipo di quella di Pacomio.

Basilio consiglia semplicemente ai superiori di riunirsi ogni tanto per scambiarsi esperienze e auspica che i cenobi più ricchi aiutino quelli poveri. Basilio auspica che le confraternite siano di media grandezza. Sembra, ma non è certo, che in genere esse contassero sui 30-40 monaci. Venivano fondate di preferenza in luoghi isolati ma ne esistevano anche dentro le città e i villaggi.

L'ingresso alla confraternita era permesso solo dopo aver compiuto i 18 anni. Gli schiavi dovevano dimostrare di avere il consenso del loro padrone e gli sposati quello delle mogli. L'aspirante doveva affrontare un periodo di prova di durata indeterminata. Non sappiamo neppure se i novizi dovevano sottostare ad una particolare disciplina. Risulta solo che gli era imposto il silenzio e l'obbligo di imparare a memoria alcuni passi delle Scritture. Era pratica comune che alla confraternita fossero affidati fanciulli da educare che potevano, se volevano, dedicarsi alla vita monastica.

Non esisteva l'obbligo di indossare un abito uguale per tutti; bastava che esso fosse semplice e povero. Per quanto riguarda la rinuncia ai beni e la povertà, c'è da dire che esse non costituivano un requisito assoluto per la vita monastica. Le varie redazioni dell'*Asceticon* indicano che al monaco era concessa l'amministrazione del suo patrimonio. Certo Basilio consiglia al monaco di consacrare i suoi beni alle opere di carità e al mantenimento della confraternita, tuttavia non prescrive mai la rinuncia giuridica ad essi.

Gli elementi fondamentali dell'osservanza monastica basiliana erano la preghiera e il lavoro. La preghiera era comune e si articolava in sette uffizi, alcuni dei quali commemoravano specifici avvenimenti delle Scritture. Si cantavano i Salmi ai quali si intercalavano preghiere e prostrazioni. Nell'*Asceticon* si trovano parecchie direttive sul lavoro manuale. Per Basilio il lavoro ha la finalità

di soddisfare le necessità del prossimo più che le proprie, quindi il monaco nel lavorare deve essere motivato soprattutto dalla carità. Spetta al superiore la responsabilità di affidare un compito lavorativo a ciascun fratello e questi non deve occuparsi d'altro. Basilio predilige l'agricoltura e mestieri come quello di tessitore, fabbro, ecc., che evitano contatti con i laici e non turbano la vita di preghiera che deve regnare nel monastero. Non è escluso il lavoro intellettuale, come lo studio delle Scritture, e quello caritativo, come l'assistenza ai malati negli ospedali e l'istruzione dei fanciulli.

Per quanto riguarda l'austerità della vita, si nota nell'*Asceticon* una notevole moderazione. Superato l'entusiasmo giovanile per il rigorismo ispiratogli da Eustazio, Basilio fa suo l'antico detto greco: "La misura in tutto è la perfezione". Così le veglie e i digiuni straordinari sono considerati vanagloria, il regime alimentare è semplice ma sono ammessi due pasti al giorno; un po' di vino è permesso.

La giornata del monaco

La giornata del monaco basiliano era scandita dai sette uffizi di preghiera, tra i quali si inseriva l'attività lavorativa e il riposo.

Il mattinale cominciava prima dell'alba e consisteva nel canto dei Salmi e nella dedica a Dio della giornata. L'ora terza (le nove) interrompeva il lavoro e commemorava la discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli. All'ora sesta (le dodici) la recitazione dei Salmi era accompagnata da prostrazioni. All'ora nona (le tre) si commemoravano gli apostoli Pietro e Giovanni. Sempre verso le tre si mangiava. Nell'uffizio del vespro, al tramonto, si ringraziava Dio e si chiedeva perdono dei peccati. Aveva quindi luogo la cena. All'inizio della notte c'era un altro uffizio, la compieta; l'ultimo era cantato nel mezzo della notte.

L'espansione dell'osservanza basiliana

Da quanto abbiamo detto, Basilio non fu un legislatore monastico in senso stretto e neppure fu esclusivamente un monaco. Fu forse più un uomo di Chiesa, che cercò di canalizzare e ordinare le forze ascetiche dell'Asia Minore e di inserirle in modo armonico nella vita ecclesiale. Non fu neppure il capo di una congregazione come Pacomio. Tuttavia la grande autorità morale di cui godette nel suo tempo fece sì che l'osservanza monastica da lui indicata incontrasse un grande favore nell'impero bizantino ed in alcune regioni limitrofe come l'Armenia e il Caucaso.

Ma la grande espansione avvenne quando la sua osservanza fu introdotta nel IX sec. nel famoso monastero di Studion a Costantinopoli. Nel secolo successivo essa conquistò i monasteri del Monte Athos. Da lì fu impiantata nelle comunità monastiche di Kiev e quindi si irraggiò sui conventi russi. Da allora l'osservanza basiliana ha dominato la vita monastica in tutto il mondo ortodosso greco-slavo.

Il Monte Athos

Il Monte Athos, la "Santa Montagna", è la più orientale delle tre sottili penisole che si protendono nel mare nel nord della Grecia. Esso ha costituito per secoli una vera repubblica monastica. Dalle notizie storiche in nostro possesso sembra che i primi monaci che abitarono l'Athos furono degli anacoreti che vi si stabilirono verso il sec. IX. Un centinaio di anni dopo fu fondato il primo

convento, quello della Grande Lavra (962), che fu organizzato sul modello di Studion che aveva adottato l'osservanza basiliana.

Ma ben presto la coesistenza di eremiti e cenobiti diede luogo a varie controversie. Per dirimerle fu invitato nell'Athos un famoso monaco di Studion, Eutimio, il quale scrisse il primo *tipico* o statuto che regolava la vita e la disciplina della Santa Montagna. Si accettò la divisione tra cenobiti e asceti: i primi abitavano nelle *lavre* o conventi e dipendevano da un *egumeno* o superiore secondo il modello basiliano; gli eremiti invece vivevano in modo libero e indipendente. Fu anche organizzata un'assemblea di superiori con a capo un "primate" al quale fu affidato il governo e il potere giudiziario della Santa Montagna.

La storia dei secoli successivi vede il predominio della vita cenobitica su quella eremitica e una crescita continua della popolazione monastica. Infatti nell'Athos cominciarono a stabilirsi gruppi di religiosi provenienti dai paesi slavi, da poco convertiti all'Ortodossia, e monaci latini dell'Italia Meridionale. Furono costruiti numerosi nuovi conventi i cui abitanti spesso appartenevano ad uno stesso gruppo etnico: Bulgari, Serbi, Russi, Greci, Latini. Ben presto l'Athos divenne il centro propulsore della spiritualità della Chiesa Ortodossa e questa funzione continuò anche dopo la caduta di Costantinopoli e l'invasione turca.

Attualmente, nella Santa Montagna esistono venti monasteri principali, dove è concentrata circa la metà dei monaci, e dodici *sceti* o conventi di grado inferiore. Vi sono anche 240 celle che sono semplici dipendenze di monasteri e circa 450 eremitaggi dove vivono gli anacoreti.

Questi conventi formano una federazione o repubblica monastica diretta da un consiglio di 20 membri detto *antiprosopia* (cioè "rappresentanza") che risiede a Karyes, capitale della penisola. Ciascun membro rappresenta uno dei 20 monasteri principali che sono i legittimi proprietari del suolo. Il consiglio si riunisce tre o quattro volte alla settimana durante tutto l'arco dell'anno, ad eccezione dei giorni festivi. Per il disbrigo degli affari quotidiani, il consiglio delega i suoi poteri ad una commissione di quattro membri (gli *epistates* o "guardiani") ciascuno dei quali è eletto da un gruppo di cinque conventi.

La repubblica monastica si trova sotto la giurisdizione religiosa del Patriarca di Costantinopoli. Fino all'inizio di questo secolo essa era formalmente indipendente dal governo greco; oggi, però, il suo territorio è parte della Repubblica Ellenica e i monaci –alcune migliaia– sono considerati cittadini greci.

Nessuna donna o animale di sesso femminile può entrare nell'Athos.

La maggioranza dei conventi della Santa Montagna segue l'osservanza basiliana di una vita cenobitica fondata sulla preghiera e il lavoro. I monaci sono sottoposti ad un *egumeno*, eletto a vita da tutti i membri a titolo pieno del convento (gli *stavrofori*, o "portatori di croce") e non possono possedere niente di proprio. L'*egumeno* condivide la responsabilità del monastero con un consiglio formato da un determinato numero di anziani.

Esistono però anche alcuni monasteri, detti *idioritmi* (da *idioritmia*, cioè "modo particolare di vita") nei quali i monaci sono sottoposti ad un regime speciale. Questo si basa su due principi fondamentali: la proprietà privata e la vita cosiddetta di "famiglia". Il monaco *idioritmico* non è obbligato ad osservare il voto di povertà ma può depositare il suo denaro in una banca; tuttavia, quando muore, tutti i suoi beni mobili passano al monastero.

La maggioranza dei monaci di questo tipo vivono in genere del proprio lavoro, per cui cercano di mettersi alle dipendenze di un confratello ricco con il quale vivere in “regime di famiglia”. Il capo della “famiglia” (*proesto*) si prende cura dei suoi monaci e questi sono obbligati ad obbedirgli come ad un padre. Ciascuna “famiglia” è composta da sette, otto monaci ed è formalmente indipendente: possiede un locale proprio nel monastero e non entra in rapporto con le altre non più di due, tre volte all’anno in occasione di funzioni liturgiche speciali.

Il monastero e il capo della “famiglia” provvedono, ciascuno per metà, alle necessità dei monaci. Quando il *proesto* muore, i membri del suo gruppo si aggregano ad un’altra “famiglia”. Il sistema *idioritmico* ricorda quello degli antichi monaci del deserto che vivevano in gruppi indipendenti sotto la guida spirituale di un anziano.

Oltre ai cenobiti –*idioritmi* o no– nell’Athos esistono numerosi anacoreti che vivono negli eremitaggi e non sono obbligati a seguire nessuna regola di obbedienza. Tuttavia, a partire dal secolo XIV, fece la sua comparsa negli stessi cenobi un modo di vita semi-anacoretico che viene chiamato *esichia*, parola che significa “quiete”.

Il monaco esicasta si dedica ad una vita esclusivamente contemplativa e non esce quasi mai dalla sua cella. La sua unica attività consiste nella preghiera continua, secondo una tecnica che associa un *mantra* ad una pratica respiratoria. Questa tecnica, che sembra sia stata introdotta da un monaco chiamato Niceforo, è chiamata “preghiera del cuore”. Ecco come lo stesso Niceforo la descrive:

“Mettiti seduto, raccogli il tuo spirito e introducilo nelle narici: è il cammino che l’aria segue per andare al cuore. Spingilo, forzalo a discendere nel cuore, insieme con l’aria inspirata. Quando vi sarà giunto vedrai la gioia che eromperà...”

...A questo punto, abituati a non fare uscire lo spirito per impazienza; le prime volte si sentirà smarrito in questa prigione interiore. Ma quando si sarà ambientato, non avrà alcun desiderio ad uscire nelle consuete divagazioni. Il regno dei cieli è dentro di noi...

A questo punto hai bisogno di un altro insegnamento: mentre il tuo pensiero dimora nel cuore, non stare silenzioso né ozioso; costantemente sii impegnato a gridare: ‘Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di mè, e non ti stancare.

Questa pratica, tenendo lontano il tuo pensiero dalle divagazioni, lo rende invulnerabile e inattaccabile alle suggestioni del nemico [il demonio], e ogni giorno lo eleva all’amore e alla nostalgia di Dio”.⁽⁴³⁾

Dunque, ripetendo tutto il giorno questa preghiera, il monaco cerca di svuotare la sua mente da qualunque immagine o pensiero per ricordarsi solamente di Dio. È interessante notare che questa tecnica somiglia molto, per finalità e procedimento, al *dhikr kafi* (“ricordo occulto”) dei sufi, come vedremo più avanti.

Il monachesimo esicasta ebbe una straordinaria diffusione in Russia fino alla rivoluzione. Nel secolo scorso, dopo la traduzione in russo della *Filocalia* –il libro che contiene i testi fondamentali della spiritualità esicasta– si formò un grande movimento esicasta anche tra i laici. Esso influì profondamente su personalità della grandezza di un Tolstoj e di un Dostoevskij.

I Benedettini

San Benedetto visse tra il V e il VI sec. La sua esistenza trascorse tutta in un orizzonte geografico limitato, quello dell’Italia Centrale, lontano dalle lotte politiche e dalle grandi controversie spirituali che agitarono il suo tempo. Tuttavia la sua opera di riformatore della vita monastica in Occidente fu

tanto determinante per la successiva storia europea che egli è stato giustamente considerato uno dei fondatori dell'Europa.

In quei secoli, l'Impero Romano d'Occidente era ormai caduto sotto la pressione dei barbari; l'Italia, invasa da Goti e Longobardi, era diventata teatro di devastazioni e guerre tra questi e l'imperatore d'Oriente, Giustiniano, che aspirava a riconquistarla. Nel caos politico e nel progressivo decadere della vita sociale del paese, la Chiesa restava il solo punto di riferimento sia religioso che amministrativo, soprattutto nelle città.

Già nel IV sec. la fama dei monaci orientali era giunta anche nel mondo latino, soprattutto ad opera di figure quali Gerolamo e Cassiano che avevano vissuto lungamente in Oriente. Gerolamo poi aveva cercato di impiantare in Roma i modelli che aveva conosciuto nei deserti d'Egitto e di Siria. Tuttavia le sue istituzioni ebbero vita breve e scomparvero senza lasciare una traccia significativa.

Al tempo di S. Benedetto si hanno notizie in Italia di numerosi anacoreti o di gruppi di monaci che vivevano intorno ad un maestro. Esistevano anche monasteri di città fondati soprattutto dalle autorità ecclesiastiche che mantenevano su di essi uno stretto controllo. In genere, in questi cenobi mancava una solida organizzazione interna che regolasse le attività spirituali e la vita quotidiana dei monaci. Dunque, al tempo di S. Benedetto, il monachesimo italiano non aveva ancora sviluppato una propria autonomia spirituale ed una fede sicura nella propria missione e nel proprio sistema di vita.

Benedetto nacque a Norcia, in Umbria, intorno al 480 da una famiglia cristiana di piccola nobiltà.⁽⁴⁴⁾ Adolescente, fu mandato a Roma a seguire gli studi liberali. Ben presto, disgustato dalla corruzione della città, abbandonò gli studi e decise di dedicarsi alla vita ascetica. Si ritirò a Subiaco, nei dintorni di Roma, dove in una grotta pronunciò i voti ad un monaco di un vicino convento. Trascorse quattro anni in completa solitudine cercando di imitare i grandi modelli egiziani.

A Subiaco cominciò ad essere conosciuto e visitato e la sua fama giunse ad un monastero dei dintorni i cui monaci lo invitarono a diventare loro abate. Benedetto acconsentì a dirigere il monastero ma ben presto lo abbandonò per l'indisciplina e la degradazione morale dei monaci. Tuttavia, forte di questa esperienza, ritornò a Subiaco dove fondò dodici piccole unità cenobitiche. A quel tempo Benedetto non si era completamente staccato dal modello anacoretico di Antonio, pur privilegiando, all'ascesi solitaria, piccole comunità cenobitiche.

Anche l'esperienza di Subiaco terminò presto. Le cause furono in parte esterne e, secondo la tradizione, attribuibili alla gelosia di un prete rurale che a Subiaco organizzava e gestiva il culto. La fondazione dei cenobi ruppe questo monopolio e scatenò l'animosità del prete che tentò di seminare discordia fra i monaci. È probabile che dietro questo episodio di boicottaggio ci fossero ostilità più lontane e più serie, provenienti dal mondo ecclesiastico romano, preoccupato del successo di queste prime fondazioni benedettine. In ogni modo, Benedetto abbandonò Subiaco e si spostò a Montecassino, a circa 100 km a sud di Roma, dove, insieme con i pochi monaci che lo avevano seguito, fondò intorno al 529 il famoso monastero sui resti di un tempio pagano. Lì redasse la sua Regola e visse fino al 547.

La Regola

Nella Regola, che probabilmente compose a più riprese, Benedetto riassunse, oltre alle sue esperienze personali, quelle di altri legislatori monastici a lui noti, come Pacomio e Basilio. Fonti importanti della Regola, oltre alle Sacre Scritture, sono la "Storia dei Monaci" (*Historia*

Monachorum in Aegypto) e gli scritti di Cassiano e Agostino. Ma pur ricollegandosi agli elementi fondamentali dell'antica legislazione monastica, la Regola di S. Benedetto costituisce un grande progresso da un punto di vista istituzionale e formale.

S. Benedetto è stato il primo ad aver dato al monachesimo una vera legislazione, eliminando da esso ogni elemento di arbitrio.⁽⁴⁵⁾ Nella sua Regola sono chiaramente definiti, per la prima volta, lo spirito religioso, la struttura gerarchica, il funzionamento dei meccanismi di decisione e i diritti e i doveri di ciascuno. S. Benedetto si preoccupò non solo di insegnare e di ammonire, come vari suoi predecessori orientali, ma anche di organizzare e di costruire, e non solo spiritualmente. Nella sua legislazione è percepibile l'influenza della tradizione giuridica romana con il suo spirito di praticità e concretezza. È significativo, a questo proposito, che la Regola benedettina esigesse dal monaco professore un documento scritto in cui questi si impegnava a rispettare le tre norme fondamentali della Regola, e cioè la stabilità di residenza, la conversione dei costumi e l'obbedienza. Questa specie di contratto veniva conservato negli archivi del monastero.

La Regola⁽⁴⁶⁾ si compone di un prologo e di 73 capitoli, che si possono dividere in tre parti fondamentali: la prima comprende i principi generali dell'organizzazione monastica e della sua spiritualità; la seconda tratta le pratiche ascetiche; la terza, legislativa, analizza le più svariate situazioni della vita del monaco; essa contiene anche il codice penale.

L'organizzazione gerarchica

Il monaco benedettino non può possedere nulla e ha l'obbligo di residenza stabile in un convento. Per tutta la vita egli milita "sotto una regola e un abate". L'abate è il pilastro centrale, la figura chiave dell'organizzazione comunitaria. Egli ha piena autorità sul monastero e sui monaci; vigila sull'applicazione della Regola di cui è il primo a dover seguire i precetti. La Regola non dà un elenco organico dei compiti e dei poteri dell'abate, ma precisa lo spirito con cui questi debbono essere esercitati: con *discretio et consideratio*. S. Benedetto spiega che l'abate è colui che fa le veci di Cristo e gli ricorda la sua responsabilità di fronte a Dio in questi termini: "Ricordi l'abate che tanto dei suoi precetti che dell'obbedienza dei suoi discepoli sarà fatto esame nel giudizio tremendo di Dio".

S. Benedetto, dunque si limita a lanciare ammonimenti morali, ma non predispone alcuno strumento giuridico per verificare o punire eventuali mancanze dell'abate nei confronti della Regola. All'abate, anzi, è concesso addirittura il potere di modificare la Regola per adattarla a nuove circostanze e situazioni. Egli rimane in carica a vita ed è eletto, alla morte del suo predecessore, dall'assemblea plenaria dei monaci. Per tutte queste caratteristiche, la figura giuridica dell'abate benedettino è stata giustamente avvicinata a quella del *pater familias* romano, al quale il diritto riconosceva un potere assoluto nei confronti del suo nucleo familiare.

Subito dopo l'abate, nella scala gerarchica vengono gli "ufficiali obbedentarii", destinati a coadiuvarlo nella direzione del monastero. Al primo posto fra questi c'è il priore che ha l'incarico di assistere l'abate sia nel governo spirituale che nell'amministrazione dei beni. S. Benedetto suggerisce di nominarlo solo in caso di stretta necessità, per esempio in unità cenobitiche particolarmente numerose; egli infatti preferisce che all'organizzazione spirituale e temporale sia preposta una sola persona, un solo riferimento. Gli "ufficiali obbedentarii" sono sempre nominati dall'abate e debbono rendere conto a lui del loro operato. Essi hanno accanto a sé degli aiutanti, i quali con l'espansione della Regola, potranno essere anche dei laici salariati.

In ordine, dopo gli ufficiali, vengono i decani che sono preposti ciascuno a dieci monaci. Vengono scelti fra i più meritevoli per adesione alla Regola, saggezza e permanenza nel monastero. Non necessariamente sono anche i più anziani. Essi hanno il compito di aiutare l'abate soprattutto nell'insegnamento.

Altre figure gerarchiche strategiche sono il *cellerarius*, cioè l'economista che ha ai suoi ordini i responsabili di settori specifici dell'amministrazione. Suoi pari gerarchici sono il *praecantor* (cioè colui che dà il ritmo del canto corale), il responsabile della biblioteca, il maestro dei novizi e il portinaio. Tutti gli altri incarichi sono svolti a turni settimanali e la Regola non fornisce altre indicazioni di distinzioni gerarchiche tra i monaci. Nessuna carica, tranne quella dell'abate è a vita e spesso le mansioni subalterne sono svolte da monaci che prima ricoprivano cariche più alte. I sacerdoti sono ammessi nel monastero con circospezione e i monaci possono prendere gli ordini solo col permesso dell'abate.

Le pratiche

S. Benedetto espone dettagliatamente nella Regola quali sono le pratiche religiose e quelle di lavoro comune dei monaci. Ma innanzi tutto egli precisa lo spirito con cui esse debbono essere eseguite. Fine della vita del monaco è il ritorno a Dio. All'inizio del cammino ascetico c'è il riconoscimento della propria miseria e fragilità e la necessità interna di convertire e rinnovare i propri costumi. Le virtù del monaco sono l'umiltà, l'obbedienza, la rinuncia a sé e il silenzio. La pratica dell'obbedienza rappresenta uno degli indicatori più sicuri del rinnovamento interno e della rinuncia alla propria volontà individuale. Essa non significa sottomissione mortificante all'arbitrio altrui, ma riconoscimento della necessità di collaborare umilmente al bene comune.

Le pratiche religiose fondamentali dell'asceti benedettina sono due: *l'opus dei* e la *lectio divina*. Nell'*opus dei*, o canto corale dei Salmi, i monaci si uniscono per ringraziare e lodare Iddio. La Regola specifica che i Salmi debbono essere cantati con un ritmo e un'intonazione giusti. Dando a questa pratica un posto centrale fra le tecniche ascetiche, S. Benedetto riconosce l'importanza che la musica e il canto hanno nello sviluppo dello spirito religioso. L'*opus dei* è sempre accompagnato dalla *lectio divina*, cioè dalla lettura e dallo studio delle Sacre Scritture e di altri testi religiosi. La *lectio* ha lo scopo di orientare le facoltà intellettuali del monaco verso l'approfondimento della Parola di Dio.

Oltre a queste due pratiche, vi è nell'orario della giornata un breve periodo di tempo dedicato allo studio e alle riflessioni personali sui Salmi e sui brani letti. Esistono anche momenti di orazione comune ma fatta ognuno per sé in silenzio. La Regola prevede inoltre una preghiera privata effettuata singolarmente nell'oratorio. Ma a entrambe queste pratiche è dedicato un tempo brevissimo. Nel resto della giornata i monaci si applicano al lavoro manuale nei campi o nei laboratori o a quello intellettuale. Tutti i monaci debbono imparare a leggere e scrivere e debbono tendere a diventare esperti in qualche attività.

Nella Regola benedettina non compare mai la parola mortificazione. Essa risulta improntata ad una notevole moderazione ascetica che risalta ancora di più se si paragonano il suo regime alimentare e quello sul sonno e la veglia ai modelli orientali dell'epoca. S. Benedetto si preoccupa di togliere ogni sapore di individualismo e competitività all'asceti e di eliminare la frustrazione derivante dal perseguire ideali di santità troppo alti e irraggiungibili. L'orario delle pratiche spirituali, del lavoro manuale e dello studio è così pieno che il monaco ha a disposizione pochissimo tempo per pratiche ascetiche personali.

Dunque, l'essenza e il fondamento della vita benedettina sta nell'aspetto sociale del monastero, nella continua comunione di vita dei monaci e inoltre nella distribuzione equilibrata tra pratiche religiose e lavorative (*ora et labora*).

La giornata del monaco

La vita monastica benedettina è improntata ad una regolarità estrema. Questa caratteristica rappresenta un'innovazione radicale rispetto alla contemporanea cultura monastica nel mondo latino. La giornata del monaco inizia con una levata molto mattutina. La sveglia varia secondo le stagioni, ma in genere è verso le due di mattina. Tutti i monaci si riuniscono nell'oratorio per la funzione notturna: si cantano i Salmi in un coro comune e si leggono brani delle Sacre Scritture. Poi c'è un brevissimo tempo dedicato alla lettura, meditazione e preghiera individuali e silenziose, ma sempre comunque fatte alla presenza degli altri. Poi ciascun monaco va al lavoro che dura fino alle ore 12-15, sempre secondo le stagioni.

Dopo il pranzo si ritorna nell'oratorio per le funzioni che però hanno durata più breve. Il pomeriggio è dedicato al lavoro manuale o intellettuale. Di nuovo prima e dopo la cena, riunione corale di tutto il cenobio per i Salmi e le letture. La domenica non si lavora e il tempo viene occupato in funzioni religiose e letture.

Secondo questo schema il lavoro occupa più tempo che le funzioni o le letture religiose e al sonno è dedicato un numero di ore più che sufficiente (in media otto). I pasti sono regolati come un rito. La pulizia è scrupolosa. Il monaco dopo essersi lavato le mani entra in silenzio nel refettorio e attende al suo posto l'arrivo dell'abate che pronuncia una preghiera prima del pasto. Quindi un lettore comincia a leggere dei brani da testi religiosi o dalla stessa Regola. Si ascolta in silenzio, senza fare gesti e con la testa china. Finito il pasto, si pronuncia un'orazione di ringraziamento e in processione ci si dirige all'oratorio. Il regime alimentare è sobrio ma non rigoristico. Il vino, in piccole quantità, è permesso.

Struttura del monastero

S. Benedetto non ha lasciato nella Regola indicazioni precise né sul modo di costruire un monastero né sui luoghi più adatti ad esso. Tuttavia lo studio della prima fondazione di Montecassino ci dà informazioni abbastanza esatte su questi punti. Il monastero doveva essere posto in un luogo silenzioso; tuttavia, siccome i monaci erano tenuti a sopravvivere del loro lavoro, nelle sue vicinanze dovevano esserci terreni coltivabili, acqua e pascoli per gli animali; le vie di comunicazione, poi, non dovevano essere troppo lontane.

Le ragioni che spingevano i monaci a stabilirsi in un posto piuttosto che in un altro erano quindi dettate dalle esigenze sia della vita spirituale che di quella materiale. Così, alcuni luoghi scelti per la prima ragione venivano in seguito abbandonati per esigenze di sopravvivenza.

In tutta l'architettura benedettina si nota soprattutto una ricerca di strutture finalizzate alla funzione primaria del monastero, che è quella della vita comune. Nelle prime fondazioni non esistevano celle separate che permettessero l'isolamento di un monaco dagli altri.⁽⁴⁷⁾ L'oratorio è il centro del monastero benedettino ed intorno ad esso sorgono le altre costruzioni necessarie alla vita del cenobio. Il chiostro, poi, è il luogo in cui la comunità monastica studia, legge, prega e in cui si svolgono altre attività sociali quali la distribuzione degli incarichi giornalieri e settimanali e a volte l'esecuzione di alcuni lavori.

Altri edifici comuni sono il refettorio, la sala capitolare per le riunioni, il dormitorio, la biblioteca e i diversi laboratori artigianali. È sempre prevista una foresteria per gli ospiti ed una infermeria aperta sia ai monaci che ai secolari.

Storia del movimento benedettino

La Regola di S. Benedetto, nel corso dei secoli, è stata instaurata in nazioni e ambienti molto differenti. Nell'applicarla, gli abati usarono abbondantemente l'autorità loro concessa di modificarla e reinterpretarla, per adattarsi alle circostanze storiche e geografiche più diverse.

Nell'Occidente latino, la Regola benedettina all'inizio convisse con altre legislazioni monastiche, ma in seguito –grazie all'appoggio di Carlo Magno e di suo figlio Ludovico il Pio che desideravano un ordinamento monastico uniforme in tutto il Sacro Romano Impero– finì per soppiantarle tutte. Questo processo di espansione, iniziato nel VII sec., fu più veloce nell'Europa Settentrionale che in Italia.

Uno degli ostacoli che la Regola benedettina dovette superare per espandersi fu la norma della stabilità di una famiglia conventuale in una località determinata. S. Benedetto aveva, con questa norma, inteso privilegiare la vita religiosa rispetto all'apostolato. Ma dove la necessità dell'apostolato si fece inderogabile, come nelle regioni ancora scarsamente cristianizzate dell'Europa Settentrionale, iniziarono le deroghe alla norma della stabilità e con esse la grande espansione della Regola.

Le funzioni svolte dai monasteri benedettini furono molteplici e andarono da quelle spirituali a quelle economiche. I monaci, seguendo la norma espressa dal loro Fondatore, divennero esperti in molti campi per cui i monasteri si trasformarono in centri non solo culturali ma anche commerciali e industriali e intorno ad essi si costituirono spesso grandi proprietà terriere con una complessa organizzazione composta sia da religiosi che da laici.

Oltre al grande lavoro di trascrizione dei manoscritti che ci ha trasmesso gran parte del patrimonio umanistico greco-romano, ai monaci benedettini dobbiamo anche la bonifica di vaste zone agricole, prima paludose o abbandonate, e il fiorire di officine, industrie e commerci. Le abbazie giunsero anche ad assolvere funzioni amministrative di vario tipo e, dato che molte sorsero lungo importanti vie di comunicazione, divennero anche punti strategici di natura militare o fiscale.

Questo sviluppo fece sì che i vari centri di potere temporale del Medioevo non poterono disinteressarsi dei monasteri, ma cercarono in tutti i modi di controllarli ed inserirli nei loro organismi istituzionali. Fu così che le abbazie finirono per assumere le stesse caratteristiche dei feudi laici, pur conservando, in varia misura, l'elemento caritativo-religioso verso le popolazioni circostanti.

Solo nel X sec. iniziò la decadenza delle fondazioni benedettine; questa fu dovuta in parte alle numerose deroghe alla disciplina iniziale e in parte all'ingerenza della Chiesa e del potere politico che mal sopportavano l'autonomia e la ricchezza di cui esse godevano. Una delle prime abbazie a sentire il disagio per la decadenza della vita monastica e ad attuare una riforma, fu quella di Cluny in Francia; seguirono quella di Vallombrosa e di Camaldoli in Italia e poi numerose altre.

Dal punto di vista organizzativo, l'aspetto fondamentale di queste riforme fu l'unione di vari monasteri in congregazioni che così avevano maggiori possibilità di successo nell'opporsi a

prepotenze di vario genere. Le congregazioni, che spesso erano enormi, attuarono un rigido sistema centralizzato al cui vertice c'era l'abate del monastero più importante. Questa innovazione, se permise alla comunità benedettina di sopravvivere, la portò ben lontana dall'idea iniziale del Fondatore, che aveva cercato di fare di ogni monastero una "famiglia" con un'autonomia spirituale ed economica nettissime nei confronti delle altre.

Dal ceppo benedettino nacquero così i Cluniacensi, i Vallombrosiani e i Camaldolesi e, nel XII sec., i Cistercensi di S. Bernardo. Questi ordini svolsero una funzione importantissima nella storia europea del tardo Medioevo.

NOTE

(1) A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, Louvain 1950 e 1960.

(2) Le fonti più importanti da cui deriva la nostra conoscenza del monachesimo egiziano sono:

a) La *Vita Antonii*, in greco, scritta dal vescovo Atanasio in una data compresa tra il 356, anno della morte di Antonio, e il 377, anno della morte di Atanasio. Quest'opera, la cui autenticità è ora quasi unanimemente accettata dagli studiosi, si presenta come una lettera diretta probabilmente a dei gruppi monastici romani sorti per impulso di Atanasio stesso. Il suo fine è parenetico, cioè esortativo e propagandistico.

b) Le opere che vanno sotto il nome di Pacomio e che comprendono scritti sia di Pacomio che dei suoi discepoli Teodoro e Orsiesi. Questi scritti, originariamente redatti in copto, ci sono pervenuti in una traduzione latina di Gerolamo effettuata su una precedente versione greca. Disponiamo anche di varie "Vite di Pacomio" tramandateci sia in dialetti copti che in greco.

c) La *Lettera del vescovo Ammone*. Si tratta di un testo molto importante per la conoscenza sia del cenobitismo pacomiano sia dei centri anacoretici della Nitria. Nella lettera scritta dal vescovo egiziano Ammone al vescovo di Alessandria Teofilo, l'autore racconta le proprie esperienze monastiche. È databile intorno alla fine del IV sec. ma rievoca esperienze di 50 anni prima.

d) Le "Istituzioni Cenobitiche" (*De Institutis coenobitorum et octo principalium vitiorum remediis*) e le "Conferenze" (*Collationes Patrum*) di Giovanni Cassiano. Questi visse tra il IV e il V sec. Fu monaco prima in Palestina e poi in Egitto, nella Nitria. Le "Istituzioni" furono scritte tra il 419 e 426 e sono divise in dodici libri. Nei primi quattro vengono trattati gli ordinamenti monastici, specialmente quelli egiziani. Negli altri otto libri, Cassiano descrive i modi di combattere gli otto principali vizi capitali, prendendo a modello un'opera del suo maestro, il famoso Evagrio Pontico, sostenitore delle idee di Origene. Le "Conferenze", più o meno contemporanee delle "Istituzioni", descrivono le conversazioni avute dall'autore e da un suo amico con i più famosi monaci egiziani.

e) La *Storia Lausiaca* di Palladio. Questi fu contemporaneo di Cassiano e come lui fu discepolo in Egitto di Evagrio Pontico. Lo scritto è così chiamato perché dedicato a Lauso, un alto funzionario imperiale. Nella "Storia", Palladio descrive il monachesimo in Egitto (sia quello anacoretico del Basso Egitto che quello pacomiano nell'Alto Egitto), in Mesopotamia, in Siria-Palestina e in Occidente. Il racconto si basa sia su esperienze dirette che su informazioni ricevute.

f) La *Historia Monachorum*. Si tratta di uno scritto pervenutoci sia in una recensione greca che in una latina, di autore ignoto. Gerolamo lo attribuisce al suo amico Rufino d'Aquileia, con il quale si trovò in contrasto proprio relativamente a questo testo al tempo delle controversie sulle dottrine di Origene. Il filo narrativo della *Historia* è costituito dal viaggio di alcuni monaci che si recano in pellegrinaggio in vari luoghi ascetici d'Egitto. Il racconto presenta i ritratti di alcuni monaci famosi.

(3) Cfr. D. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1966, pag. 11.

(4) La localizzazione di questi luoghi monastici è stata chiarita nel 1932 da E. White nel suo libro *History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*. La "Nitria" delle fonti antiche corrisponderebbe alla zona del villaggio di Barnugi, al limite del deserto; Scetis alla depressione di *Wadi el Natrum* dove si trovano grandi depositi di soda. In questa zona esistono tuttora quattro famosi conventi copti. Le Celle andrebbero localizzate a una distanza di meno di 10 miglia da Scetis.

(5) *Lettera di Ammone*, cap. 31 e 32.

(6) Palladio, *Storia Lausiaca*, cap. 7.

(7) *Vita Pacomii Graeca* 1, cap. 33-34, 42 ecc.

- (8) Cassiano, *Collationes*, XXVIII, 5.
- (9) La Regola più antica ci è stata trasmessa dalla traduzione latina, effettuata da Gerolamo su un testo greco, e da vari frammenti copti. La Regola descritta da Palladio si riferisce invece ad uno sviluppo posteriore del cenobio pacomiano.
- (10) La sinaxis è chiamata “ecclesia” solo nella *Lettera di Ammone*.
- (11) Secondo la testimonianza di Gerolamo, *Prefazione alla traduzione latina*, 2.
- (12) Palladio, *Storia Lausiaca*, cap.VII.
- (13) Cfr. *Pachomiana Latina*, ediz. A. Boon, Bibliothéque de la Revue d’histoire ecclesiastique (Louvain 1932), 7, pagg. 77-101.
- (14) A. Vööbus, op. cit. pag. 13.
- (15) Ibidem, pagg. 17-25.
- (16) Gregorio di Nazianzo, in Migne, *Patristica Greca*, 37, 1455.
- (17) *Lettera di Efrem*, cfr. F.C. Burkitt, *Ephraim’s quotations*, pag. 24.
- (18) Per le dottrine manichee, che qui non possiamo esporre con maggiori dettagli, vedi H.-C. Puech, *Il Manicheismo*, in *Storia delle Religioni*, trad. ital. di M.N. Pierini, Roma-Bari 1977.
- (19) Cfr. A. Vööbus, op. cit., I, cap.IV.
- (20) Cfr. Teodoreto di Ciro, *Historia Religiosa*, XXX, 5.
- (21) Cfr. A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Ascetism*, Stockholm 1960.
- (22) E. Weingarten nel 1877 avanzò l’ipotesi che il monachesimo egiziano derivasse dai cosiddetti “reclusi” del tempio di Serapide presso Menfi.
- (23) Mani stesso incaricò alcuni suoi discepoli di evangelizzare la Siria e l’Egitto. La missione in Egitto fu compiuta tra il 244 e 261. Cfr. H.-C. Puech, *Il Manicheismo*, citato.
- (24) F. Pericoli-Ridolfini, nel suo libro *Alle origini del monachesimo: le convergenze essene*, Roma 1966, analizza dettagliatamente le somiglianze tra gli Esseno-Terapeuti e i primi monaci cristiani in Egitto.
- (25) *Epistola XXII ad Eustochium*, 35.
- (26) Cfr. F. Pericoli-Ridolfini, op. cit. pagg. 81-94.
- (27) I termini del problema sul Giudeo-Cristianesimo sono discussi da M. Simon e A. Benoit in *Le Judaïsme et le Christianisme antique d’Antiochus Epiphane à Costantin*, Parigi 1968, cap. V.

(28) Ricordiamo che questo termine fu il primo usato per indicare i seguaci di Cristo. Cfr. *Atti degli Apostoli*, 24, 5.

(29) Epifanio, *Haeres XXX*, 13.

(30) Per una definizione di “Gnosticismo” e per i problemi storici ad essa connessi, cfr. J. Doresse, *La Gnosi in Storia delle Religioni* curata da H.-C. Puech, citato.

(31) Cfr. F. Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, in *Gnosis: Festschrift fuer Hans Jonas*, Gottingen 1978, pagg. 431-440.

(32) Questo mito dell'ignoranza del dio creatore che crede di essere l'unico vero dio, ricorda quello analogo che i Buddisti narravano a proposito di Brahma. Cfr. *Dialogues of the Buddha* tradotto da T. W. Rhys-Davids, Part I, pag. 31 (1899).

(33) La nostalgia per il mondo della Luce e il senso di estraneità per il mondo di quaggiù sono mirabilmente descritti nel *Canto della Perla* (negli Atti di Tommaso):

“Quand'ero un piccolo fanciullo dimoravo nel mio regno, nella casa di mio padre... [i miei genitori] mi tolsero la veste scintillante che nel loro amore mi avevano fatto ... fecero con me un contratto e lo scrissero nel mio cuore affinché non fosse dimenticato: ‘Se tu discenderai in Egitto e porterai la perla che è in mezzo al mare attorno al serpente sibilante...’

...Io lasciai l'Oriente e discesi. Andai dritto dal serpente e mi fermai presso la sua dimora, nell'attesa che si appisolasse e dormisse per portargli via la perla.

Allorché fui unico e solo, divenni estraneo alla mia famiglia ... Indossai le loro vesti ... io dimenticai che ero figlio di re e fui al servizio del loro re.

Dimenticai la perla ... giacqui in un sonno profondo ... Si accorsero i miei genitori ... Mi scrissero una lettera ...

‘Ricordati che sei figlio di re!

Considera la schiavitù a cui sei sottoposto!

...Ricordati della perla...’ ”

(34) Come nel *Libro segreto di Giovanni*. Per la traduzione dei testi copti mi sono avvalso di *The Nag Hammadi Library translated into English* a cura di M. Robinson, Brill, Leiden 1977.

(35) *Vangelo di Tommaso*, 13 e 108.

(36) *Vangelo di Filippo*, 57, 19-20.

(37) Per es. Basilide e Valentino.

(38) *Apocalisse di Pietro*, 79, 11-21.

(39) Nel simbolo di Nicea il *Logos* è descritto come: “generato dal Padre, ossia della sostanza del Padre, Dio da Dio, Dio vero da Dio vero, generato non creato”. Gli Ariani vengono condannati così: “coloro che dicono: ‘c’era un tempo in cui egli non era’ e ‘non era prima di essere generato’ e ‘fu fatto dal nulla’ o quelli che sostengono che il Figlio di Dio fu fatto da un'altra sostanza (ipostasi) o da un'altra essenza (ousia) o che egli fu creato mutabile o variabile. Costoro sono esclusi dalla chiesa cattolica e apostolica”. Cfr. *Storia della Chiesa* a cura di H. Jadin, vol II, cap. II.

(40) Nella risoluzione del Concilio di Calcedonia si stabilisce “...Noi crediamo un solo e medesimo Cristo, Figlio e Signore, unigenito, in due nature, senza confusione o cambiamento, senza divisione né separazione. Ma la differenza delle nature non è mai cancellata dalla loro unione, anzi ciascuna di esse conserva la sua proprietà, concorrendo entrambe a costituire una sola persona o ipostasi.”

(41) Su questo punto c'è da dire che non esiste unanimità fra gli studiosi sull'autenticità e la datazione delle opere che vanno sotto il nome di Basilio. Cfr. S. Y. Rudberg, *Etudés sur la tradition manuscrite de S. Basile*, Uppsala 1953.

(42) Cfr. W. K. Klarke, *St. Basil the Great. A study in Monasticism*, Cambridge 1913.

(43) *La Filocalia*, a cura di G. Vannucci, Firenze 1981, pagg. 108-9.

(44) L'unica fonte letteraria, contemporanea e di un certo rilievo, sulla vita di S. Benedetto, si trova nel Libro II dei *Dialoghi* di Gregorio Magno. La storia della vita del santo è però caricata di un gran numero di fatti prodigiosi e miracolosi, per cui, nel Rinascimento, gli umanisti la declassarono a racconto popolare, rifiutandone la storicità. Tuttavia, la moderna critica non mette più in dubbio la veridicità storica di molti fatti narrati pur scartando la cornice miracolistica.

(45) Su questo punto esiste una lunga *querelle* tra studiosi, in quanto la cosiddetta “Regola del Maestro”, anonima, è più o meno contemporanea di quella di S. Benedetto e presenta numerosi punti di contatto con essa.

(46) Per il testo della Regola mi sono avvalso dell'opera di G. Turbessi, *Regole monastiche antiche*, Roma 1978.

I SUFI

Introduzione

Sufismo è il nome che viene dato al misticismo islamico.⁽¹⁾ La parola deriva dal termine arabo *suf* (“lana”) il quale indicava il mantello di lana grezza che gli asceti musulmani usavano ad imitazione dei monaci cristiani orientali in segno di penitenza e di rinuncia alla vanità del mondo. Un altro nome per designare i mistici musulmani è *derviscio*, parola persiana che significa “povero”, “mendicante”. Nei paesi di lingua araba si usa il termine *faqir* (plurale *fuqqara*) dello stesso significato.

Cercare di descrivere il sufismo come una dottrina o un sistema di pratiche coerenti è impresa impossibile. Il sufismo è un fenomeno complesso, vario e multiforme che proprio grazie alla sua flessibilità e adattabilità fu capace di espandersi nell’enorme varietà di paesi, culture e razze che costituiscono il mondo musulmano. A coloro che cercano di darne un’esposizione sistematica si adatta bene il racconto del poeta persiano Rumi sugli uomini ciechi ai quali fu chiesto di descrivere un elefante. Ciascuno di loro diede una risposta diversa secondo la parte del corpo che le sue mani toccarono, ma nessuno fu in grado di immaginare l’animale completo. In effetti, le interpretazioni del cammino mistico sono nel sufismo tante quanti i modi di avvicinarsi al divino. Nonostante questo esiste un filo conduttore che corre attraverso il sufismo e che lo rende un fenomeno religioso caratteristico e decisamente islamico.

Qui cercheremo di delineare, in termini del tutto generali, la storia del movimento, l’organizzazione degli ordini e dei conventi, la dottrina mistica, le pratiche e i rituali più importanti. Daremo poi, a titolo di esempio, una descrizione più dettagliata dell’ordine turco Mevlana.

Formazione e primo sviluppo del sufismo

La tradizione sufi rintraccia le proprie origini nel Profeta e nei suoi compagni. Maometto è considerato il primo anello della catena spirituale dei grandi maestri sufi: la parola di Dio, rivelata a lui nel Corano, forma la base di tutte le dottrine mistiche e la sua ascensione nei cieli (il “viaggio notturno”) fino alla presenza di Allah è presa a modello dell’ascensione spirituale dell’anima del fedele.

Questo viaggio notturno (*isrâ*)⁽²⁾ riveste nella storia del misticismo islamico un’importanza particolare. Secondo la tradizione esso fu effettuato verso il 617 o 619 a cavallo di un’asina alata, *al-Boraq*, e in un lasso di tempo inferiore a quello impiegato dal liquido di una brocca rovesciata per spargersi al suolo. Maometto visita prima la Gerusalemme terrestre, poi l’inferno e, con l’aiuto dell’arcangelo Gabriele, sale al cielo e compare davanti ad Allah di cui ascolta la voce. Allah gli rivela che lo ha preferito agli altri profeti e lo ha scelto come “amico”; gli consegna poi il Corano ed una scienza esoterica segreta che non deve comunicare ai fedeli. Secondo la tradizione shiita, questa scienza segreta fu trasmessa dal profeta a suo genero Ali.

Ma pur potendo contare con un precedente così illustre, le tendenze mistiche si inserirono con grande difficoltà nell’Islam ortodosso. Al fedele musulmano risultava assai difficile immaginare una relazione personale con Allah. Gli bastava abbandonarsi alla sua volontà, obbedire alla sua Legge e completare l’insegnamento del Corano con quello delle tradizioni (*Hadit*, *Sunna*) di cui erano fedeli guardiani gli *ulemâ*, o dottori della Legge.

Il monachesimo e il celibato trovavano poi un ostacolo dottrinario direttamente nel Corano e in un famoso detto (*hadit*) del Profeta: “Non c’è monachesimo nell’Islam”.⁽³⁾ Ma questa condanna della religione ufficiale non impedì che il monachesimo sufi si radicesse nell’Islam e vi si diffondesse fino a diventare un fenomeno di massa.

A parte la tradizione mistica legata ai racconti del viaggio notturno del Profeta, sullo sviluppo del sufismo ebbero una grande importanza le istituzioni monastiche anteriori all’Islam. Dopo la conquista della Fertile Mezzaluna, della Persia e dell’India occidentale, il mondo musulmano entrò in contatto diretto con il monachesimo cristiano – monofisita e nestoriano –, manicheo e buddista e inoltre con le tradizioni gnostiche e neo-platoniche. Vari racconti sufi parlano di iniziazioni ascetiche sotto la guida di anacreti cristiani, altri riecheggiano antiche tradizioni buddiste.⁽⁴⁾

I primi asceti apparvero già sotto la dinastia dei Califfi Omayyadi (661-750). Con questi governanti terminò l’epoca austera del primo Islam: gli Omayyadi non mostravano molto interesse per la religione ma si preoccupavano soprattutto di godere le enormi ricchezze derivategli dalle conquiste. Rifiutando completamente questo atteggiamento mondano, i primi asceti islamici proclamavano invece la necessità di prepararsi all’imminente fine del mondo e al Giudizio Finale, predicati dal Profeta. Come gli asceti cristiani, rinunciavano ai beni del mondo, si trasferivano nel deserto e in altri luoghi solitari, dove si dedicavano alla preghiera continua, alle veglie, ai digiuni di penitenza.

Ma il tono austero, pessimistico e negativo di questi primi asceti cominciò a cambiare nel secolo successivo (il IX) quando fu introdotto un nuovo tema mistico, quello dell’amore per Dio che eclissava la paura del Giudizio e dell’inferno. In questo secolo apparvero i grandi maestri che crearono le forme teoriche e pratiche del Sufismo.

Fra le figure di mistici di quest’epoca emerge Bayesid, che introdusse l’idea dell’annichilamento totale dell’anima in Dio (*fana*), idea che occuperà una posizione centrale nelle teorie mistiche sufi. Questo maestro persiano fu il precursore della linea dei sufi cosiddetti “intossicati”, i “Pazzi di Dio”. Di tendenza opposta a quella di Bayesid, fu al-Junayd, maestro riconosciuto dei sufi di Baghdad, che introdusse la linea “sobria” del misticismo sufi. In seguito questo maestro, conosciuto come lo “*sheikh* del cammino” venne ad essere considerato il predecessore comune della maggior parte delle confraternite sufi.

Grande importanza nella formazione del sufismo ebbero anche al-Muhashibi che scrisse testi fondamentali di psicologia mistica, centrati sull’analisi sottile del pensiero e Rabiya, una schiava liberata che introdusse nel sufismo il tema dell’amore gratuito e assoluto per Dio.

Nel sec. X, il lavoro di compilazione e diffusione degli insegnamenti dei maestri sufi cominciò a prendere forma. Per la prima volta apparvero “storie” del sufismo, sistematiche e documentate; questo indica chiaramente che la tappa di costruzione era considerata completa e che il movimento era arrivato ad essere sufficientemente radicato ed organizzato.

Ma lo sviluppo delle tendenze mistiche in seno all’Islam era sempre stato guardato dagli ortodossi con sospetto o aperta disapprovazione. Tutti i maestri sufi più importanti furono accusati di eresia e qualcuno, come il famoso mistico di Baghdad, al-Hallaj, martirizzato. A questo punto sorse la necessità di riabilitare il movimento e di porlo in buoni rapporti con l’ortodossia.

Questo compito fu svolto dal famoso teologo al-Gazali, il quale abbandonò il suo incarico di professore di teologia in un’importante scuola di Baghdad per diventare sufi. Per tutto il resto della sua vita al-Gazali si dedicò, con i suoi scritti, alla riconciliazione tra sufismo e ortodossia. Un

secolo più tardi, tutti gli elementi speculativi che erano stati incorporati nel pensiero sufi furono strutturati in un sistema teosofico completo dallo spagnolo Ibn Arabi (1165-1240), il più straordinario genio mistico che l'Islam abbia prodotto. Il sistema di Ibn Arabi non solo influenzò in modo determinante lo sviluppo successivo del sufismo, ma ebbe anche notevole risonanza nell'Europa cristiana.

Formazione delle scuole mistiche

Nonostante fosse sorto al di fuori della religione legalista ed ortodossa, il movimento sufi si mantenne sempre islamico. A questo proposito basti ricordare che una delle caratteristiche dei primi asceti era lo scrupolo minuzioso con cui osservavano le norme della legge (*sharia*) sia nel loro aspetto rituale che sociale. Questi primi asceti vivevano ognuno per conto suo, spesso vagabondando di luogo in luogo, senza vincoli organizzativi o una dottrina comune. È solamente dalla fine del VII sec. che cominciarono ad apparire, insieme agli abbozzi della dottrina mistica, le prime tracce di vita comunitaria: si formarono piccoli circoli di discepoli intorno ad un maestro (*sheikh*); si moltiplicarono i luoghi di riunione consacrati agli esercizi liturgici in comune; in alcuni casi sorsero luoghi di residenza stabile, dei veri conventi, dove i fedeli vivevano il loro ideale mistico lontani dal mondo, praticando speciali esercizi ascetici.

L'origine delle prime fondazioni monastiche sembra essere collegata ad un'istituzione caratteristica dell'Islam, risalente ai primi secoli, quelli delle grandi conquiste. Si tratta dei *ribat*, cioè di luoghi fortificati costruiti alle frontiere dell'impero come avamposti della guerra contro gli infedeli. Secondo la concezione islamica della guerra santa, intesa come obbligo religioso meritorio, in questi luoghi fortificati solevano ritirarsi, insieme ai soldati, dei devoti che associavano le pratiche militari con esercizi ascetici e studi religiosi. Alle frontiere orientali, dove gli infedeli non rappresentavano più un pericolo per l'Islam, la funzione bellica del *ribat* venne a cessare, per cui la disciplina ascetica e le pratiche religiose divennero l'unica occupazione dei fedeli. Il *ribat* si convertì così in un vero cenobio, nel quale uno o più asceti vivevano circondati dai loro discepoli.

In Persia, il *ribat*-cenobio fu chiamato *kanagah*. Questa all'inizio era in genere formata da un patio centrale con chiostri laterali dove si trovavano le celle dei dervisci. A un lato del patio c'era poi la sala principale dove si svolgevano gli esercizi devozionali in comune. Questa sala era in genere molto semplice: aveva una nicchia che indicava la direzione della *Kaba* della Mecca e una pelle di pecora su cui si sedeva lo *sheikh*. Spesso esisteva anche una piccola moschea e inoltre una cucina, una sala da bagno e alcuni laboratori.⁽⁵⁾ La struttura ricordava i conventi cristiani. Questo tipo di associazione aveva un minimo di norme che regolavano la vita comunitaria. Il primo a fare una lista di esse fu il sufi Abu-Said nel sec. XI. Tali norme furono imitate in seguito da molti dei fondatori di confraternite sufi.

Ecco le dieci norme della "Regola" di Abu-Said:

1. I dervisci debbono mantenere i loro vestiti e loro stessi sempre puliti.
2. Non debbono sedersi nella moschea o in un altro luogo sacro solo per chiacchierare.
3. Per prima cosa debbono effettuare le loro orazioni rituali insieme.
4. Nella notte debbono pregare molto.
5. Appena alzati debbono chiedere perdono a Dio e dirigersi verso di lui.
6. Alla mattina debbono leggere il più possibile il Corano e mantenere il silenzio fino al sorgere del sole.
7. Tra le orazioni del tramonto e quelle che si recitano prima di dormire, debbono ripetere le litanie.

8. Debbono dare il benvenuto ai poveri, a coloro che hanno bisogno e a tutti coloro con cui entrino in contatto, sopportando con pazienza la molestia di servirli.
9. Non debbono mangiare niente che non sia messo in comune con altri.
10. Non debbono assentarsi senza ricevere dagli altri il permesso di farlo.

Ma soprattutto debbono trascorrere il loro tempo libero in queste tre occupazioni: lo studio della teologia, gli esercizi devozionali, l'aiuto e il conforto agli altri.⁽⁶⁾

Come si vede, il regime di vita si avvicina molto a quello dei conventi cristiano-orientali. C'è anche da osservare che in queste norme lo *sheikh* non viene nominato, dato che all'inizio esso era semplicemente una guida spirituale e non il capo giuridico del convento. I dervisci non dovevano neppure chiedergli il permesso di assentarsi, bastava che lo chiedessero ai compagni. Per quanto riguarda la castità, di cui qui non si fa menzione, sappiamo da altre fonti che essa era praticata dagli asceti dei primi secoli. In seguito, in obbedienza al precetto del Profeta, il matrimonio divenne più comune. In ogni modo esso fu oggetto di diverse regolamentazioni nei vari gruppi.

È sul modello di cenobi del tipo descritto da Abu-Said che si formarono le scuole sufi, centri di insegnamento e di pratica della dottrina. Nell'XI sec., il più antico trattato persiano di sufismo⁽⁷⁾ ne enumera dodici, dieci delle quali erano accettate e due considerate devianti.

Formazione degli ordini

A partire dal sec. XIII, alcune scuole sufi si trasformarono in ordini o confraternite (*tariga*). Questo cambiamento si produsse allorché si cercò di perpetuare l'insegnamento, gli esercizi mistici e le regole di vita di un maestro considerato particolarmente sapiente e santo. Gli *sheikh* della scuola assunsero la dignità di eredi spirituali del fondatore e si formò così una catena iniziatica di carattere esoterico che legava lo *sheikh* vivente al primo maestro. L'ingresso nella scuola acquistò allora il carattere di una cerimonia di iniziazione che prevedeva un giuramento di fedeltà al fondatore e al suo successore terreno. Le *tariga* non svilupparono mai tendenze settarie giacché i loro fondatori si preoccuparono di mantenere sempre i vincoli con l'istituzione ortodossa, accettando i doveri legali e rituali dell'Islam.

Le *tariga* più importanti per lo sviluppo istituzionale del sufismo furono dieci.⁽⁸⁾ Tutte le altre derivano da esse attraverso processi di ramificazione. C'è da dire, però, che non si arrivò mai alla formazione di un unico ordine universale. Le zone più importanti per lo sviluppo degli ordini iniziali furono la Mesopotamia, il Korasan (Persia settentrionale) e il Nord Africa. Gli ordini turchi derivano da quelli dell'Asia centrale; le *tariga* indiane si originarono da quelle delle prime due zone menzionate, ma in seguito ebbero uno sviluppo autonomo.

Nelle *tariga* a modo di convento si usava la casa dello *sheikh* (*zauiya*) che in genere consisteva in una costruzione semplice e modesta dove vivevano il maestro e i suoi discepoli. Alla vita comune era in genere dedicato l'inverno mentre con la primavera i dervisci partivano per i loro viaggi.

Ciascun ordine aveva una "Regola" o meglio una serie di raccomandazioni che consistevano in consigli morali o in norme di comportamento, accompagnati da un commentario che li analizzava in dettaglio. Queste "Regole" variano secondo le confraternite ma le loro caratteristiche generali sono comuni. Quella dell'ordine *Suhrawardiya*⁽⁹⁾, uno dei dieci iniziali, comprende norme per i novizi, per la trasmissione della dottrina, per il matrimonio, per il modo di vestire, mangiare, dormire, viaggiare, mendicare; consigli sulla condotta da seguire in caso di malattia, nei periodi cruciali della vita e nel momento della morte.

Formazione delle organizzazioni monastiche e decadenza del sufismo

A partire dal sec. XV, in coincidenza con l'espansione dell'impero ottomano, gli ordini si formalizzarono in organizzazioni monastiche (*taifa*) con strutture più centralizzate, case-madri e sub-ordini. In questo periodo il sufismo raggiunse il massimo dell'espansione e si trasformò in un vero movimento di massa, ma questa fase coincise anche con l'inizio della sua decadenza.

Le cause di questa decadenza sono molteplici. Innanzitutto c'è la venerazione dello *sheikh*. In questo periodo, l'erede del potere spirituale (*baraka*) del fondatore si trasforma in una specie di semidio che pretende la completa sottomissione del discepolo alla sua autorità. Mentre l'insegnamento dei primi maestri non aveva compromesso la libertà dell'adepto, ora questi si trasforma in una specie di schiavo spirituale dello *sheikh*.

Quindi c'è da considerare la debilitazione dello spirito mistico delle confraternite. Nei paesi arabi, la lotta secolare tra l'ortodossia e la dottrina esoterica sufi finì per essere vinta dai legalisti. Questi riuscirono a rendere il sufismo inoffensivo e a sottometterlo ai propri principi, attraverso la tolleranza delle sue manifestazioni esterne. Gli *sheikh* arrivarono a competere tra di loro per dimostrare la propria lealtà verso la Legge (*sharia*) e in questo modo vari ordini si trovarono privi dei propri contenuti più essenziali e trasformati in vuote carcasse senza più terminologia mistica, disciplina e tecniche ascetiche. C'è anche da dire che in questa fase le strutture organizzative e le pratiche spirituali degli ordini avevano raggiunto una forma definitiva e cristallizzata, nella quale era estremamente difficile apportare innovazioni di qualunque tipo. Non sorse nessuna grande personalità capace di rigenerare la dottrina mistica e di adattarla ai tempi e i piccoli mutamenti che vennero fatti in alcune confraternite furono rapidamente integrati nelle vecchie forme stereotipate.

Per ultimo, come fattore di decadenza occorre menzionare la venerazione della tomba dei santi maestri dell'ordine. Questa fu ancora più cieca e superstiziosa di quella dedicata allo *sheikh* vivente.

La dottrina mistica

Come la maggior parte dei sistemi mistici, la dottrina sufi comprende concezioni filosofiche su: Dio, la relazione dell'anima umana con Dio, la possibilità dell'ascensione dall'umano al divino e i modi per realizzarla, le caratteristiche dello stato di unione con il divino. Vediamo brevemente come ciascuno di questi punti sia stato sviluppato dalla dottrina sufi.

Rispetto alla natura di Dio, i mistici sufi consideravano centrale la concezione islamica che Dio è unico, infinito e onnipotente. Dio è il creatore dell'umanità e di tutto ciò che esiste nell'Universo. A Lui appartengono gli attributi di maestà, bellezza, perfezione e luce. Ma da questa concezione di Dio come causa dell'esistente, i mistici sufi passarono a quella – assai meno islamica e pericolosamente vicina al panteismo – di Dio come unica realtà. Essi sostenevano che ammettere l'esistenza reale di qualunque cosa al di fuori di Dio doveva essere considerato politeismo. Se Dio è l'unica realtà, tutti i fenomeni non sono che modi, aspetti o manifestazioni di essa. L'Universo è l'espressione esterna, visibile della realtà interna, invisibile di Dio.

Riguardo alla relazione dell'anima con Dio, i sufi riproposero la distinzione platonica fra un'anima inferiore, animale (*nafs*), responsabile delle passioni e del male, e un'anima superiore (*rubi*), caratterizzata dall'intelligenza e dalla propensione al bene. L'anima inferiore deve pertanto essere dominata da quella superiore, che in questo modo può aprirsi ai misteri divini. I sufi sostenevano

anche che l'anima, prima di incarnarsi in un corpo aveva dimorato alla presenza di Dio ed era stata unita a Lui.

Il processo di purificazione dell'anima incarnata e la sua ascensione e riunione con Dio, è ciò che i sufi chiamavano la "Via". Secondo il grande maestro al-Hujwiri, la Via comprende tre gradi principali, chiamati rispettivamente: le stazioni (*magamat*), gli stati (*ahwal*) e la realizzazione (*tamkin*).⁽¹⁰⁾

Le stazioni, o situazioni interne o dimore esistenziali, iniziano con quella del "pentimento", nella quale il fedele riconosce la miseria della propria vita esclusivamente mondana e decide di dedicarsi al servizio di Dio. Il numero delle stazioni varia secondo l'autore, ma in ogni caso esse indicano il livello di progresso che il credente ha raggiunto nel suo cammino interno verso Dio. Prima di passare alla successiva, è necessario completare le obbligazioni e sviluppare le virtù che ciascuna di esse comporta.

Gli stati, invece, non dipendono dallo sforzo del fedele ma sono doni di Dio. Essi possono giungere in qualunque momento del processo interno e sono segnali di grazia inviati da Dio per dare forza ed entusiasmo al credente. Si manifestano come illuminazioni ed estasi mistiche che confermano il progresso fatto e incoraggiano il fedele a proseguire nel cammino spirituale.

L'ultimo grado è quello della realizzazione; essa è la fine della via mistica e consiste nell'ottenimento della vita unitiva e nel contatto con il divino. In questo grado il fedele è diventato l'"uomo perfetto" e vive negli attributi divini. Come al-Hallaj, può dire: "Io sono la realtà divina".

Il mezzo per raggiungere questa meta è l'amore. Tutta la via mistica del sufismo è fondata sull'amore assorbente e totale per Dio. Alcuni degli insegnamenti più belli e profondi del sufismo sono dedicati proprio al tema dell'amore. L'amore umano per le cose e per gli esseri belli è preso come punto di partenza per l'amore verso Dio. Ecco come un famoso maestro sufi⁽¹¹⁾ si esprime:

"Tra i segni dell'amore c'è il desiderio di trovarsi coll'essere amato faccia a faccia, di vederlo senza veli nella dimora della Pace e nel luogo della Vicinanza; questo desiderio significa un rimpianto per la morte, la chiave dell'incontro e la porta d'ingresso alla sua manifestazione".

Il mistico deve arrivare al punto in cui l'esistenza o la non esistenza di qualunque cosa siano per lui prive di importanza e il suo cuore sia occupato solo dall'amore verso Dio. Se questa condizione è raggiunta, allora la luce di Dio brillerà nel suo cuore. All'inizio essa sarà come lo scoppio accecante di un fulmine.⁽¹²⁾ Questo è il momento in cui l'ultimo velo cade: il fedele non ha più dubbi e Dio si manifesta in tutto il suo splendore. Mentre contempla la visione (*marifa*) della Bellezza Suprema l'anima svanisce, perdendo tutte le impressioni sensoriali e la conoscenza di tutti gli stati di "creatura". È questa la "morte" dell'anima (*fana*) cioè l'annichilamento dell'io individuale. Ma al morire a se stessa, l'anima ha iniziato a vivere in Dio, con il quale è ora unita in un'unione immortale. È la fine del cammino: la parte è tornata al tutto come una scintilla riassorbita dalla fiamma.

Organizzazione degli ordini

Descritta in termini generali, l'organizzazione degli ordini sufi nella loro ultima fase, è la seguente.

Alla testa della confraternita sta lo *sheikh*, erede del fondatore, del quale, nel momento dell'insediamento riceve il potere spirituale e le qualità. Con più esattezza viene chiamato *sheikh al-*

sajjada, cioè “maestro del tappeto” in quanto siede sul tappeto di preghiera del fondatore, che è il simbolo dell’autorità spirituale di questi. Negli ordini che non ammettevano il celibato la successione giunse ad essere di padre in figlio; negli altri lo *sheikh* veniva eletto dai dervisci.

Immediatamente al disotto dello *sheikh* c’era un vice-direttore (*naib*) dal quale dipendevano vari califfi o *muqqadam*, nominati dallo *sheikh*. Questi califfi erano incaricati di vari quartieri di una città. A ciascuno veniva data una licenza che specificava i suoi poteri. I califfi assumevano anche funzioni particolari nel campo dell’organizzazione o del rituale. Così uno era incaricato delle finanze dell’ordine (amministratore) e in questa funzione inviava delegazioni per raccogliere i contributi dei fedeli che servivano al mantenimento della confraternita. Si occupava anche di organizzare feste e celebrazioni, come quelle in onore del compleanno del profeta, di santi, ecc.

I membri di un ordine erano di due tipi: dervisci e associati laici. I dervisci costituivano solo una piccola parte della confraternita; erano membri permanenti e vivevano nel convento per lunghi periodi, anche se raramente per tutta la vita. Gli associati non vivevano nel convento ma conducevano un’esistenza normale, con una famiglia e un lavoro. Pronunciavano un voto di obbedienza allo *sheikh* o al califfo e rimanevano sotto l’autorità di questi. Ricevevano una breve istruzione ma erano preparati per partecipare alle cerimonie collettive dell’ordine, che sostenevano con le loro donazioni.

L’ingresso nell’ordine del derviscio comportava un periodo di noviziato nel convento, periodo che variava secondo gli ordini, ma che normalmente durava tre anni. Durante il noviziato, il monaco riceveva un’istruzione religiosa e doveva prestare alcuni servizi alla comunità. L’ingresso vero e proprio avveniva con una cerimonia nella quale gli veniva detta la famosa frase: “Affidati al tuo *sheikh* come il corpo si affida alle mani di chi lo lava; questi lo gira come gli piace e il corpo obbedisce”. Una stretta di mano suggellava l’atto di sottomissione allo *sheikh*. Quindi il nuovo derviscio era battezzato con acqua o latte e vestito con un mantello. Infine riceveva un rosario e un libro di preghiere. Passava così a far parte di un convento dove viveva secondo le regole stabilite dalla sua confraternita.⁽¹³⁾

I rituali e le pratiche

La liturgia dell’Islam ortodosso fu fissata da Maometto e non subì mai alcuno sviluppo all’interno della religione ufficiale. L’unica evoluzione venne dal sufismo⁽¹⁴⁾ che introdusse vari rituali, i più importanti dei quali sono il *dhikr* (“menzione”, “ricordo”) e il *sama* (“audizione”). Entrambi si svolgono in sessioni organizzate, separate dalle orazioni rituali. Lo schema classico, adottato con variazioni più o meno grandi da tutti gli ordini sufi, è il seguente.

In certi giorni della settimana che variano da luogo a luogo, tutti i dervisci di un ordine si riuniscono nel convento all’ora della preghiera per effettuarla insieme. Terminata la preghiera, i dervisci si siedono in circoli concentrici. Inizia allora il *dhikr* che consiste nella ripetizione di uno dei 99 nomi di Dio oppure in una breve frase che, di preferenza, è la prima parte della professione di fede: “Non c’è altro Dio che Dio”. Le modalità del *dhikr* variano secondo le confraternite; spesso la recitazione è accompagnata da esercizi respiratori o da determinati movimenti del corpo. Il *dhikr* inizia in silenzio, che per alcuni ordini dura per tutta la sessione. Ma molto più comunemente la recitazione si fa a voce alta e spesso a un ritmo accelerato fino a provocare uno stato di estasi. Prima o dopo il *dhikr* si leggono alcuni passi del Corano, della tradizione profetica, di opere di grandi maestri. Alcune volte la lettura è accompagnata da sermoni di spiegazione.

Subito dopo viene l'ultima parte della sessione, il *sama* o "audizione", che comprende la recitazione di poesie mistiche composte da dervisci. Spesso la recitazione include parti cantate e musica. Entrati in estasi attraverso il *sama*, in alcuni casi i dervisci iniziano a danzare. All'inizio questa danza aveva un carattere spontaneo ma a poco a poco essa acquistò caratteri specifici in alcuni Ordini. Più avanti descriveremo in dettaglio quella dei famosi Dervisci Danzanti dell'Ordine Mevlana.

In alcuni casi il *sama* era accompagnato da altre pratiche, come quella della contemplazione di ragazzi belli. Questa pratica, che aveva lo scopo di indurre l'estasi attraverso la perdita di se stessi nel mistero della bellezza, costituì spesso la base di accuse di immoralità da parte degli ortodossi. Un'altro mezzo per facilitare l'estasi era quello dell'uso di droghe, come hashish, oppio e caffè. Anche questa pratica fu il bersaglio di feroci polemiche anti-sufi. C'è da dire però, a questo proposito, che l'uso di stupefacenti fu molto più diffuso nelle forme popolari che nel sufismo classico. La cerimonia descritta termina con un'orazione comune; in genere si tratta di una preghiera per i defunti dell'Ordine o per altri personaggi importanti: il Profeta, i quattro califfi, il sovrano, ecc.

A parte il *dhikr* e il *sama*, i sufi praticavano altri due tipi di cerimonie. Una era l'ufficio giornaliero, chiamato *dhikr al-awqat*, che consisteva nella ripetizione di brevi frasi dopo due o più orazioni canoniche. Questo era un esercizio obbligatorio per il quale esisteva un forte appoggio coranico: "Quando hai terminato le tue preghiere, ricorda Dio mentre sei in piedi, seduto o sdraiato" (*Corano IV, 104*). La giaculatoria veniva recitata con l'aiuto di un rosario. L'altro esercizio era chiamato *dhikr khafi* ("ricordo occulto") e si basava sulla respirazione ritmica. Ecco la descrizione del modo in cui veniva praticato nell'Ordine *Naqshabandi*:

«La lingua deve essere tenuta contro il palato, i denti e le labbra stretti, mentre si trattiene la respirazione. Quindi si comincia con la parola "la" e la si fa ascendere dall'ombelico fino al cervello. Quando essa ha raggiunto il cervello si pronuncia "ilaha" con la testa verso il lato destro e "illallah" verso quello sinistro e si spinge quest'ultima frase energicamente dentro il cuore pineale⁽¹⁵⁾ dal quale circola per tutto il resto del corpo. La frase "Muhammad rasul Allah" [*Maometto è l'apostolo di Allah*] si fa inclinandosi da sinistra a destra; quindi si dice: "Dio mio, tu sei la mia meta e soddisfarti è il mio desiderio».⁽¹⁶⁾

Le varie forme di *dhikr* avevano lo scopo di permeare l'intero essere del credente facendogli dimenticare tutto eccetto Dio. La formula della ripetizione doveva essere trasmessa da un maestro vivente, che attraverso la catena iniziatica si collegava al Profeta.

In occasioni speciali, come per esempio il compleanno del Profeta, si organizzavano recite teatrali (*mawlid*); c'erano poi riunioni chiuse, alle quali non potevano partecipare estranei, in cui, a parte il *dhikr* e il *sama*, venivano effettuati giochi, esercizi acrobatici, spettacoli ed erano permesse pratiche, come la contemplazione platonica degli efebi, che non erano approvate dagli ortodossi. Grande importanza avevano poi i digiuni, le veglie e le invocazioni come *Ya Latif* ("Oh mio Dio!") che doveva essere ripetuta 100 e 1000 volte in un giorno.

Naturalmente, come qualunque musulmano, il derviscio era tenuto a compiere le cinque orazioni rituali rispettivamente all'alba, a mezzogiorno, alla metà del pomeriggio, al tramonto e alle prime ore della notte. Oltre a queste pratiche ascetiche il derviscio si dedicava allo studio approfondito del Corano, a letture di teologia mistica e di testi dei maestri sufi. Nel convento c'erano poi lavori amministrativi come la raccolta delle donazioni dei fedeli, la preparazione dei pasti, la pulizia, ecc.

Importanza del sufismo

Il sufismo ha svolto all'interno dell'Islam il ruolo fondamentale di riempire il vuoto esistente fra la religione legalista e il popolo. I dottori della Legge (*ulemà*), infatti, poco occupati dall'esercizio della vita pastorale e privi di mezzi e di strutture per l'espressione emozionale della religione, avevano poco da offrire alle necessità profonde del popolo. Furono gli ordini sufi a dare all'uomo comune la possibilità di una vera partecipazione religiosa.

Non meno importante fu il ruolo sociale del sufismo. A differenza degli *ulemà*, i sufi non facevano al loro interno alcuna differenza di classe: i poveri, gli incolti, gli emarginati, gli stranieri erano benvenuti nelle loro confraternite. Il derviscio reclutato nella massa era uno di loro tanto quanto il famoso *sheikh* o il grande teosofo. In questo modo le confraternite sufi svolsero una funzione di partecipazione sociale importantissima, permettendo scambi tra individui che per classe o formazione culturale avevano poco in comune. Ben presto questo aspetto partecipativo si estese a tutta la società: nella fase di massima espansione del sufismo, ogni villaggio o quartiere di una città, ogni associazione lavorativa, ogni tribù aveva la sua tomba-centro che esercitava un'influenza sociale e culturale non solo tra gli iniziati e gli associati, ma su tutti coloro che appartenevano a quella determinata comunità.

Oltre a questo, numerosi Ordini provvidero a dare alle donne, ben poco riconosciute dalla religione ufficiale, un accesso alla vita spirituale e sociale. Le donne potevano essere membri associati e leader di confraternite femminili e, in alcuni casi, potevano diventare dervisci a pieno titolo o addirittura *sheikh*.

Oltre che nel campo religioso e sociale, il sufismo svolse un ruolo importante a livello culturale perché ispirò una ricca tradizione poetica e musicale, non solo nei circoli intellettuali e colti ma anche in quelli popolari. Anzi i sufi furono il ponte tra i circoli teosofici e mistici e l'espressione poetica della religiosità popolare.

Infine c'è da ricordare l'enorme impresa missionaria svolta dai sufi che non solo convertirono grandi masse di non-musulmani ma fecero in modo che la nuova religione giungesse ai loro cuori. I dervisci erranti furono gli agenti della conversione di popoli interi, come i berberi, i greci dell'Anatolia, i turchi, i tartari, gli indiani, i malesi.

L'Ordine Mevlana

Quest'ordine, i cui adepti sono conosciuti in Occidente come Dervisci Danzanti, deriva il proprio nome dalla parola araba *Mawlana*, pronunciata in turco *Mevlana*, che significa il "nostro maestro". Con questo titolo si indica il suo fondatore Gialal-ad Din Rumi, il più grande poeta mistico della lingua persiana.

Rumi nacque a Balk, l'antica Bactria, nell'Iran Orientale, nel 1207. Suo padre, un eminente *sheikh* sufi, decise di emigrare con la famiglia e i discepoli verso Occidente per sfuggire ai Mongoli di Gengis Khan che minacciavano la sua città. Dopo vari anni di peregrinazioni, la famiglia si stabilì in Turchia, nella città di Konya (l'antica Iconio) capitale del sultanato Selgiuchide di Rum. Con questa parola si indicava il "paese dei romani", cioè dei bizantini dell'Anatolia, che era stato in parte conquistato dai turchi. A quel tempo Konya, uno dei pochi luoghi sicuri, al riparo dall'invasione mongola, si era trasformata in un centro culturale e religioso importante, dato che numerosi artisti, studiosi e mistici dell'Oriente musulmano vi avevano trovato rifugio.

Due anni dopo l'arrivo a Konya, il padre di Rumi morì. Dell'educazione del giovane si occupò allora il nuovo *sheikh* che aveva sostituito il padre alla guida del gruppo sufi. Alla morte di questi, Rumi divenne il capo del gruppo. Ma l'avvenimento decisivo nella vita di Rumi fu l'incontro con un misterioso derviscio, Shams (il "sole") al-Din Tabrizi.

Questi giunse a Konya dall'Iran nel 1244. Vestiva con un vecchio abito nero tutto bucato e non possedeva niente. Era conosciuto con il soprannome di "uomo alato" perché aveva viaggiato dappertutto alla ricerca di una guida spirituale.⁽¹⁷⁾ L'amicizia fra i due fu immediata e totale. Si ritirarono dal mondo e vissero completamente isolati in una capanna per mille e un giorno. Ma l'attenzione esclusiva che il loro maestro dedicava allo sconosciuto derviscio fece nascere una folle gelosia nei discepoli di Rumi. Uscito dalla capanna dopo il ritiro di mille e un giorno, Shams fu ucciso a coltellate e il suo cadavere fu fatto scomparire.

Rumi, che non conosceva la tragica sorte del suo amato, cominciò a cercarlo disperatamente dappertutto. Viste vane tutte le ricerche si rinchiuso in casa, rifiutando qualunque compagnia. Spesso lo si vedeva girare, inebetito, intorno a una colonna del suo giardino. Quaranta giorni dopo la scomparsa di Shams, Rumi indossò gli abiti da lutto: una camicia bianca aperta all'altezza del petto, un cappello conico, alto, color miele. Si trasformò in un *madhaub*, cioè in un "pazzo di Dio", come Shams. Si lamentava a voce alta, anelando all'unione con Allah, parlava in versi che più tardi sarebbero stati raccolti nel suo famoso poema, il *Mathnawi*.⁽¹⁸⁾

Un giorno, passando vicino alla bottega di un gioielliere, Rumi fu come rapito ascoltando i colpi di martello degli apprendisti che battevano le lamine d'oro. Ad ogni colpo di martello cominciò a ripetere "Allah", "Allah", e a girare su se stesso, in estasi, nel mezzo della strada. Girava con le braccia aperte e la testa inclinata come un enorme uccello, ripetendo il nome di Dio. Secondo la tradizione, la famosa danza dell'Ordine Mevlana ebbe origine in questo modo.

Rumi morì nell'anno 1273. Un suo amico e discepolo gli successe alla testa del gruppo sufi. Quando anche questi morì la successione toccò al figlio maggiore di Rumi, Sultan Walad e d'allora in poi essa fu quasi sempre ereditaria. A Sultan Walad si deve lo sviluppo dei principi e dell'organizzazione dell'ordine che ben presto si diffuse per tutta l'Anatolia e anche fuori di essa.

La danza creata da Rumi, accompagnata da una musica particolare, costituisce parte del servizio religioso (*sama*) dell'ordine Mevlana. La sessione si svolge in una sala che comprende una nicchia (*mihrab*) indicante la direzione della *Kaba* della Mecca e un pulpito del tipo di quelli che esistono nelle moschee. Nella sala, una balaustra ottagonale separa la zona centrale, riservata ai dervisci, da quella degli spettatori. Davanti alla nicchia si trova il luogo riservato allo *sheikh* che siede su una pelle di pecora. L'orchestra formata da suonatori di flauto e di tamburo, prende posto in una galleria situata sopra la porta d'entrata della sala.

La sessione inizia con un'orazione rituale dopo la quale i dervisci si siedono accanto alla porta: quelli che hanno completato il noviziato a destra, i novizi a sinistra. A questo punto si recitano alcuni versi del Corano, un passaggio del *Mathnawi* e un'orazione in gruppo per il Profeta, i fondatori dell'ordine e il sovrano.

In seguito uno dei musicisti si alza e canta un inno, scritto da Rumi, in onore del Profeta. Poi il capo dei flautisti esegue un'improvvisazione a solo. Quindi tutta l'orchestra inizia il primo preludio: i dervisci si alzano ed eseguono tre giri di danza intorno alla sala in senso antiorario. Al termine di questo passaggio, i dervisci fanno un saluto (*salam*) e si tolgono il mantello nero rimanendo con un vestito bianco. Quindi, seguendo il maestro di danza, baciano uno per volta la mano dello *sheikh*.

A questo punto cominciano a danzare, alzando le braccia; la mano destra è rivolta verso l'alto, quella sinistra verso il basso, la testa è inclinata verso destra. Il vestito, nella danza girella, si alza formando una specie di disco. Seguendo le indicazioni del maestro di danza, i dervisci si collocano nell'una o nell'altra di due orbite circolari. Ruotando lentamente intorno al proprio asse, fanno il giro del recinto mentre ripetono a bassa voce il nome di Dio. Il maestro controlla la regolarità e precisione dei loro movimenti. Poi il ritmo della musica cambia: i dervisci dell'orbita esterna si ritirano alla periferia e tutti si fermano. Lo *sheikh* avanza verso di loro e li saluta. Dopo un intervallo inizia un secondo giro, poi un terzo e un quarto. Quindi i dervisci tornano al loro posto e indossano un'altra volta i loro mantelli neri. Lo *sheikh* li saluta e la sessione termina.⁽¹⁹⁾

Nessuno dei momenti della danza Mevlana è lasciato all'improvvisazione: essa, infatti, ha un significato allegorico complesso del quale esistono diverse interpretazioni. Rumi, nel *Mathnawi*, parla spesso della danza, ma sfortunatamente l'autenticità di tali passi non è sempre certa. Ecco come in uno di essi, egli si esprime:

“I saggi diranno: è dalla rivoluzione delle sfere che abbiamo preso queste melodie.
È il suono dei movimenti del firmamento che gli uomini riproducono con la chitarra [bandore] e la voce.
I fedeli dicono: è il ricordo del paradiso che rende dolci tutte le voci volgari.
Noi tutti abbiamo fatto parte del corpo d'Adamo e ascoltato le melodie del paradiso”.⁽²⁰⁾

Secondo questo passaggio, la danza Mevlana sembra basarsi sulla teoria pitagorica –fatta propria da numerosi maestri musulmani e sufi– della “musica delle sfere”. In quest'antica teoria, descritta mirabilmente da Platone nel X libro della *Repubblica* (“il mito di Er”), le stelle e i pianeti sono retti ciascuno da una potenza angelica, che è l'emanazione, in un differente grado di perfezione, dell'Uno o Assoluto. Le sfere celesti, mosse dall'amore divino, ruotano come in una danza e ciascuna emette una nota particolare. Il risultato è una musica celestiale, la “musica delle sfere”. Secondo quest'interpretazione, i dervisci con il loro moto rotatorio e traslatorio, riproducono la rotazione e la rivoluzione dei corpi celesti. Con i gesti delle mani (la destra rivolta in alto, la sinistra in basso), essi alludono alla trasmissione dell'emanazione divina dalle regioni superiori a quelle inferiori. Come le sfere celesti, così i dervisci danzano per amore dell'Assoluto, Allah, e captano e trasmettono su questo piano di esistenza l'emanazione divina.

Sembra che quest'interpretazione della danza Mevlana fosse la più antica e che fosse accettata nel circolo stesso del Fondatore. Ma col passare del tempo ad essa si sovrapposero altre spiegazioni più vicine alla visione musulmana ortodossa. Quella classica, che si ritrova nei manuali dell'Ordine, è la seguente: il manto nero del derviscio è la sua tomba, egli è morto al mondo divino. Il suono del flauto, che allegorizza la tromba del giudizio, lo sveglia dal sonno dell'indifferenza e lo fa resuscitare, così come, nell'ultimo giorno, i morti resusciteranno. Il *sama* rappresenta lo sbocciare dei diversi piani di esistenza a partire dall'Uno: prima l'intelletto universale, poi l'anima del mondo, quindi le sfere dei pianeti, gli elementi, i minerali, le piante, gli animali e finalmente l'uomo. Dall'uomo inizia il cammino inverso a quello dell'emanazione delle creature, il ritorno dal molteplice all'Uno, attraverso la via mistica. Dio è un punto e il suo movimento circolare fa apparire il mondo come esistente. La sala della danza allegorizza il cerchio percorso da Dio nella creazione-emanazione. Il pellegrino mistico ripercorre quel cerchio e giunge alla presenza dell'Uno, rappresentato dallo *sheikh*.

Le regole e l'organizzazione dell'Ordine

Entrando nell'Ordine, al postulante si offrivano due strade: poteva effettuare un ritiro di mille e un giorno nel convento, al termine del quale diventava un derviscio Mevlana (*dede*) oppure, senza partecipare al ritiro poteva venire tutti i giorni al convento per esercitarsi nelle pratiche dell'Ordine. In questo caso diventava un iniziato (*muhib*, letteralmente “amante”) a cui era permesso danzare nel *sama*.

Se sceglieva il ritiro, per prima cosa era portato nella “cucina” dove era presentato ad un maestro. Questi aveva il nome di “cuoco” (*ahchi dede*). Nel Mevlana il cucinare assumeva un importante significato allegorico. Il postulante era considerato una materia prima grezza che doveva essere trasformata, proprio come gli ingredienti di una pietanza che sono manipolati e cotti fino a diventare mangiabili. Secondo quest'immagine, erano considerati “crudi” gli uomini impegnati solo nell'aspetto esteriore della vita e “maturi” quelli aperti alla prospettiva spirituale.

Nella “cucina” (*matbah*), che era in realtà un piccolo locale, l'iniziando doveva rimanere, inginocchiato su una pelle di pecora, tre giorni e tre notti senza dormire né parlare. Gli era permesso muoversi solo per effettuare le cinque preghiere quotidiane, per mangiare il cibo che gli era portato e per i suoi bisogni fisici. Un incaricato controllava il suo comportamento.

Il quarto giorno era condotto al bagno turco dove veniva lavato, gli veniva tagliata la barba e consegnato l'abito nero da usare durante il ritiro. Quindi era affidato di nuovo al “cuoco” che gli insegnava una preghiera che doveva ripetere mentre esplicava le sue occupazioni quotidiane. Terminato tutto questo, l'iniziando era portato dal maestro responsabile della sua educazione a derviscio. Questo maestro era chiamato *Kazandji dede*, dove la parola *kazandji* significa “paiolo”, “pentola per cucinare”. Questo derviscio, incaricato del mantenimento del convento, gli affidava compiti degradanti di cucina e pulizia divisi per periodi di 49 giorni.

Durante il giorno, l'iniziando apprendeva a danzare sotto la guida di un maestro. La sera partecipava ad una seduta di istruzione che consisteva nell'apprendere il *Mathnawi* o nell'ascoltare un discorso dello *sheikh*. Se per qualunque motivo infrangeva le regole del convento, l'iniziando doveva ricominciare daccapo il ritiro.

Durante il primo anno di noviziato non gli era permesso di assistere alla danza che si effettuava tutte le sere del giovedì. Solo dopo quest'anno, con una cerimonia, veniva dichiarato principiante ed ammesso alla sessione del *sama*, ma poteva danzare solo dopo aver appreso impeccabilmente la tecnica giratoria. Terminato il ritiro di 1001 giorni, il principiante era nominato derviscio dell'Ordine Mevlana e gli era permesso di indossare l'abito bianco. A questo punto poteva scegliere tra due regimi di vita: rimanere nel convento (*tekke*) o tornare a vivere nella città. Nel primo caso gli era vietato sposarsi, perché le donne non erano ammesse stabilmente nel convento, ed era mantenuto dal governo che sovvenzionava l'Ordine. Assumeva incarichi di insegnamento e partecipava alla danza settimanale. Se invece sceglieva di vivere fuori del convento poteva sposarsi e partecipare al *sama* tutti i giovedì, senza tuttavia avere l'obbligo di farlo.⁽²¹⁾

L'organizzazione dell'Ordine Mevlana era complessa ed esistevano sette gradi principali di iniziazione. Il capo assoluto dell'Ordine era lo *sheikh* di Konya, diretto discendente di Rumi. Egli procedeva all'investitura degli *sheikh* dei vari conventi. Questi venivano eletti, al tempo dell'impero ottomano, da un ristretto comitato di tre persone che costituiva il più alto organismo religioso dello stato. Di esso facevano parte un rappresentante dell'ordine Mevlana e quelli di due altri ordini di dervisci.

Nella gerarchia di un convento, dopo lo *sheikh* veniva il “cuoco”, quindi il maestro dei flautisti e dopo di questi il maestro dei suonatori di tamburo. Allo stesso livello di iniziazione di questi ultimi, stava il maestro di danza; quindi veniva l’amministratore (*kazandji dede*) e infine il segretario dello *sheikh*.⁽²²⁾

Storia dell’Ordine

All’inizio, al tempo del Fondatore, l’Ordine era interamente decentralizzato. Rumi si sentiva molto vicino al popolo e non aveva alcun rispetto o stima per il potere politico. I suoi discepoli erano soprattutto artisti, artigiani, lavoratori manuali. Rumi non dava peso alle distinzioni sociali ma cercava di imprimere al suo Ordine caratteristiche di fraternità, umanità e tolleranza. I Mevlana ammettevano al *sama* persino le donne – cosa straordinaria nell’Islam – e non facevano alcuna differenza tra le diverse sette e religioni. Disprezzavano il fanatismo e cercavano di conciliare il Cristianesimo e l’Islam su una base filosofica. È noto che essi veneravano la supposta tomba di Platone, posta in una moschea che era stata prima una Chiesa, e questo culto poteva essere celebrato congiuntamente da cristiani e musulmani.

Ma a partire dal XVI sec. l’Ordine cambiò completamente carattere: divenne centralizzato, si mantenne grazie alle donazioni dello Stato, perse il suo spirito popolare per diventare sempre più aristocratico. I sultani ottomani gli dimostrarono un favore crescente e ne fecero il loro più sicuro alleato contro i movimenti eretici e rivoluzionari che continuamente li minacciavano. Compromesso con l’impero ottomano, il Mevlana venne travolto nella caduta di esso dopo la Prima Guerra Mondiale. Nel 1925, Atatürk, fondatore della moderna repubblica laica di Turchia, abolì l’Ordine e chiuse i conventi.

NOTE

- (1) *Islam* significa “umile sottomissione” alla volontà di Allah. *Musulmano*, che è il participio passato del verbo che ha la stessa radice di *Islam*, significa appunto “sottomesso”.
- (2) Nel “viaggio notturno”, Maometto si rifà ad un modello antico, di origine mesopotamica, già utilizzato da Zarathustra, dalla letteratura apocalittica ebraica (*Enoch, Daniele*) e cristiana (*Apocalisse di Giovanni*), da Mani. È assai probabile che i racconti sul viaggio notturno, assai diffusi nell’Islam, abbiano influenzato Dante.
- (3) Del monachesimo nel Corano si parla una sola volta (*LVII, 27*) in un passo di interpretazione incerta. Secondo l’esegesi antica, il monachesimo sarebbe di istituzione divina; secondo l’interpretazione che prevalse nella comune ortodossia, esso sarebbe un’invenzione cristiana non prescritta da Dio. Lo stesso detto del Profeta sarebbe, secondo alcuni autori, un’invenzione degli ortodossi per screditare il Sufismo. Cfr. R. Rubinacci, *Annali dell’istituto orientale di Napoli, Nuova serie*, X, Napoli 1960.
- (4) Cfr. A. J. Arberry, *Sufism*, London 1950, cap. IV.
- (5) S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, pagg. 1-69.
- (6) *Ibid.* pagg. 166-167.
- (7) Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub* (“La rivelazione del mistero”) edito da R. Nicholson, London 1959.
- (8) S. Trimingham, *op. cit.*, pag. 14.
- (9) Abu al-Suhrawardi, *Kitab Adab al-Muridin* (“Regola dei Novizi”) tradotta da M. Milson, Cambridge and London 1975.
- (10) Al-Hujwiri, *op. cit.*
- (11) Abu Talib, *Qut al-Qulub*, II, 51. Cfr. M. Smith, *Studies in Early Mysticism*, London 1931, pag. 205.
- (12) Al-Gazali, *Ihya*, III, 16-17. Cfr. M. Smith, *op. cit.*, pagg. 213-14.
- (13) S. Trimingham, *op. cit.*, pag. 187
- (14) S. Trimingham, *op. cit.*, pag. 194
- (15) Il cuore ha per i sufi la forma di un pino e contiene tutta la verità dell’uomo.
- (16) S. Trimingham, *op. cit.*, pagg. 201-202. È interessante notare la somiglianza di quest’orazione con la preghiera esicasta.
- (17) Il luogo di origine di Shams è incerto. Alcuni studiosi hanno supposto che attraverso di lui Rumi entrò in contatto con le idee religiose induiste e buddiste. Cfr. J.P. Brown, *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, London 1968, Apendix D.

(18) *Mathnawi*, in persiano e turco indica una composizione in forma poetica, di qualunque lunghezza, che tratta temi epici, romantici, etici o didattici. Il *Mathnawi* di Rumi consta di circa 26.000 versi, cioè quasi quanti l'Iliade e l'Odissea insieme.

(19) Cfr. M. Molè, *Les danses sacrées*, Paris 1963, pagg. 229-248.

(20) *Mathnawi*, 4, 742-745 in M. Molè, op. cit., pagg. 238-39.

(21) Cfr. I. Friedlander, *The Whirling Dervishes*, London 1976, pagg. 107-109.

(22) *Ibid.*, pag. 110.

IL LAMAISMO

Introduzione

Da dieci secoli il Buddismo costituisce la religione dominante del Tibet. In questa regione, veramente unica dal punto di vista geografico, esso ha assunto una serie di aspetti specifici che hanno indotto gli autori occidentali a considerarlo una religione diversa dal Buddismo indiano e a classificarlo sotto il nome di Lamaismo. Questa denominazione, rifiutata dai Tibetani, che si considerano i depositari della più pura dottrina buddista, deriva dalla parola *bla-ma* (“maestro”, “guru”), dato il ruolo essenziale svolto da quest’ultimo.

È indubbio che nella formazione del Lamaismo il Buddismo indiano abbia avuto un ruolo preponderante. Ma non si tratta del Buddismo antico, che già all’inizio dell’era cristiana era scomparso dall’India, bensì del Buddismo nelle sue forme tarde, *mahayaniche* e *tantriche*. Inoltre, sulle dottrine e sui culti lamaisti ha influito in maniera niente affatto trascurabile l’antica religione esistente nel Tibet prima dell’arrivo del Buddismo. Pertanto prima di descrivere la struttura dottrinale e organizzativa del Lamaismo, è necessario delineare gli aspetti essenziali del Buddismo *mahayanico* e *tantrico* e dell’antica religione autoctona.

Il Buddismo dopo Ashoka. Il Mahayana o Grande Veicolo

Durante il regno di Ashoka il Buddismo, diventato religione di stato dell’impero Maurya, aveva varcato i confini della pianura del Gange e si era diffuso per tutta la penisola indiana, giungendo fino a Ceylon. Ma dopo la morte di Ashoka, l’impero Maurya cadde in rovina e il Buddismo si trovò a fronteggiare l’ostilità dei nuovi invasori, gli Shunga che intorno al II sec. a.C. avevano occupato i territori di Magadha.

In questo periodo, intanto, andava sempre più diffondendosi, soprattutto a livello popolare, il culto del dio hindù Vishnù. Questo culto che evidenziava l’aspetto emotivo, devozionale della religiosità, era in netto contrasto con la logica razionale ed umanista del primitivo insegnamento del Buddha. Nello stesso Buddismo poi, dopo i primi secoli, erano sorte varie divergenze dottrinali che avevano portato alla formazione di vere e proprie scuole, le quali, pur basandosi su un credo comune, presentavano differenze più o meno profonde. Secondo la tradizione, se ne contavano almeno diciotto, dislocate in varie parti del territorio indiano. In alcune scuole, sotto la spinta delle aspirazioni dei fedeli laici, influenzati dai culti devozionali, cominciarono ad introdursi nuovi elementi dottrinali del tutto estranei al primitivo pensiero buddista.

Fra i fedeli laici raggiunsero una gran popolarità i racconti chiamati *Jataka* che narravano la storia delle precedenti incarnazioni del Buddha. In questi racconti prese forma la figura del *Bodhisattva* (“colui la cui essenza è l’illuminazione”), l’essere compassionevole che, prossimo al *nirvana*, rinuncia spontaneamente ad entrare in esso e resta nel mondo per liberare e salvare tutti gli esseri viventi. Negli *Jataka*, inoltre, la vita del Fondatore venne illustrata in forme sempre più leggendarie e fantastiche e la sua figura giunse ad acquistare caratteristiche divine.

In sintesi, la trasformazione del Buddismo in religione di massa, la sua espansione in un ambiente popolare influenzato dai culti devozionali, ebbe come conseguenza una lenta ma profonda mutazione delle stesse basi dottrinali. Questo processo raggiunse la maturazione intorno al I sec.

d.C. quando apparve, attestato da una serie di nuove opere religiose (“I sermoni sulla perfetta saggezza” o *Prajnaparamitrasutra*), quel movimento riformatore che va sotto il nome di *Mahayana* o “Grande Veicolo” di liberazione. In esso confluirono tutti quei fedeli che erano alla ricerca di un più ampio e accessibile orizzonte salvifico. Mettendo sempre più in evidenza alcuni punti dottrinali, essi giunsero a separarsi nettamente dai seguaci del movimento originario, che chiamarono “quelli dell’*Hinayana*” o del “Piccolo Veicolo”.

Nel *Mahayana* lo scopo ultimo non era più la salvezza dell’individuo, ma quello di tutti gli esseri. L’*araha*, il santo monaco che si libera dal ciclo delle nascite e delle morti, cessò di essere la figura ideale. Nuovo modello divenne il *bodhisattva* che resta nel mondo per praticare fino alla perfezione virtù quali la saggezza, la bontà e l’abilità nel metodo di liberazione per salvare tutti gli esseri. Attraverso la figura del *Bodhisattva* si sviluppò nel Buddismo un nuovo atteggiamento religioso fondato sull’amore devozionale (*bhakti*), verso il quale la dottrina primitiva era sempre stata insofferente.

Col passare dei secoli, si evidenziarono inoltre tendenze politeistica, determinate dall’influsso crescente della religiosità induista: si moltiplicò, fino ad assumere forme degenerative, il numero dei Buddha e dei *Bodhisattva* e presso alcuni si giunse ad ammettere che era sufficiente aver pensato anche una sola volta al nome di uno dei Buddha per ottenere la salvezza ed essere ammessi in paradiso. Ma nonostante questi eccessi, i seguaci del *Mahayana* ebbero il merito di preparare il Buddismo a quelle forme di universalismo salvifico che si contrapponevano all’individualismo, talvolta egoistico, dell’asceti monastica.

Le correnti del *Mahayana* trovarono il loro più grande teorico ed organizzatore in Nagarjuna, vissuto forse nel II sec. d.C. nell’India Orientale (Bihar). Nagarjuna, fondatore della Scuola dei *Madhyamaka* (“seguaci dell’opinione media”) è una delle figure filosofiche più straordinarie e complesse dell’India. Con un’audacia piuttosto rara in un pensatore che pretende di esporre la dottrina fondamentale di un’antica e veneranda religione, egli critica radicalmente le teorie sulle quali si basava l’insegnamento tradizionale del Buddismo.

Nagarjuna, affermando di fornire un’interpretazione più esatta dell’insegnamento del Buddha, sostiene l’idea che tutte le cose, per la loro relatività, siano prive di sostanza propria, siano vuote di realtà. Ma egli applica questo relativismo radicale anche ai concetti chiave del Buddismo: così le idee polari di vizio e di virtù e quelle di trasmigrazione e *nirvana* vengono da lui considerate come le due facce di una stessa medaglia e quindi relative e vuote. Ciò che sottende ad esse è appunto la vacuità universale, inafferrabile e inconcepibile dalla mente comune. Nagarjuna giunge a dimostrare come vuote anche le “Quattro Nobili Verità” del Buddha, rompendo così ogni rapporto con l’insegnamento tradizionale. Questo viene considerato con disprezzo come una dottrina secondaria rivolta agli uomini sprovvisti di saggezza, la cui mente è imprigionata in una rete di dualismi e pertanto incapace di intendere la realtà ultima, la Buddità come vacuità assoluta.

L’altra grande scuola del *Mahayana*, quella degli *Yogakara* (“praticanti dello yoga”) professava una complessa dottrina che si presentava come una vasta sintesi degli insegnamenti antichi e di quelli di Nagarjuna. Grande importanza veniva dedicata alle pratiche yogiche. C’è però da dire che, nonostante il loro disprezzo per la vita monastica, ritenuta egoista e dagli orizzonti troppo limitati, i più ferventi seguaci del *Mahayana* furono tutti monaci. Continuarono a portare la veste arancione e a seguire l’antica disciplina. I loro conventi erano divenuti residenze stabili e avevano accumulato enormi ricchezze donate dai fedeli laici. Non venne meno tuttavia l’impegno missionario: durante l’impero Kushana (I-II sec. d.C.) i monaci del Grande Veicolo intrapresero una grande opera di predicazione in Afganistan e in Cina.

Nel periodo successivo, quello dell'impero Gupta (IV-VI sec.) iniziò in India il declino del Buddismo a vantaggio dell'antica, ma sempre presente, religiosità induista. Tuttavia a quel tempo, il Buddismo del Grande Veicolo aveva messo salde radici in Cina, dove conoscerà un nuovo, straordinario sviluppo. Sarà anche dalla Cina che il Buddismo mahayanico penetrerà nel Tibet.

Il Buddismo Tantrico

Con il nome generico di Buddismo Tantrico (dal sanscrito *tantra*, “filo”, “trama” e quindi “testo”) detto anche *Mantrayana* (“veicolo delle formule magiche”) o *Vajrayana* (“veicolo di diamante”) vengono classificate quelle esperienze e quelle complesse trasformazioni operate dalle scuole del Buddismo nelle ultime fasi della sua storia in India. Le origini del Tantrismo come fenomeno ideologico-religioso vanno ricercate negli strati più antichi e popolari della religiosità pre-ariana, cioè nei culti di Shiva e della Dea. Le prime manifestazioni della religiosità tantrica si presentarono nel Buddismo intorno al III sec. d.C.; quindi passarono all'induismo, raggiungendo la massima diffusione tra il V e il IX secolo.⁽¹⁾

Sviluppatosi in un'epoca di profonda crisi della spiritualità indiana, non più soddisfatta delle soluzioni proposte dal Brahmanesimo e dal Buddismo, il Tantrismo riconosce che la tradizione religiosa va reinterpretata ad un livello più consono a quello dei tempi. Al totale impegno spirituale ed ascetico richiesto al seguace dell'*Hinayana*, alla partecipazione etico-religiosa nell'opera di salvezza universale chiesta all'aderente del *Mahayana*, il Buddismo tantrico contrappone una via di salvezza ed un'unione con il divino attraverso veicoli liberatori comunemente respinti dalla tradizione ascetica, quali formule magiche, sesso, desiderio di vita, ebbrezza alcolica.

Inoltre, nel tantrismo, il divino assume una forma femminile. Accanto ai vari Buddha compaiono le *Shakti*, cioè gli aspetti femminili della divinità. Le coppie divine vengono fatte oggetto di riti erotico-sessuali ed il cosmo viene concepito come il risultato dell'unione di principi opposti e complementari dei quali i due sessi sono la manifestazione esemplare. Con queste teorie si è ormai agli antipodi delle forme originarie del Buddismo nelle quali il desiderio sessuale era visto come la radice della “brama di vita” che doveva essere recisa. Ora l'esperienza sessuale viene interpretata come espressione dell'amore universale e caricata di attributi divini.

Inoltre, col passare del tempo, si svilupparono in seno al Buddismo una serie di elementi esoterici. L'utilizzo di frasi magiche (*mantra*), gesti rituali (*mudra*), formule magiche (*dharani*), diagrammi per la meditazione (*mandala*) assunse un'importanza sempre più rilevante nelle pratiche dei seguaci delle scuole yogiche del Grande Veicolo. A queste tecniche vennero attribuiti grandi poteri magici e taumaturgici.

Dal momento in cui le esperienze esoteriche si introdussero nel Buddismo, divenne necessario limitare ad un ristretto numero di iniziati la loro trasmissione. L'insegnamento passò così attraverso una cerimonia di ordinazione direttamente dal maestro al suo discepolo (*guru-chela*), con un linguaggio simbolico chiuso e incomprensibile alla gente comune.⁽²⁾

Dal complesso e vario fenomeno religioso tantrico, si originò una nuova classe di sperimentatori-stregoni buddisti: i *siddha* o “perfetti”. Proprio come il Buddha, che si era ribellato agli ottusi dogmatismi di una classe privilegiata di preti, i *siddha* dicevano di ribellarsi alla vita monastica conformista e ben riparata del loro tempo. Essi usavano un particolare tipo di simboli nei quali spesso il supremo era rappresentato in forma infima, la cosa più sacra sotto l'aspetto di quelle più ordinarie, il trascendente sotto la forma delle cose più terrene e la conoscenza più profonda in un gioco di grotteschi paradossi. Tutto ciò non era soltanto un linguaggio per iniziati ma anche una

terapia scioccante contro la super-intellettualizzazione della vita religiosa e filosofica di quei tempi. Trasgredire le leggi morali più sacre del Buddismo precedente veniva considerata la prova lampante della liberazione dalle nozioni relative e pertanto illusorie di bene e di male, di vizio e di virtù. Attraverso l'acquisizione di particolari poteri tramite il *sadhana*, che è insieme realizzazione di potenza, rito magico ed esperienza yogica, si cercava di produrre "perfezioni" miracolose (*siddhi*) che avrebbero portato il praticante ad una trasformazione da un piano umano ad uno super-umano e, in un'ultima fase, all'unione mistica con il Buddha, identificato con la Realtà Ultima.

Nonostante la complessità delle sue dottrine e delle sue pratiche, il Buddismo tantrico rimase fedele all'organizzazione monastica. Alla fine dell'VIII sec. esso era particolarmente fiorente nell'India Orientale dove era protetto dalla dinastia Pala. Centri di diffusione della sua dottrina furono le università di Nalanda e di Vikramasila dove si formarono molti dei monaci che intrapresero l'opera di evangelizzazione del Tibet.

Il Tibet pre-buddista e la religione Bon

Della protostoria del Tibet non si conosce quasi nulla. Secondo le notizie riportate dalle cronache cinesi, gli antenati dei Tibetani conducevano sino ai primi secoli della nostra era una vita pastorale nomade nelle steppe e negli altopiani centro-asiatici. Una serie di emigrazioni li portò a stanziarsi nei territori dell'attuale Tibet.

Sembra impossibile fornire un quadro completo della religione che predominava nel Tibet prima dell'arrivo del Buddismo, perché, stando alla tradizione, la scrittura venne introdotta solo nel VII sec. Le fonti tibetane più antiche, i manoscritti di Tuen-Huang, ritrovati in una grotta murata e risalenti al VII-X sec., riportano solo alcuni frammenti di rituali o di miti, e manuali divinatori, ma non un'esposizione dottrinale della religione pre-buddista.⁽³⁾ Anche le fonti cinesi, contemporanee ai manoscritti di Tuen-Huang, non riferiscono quasi nulla di essa. Nelle fonti tibetane più tarde (XII sec.) l'antica religione viene chiamata Bon. Questi testi la presentano strettamente legata alla storia leggendaria dei primi re ed in particolare al fondatore della monarchia, il quale, creduto un essere celeste, sarebbe stato accolto e fatto re dai pastori e dai Sacerdoti del Bon (i *bon-po*). Il suo regno e i suoi discendenti sarebbero stati protetti dai *bon-po* i quali ricoprivano la carica di funzionari.

A questi sacerdoti venivano attribuite facoltà magiche e divinatorie; i riti che essi compivano si basavano su sacrifici animali e avevano lo scopo di proteggere la vita del re. Le pratiche divinatorie si svolgevano in stato di *trance*. Un'altra delle caratteristiche dei *bon-po*, secondo i testi più tardi, era quella di volare nel cielo a cavallo del loro tamburo. Questo dato ha fatto accostare gli antichi sacerdoti *bon-po* agli sciamani siberiani.

Tuttavia la descrizione dell'antica religione fornita dai testi più tardi non concorda completamente con quella dei manoscritti di Tuen-Huang. Dall'esame di quest'ultimi, si può affermare che non esisteva alcuna religione che avesse il nome di Bon prima del X sec. Esisteva il termine, ma indicava dei riti e i *bon-po* erano coloro che li eseguivano. La religione praticata si chiamava *Gcug* o *Gcug-lag*, parola che, peraltro, indica le scienze divinatorie cinesi. Invece la formazione della religione Bon dovrebbe risalire all'XI sec., cioè ad un periodo molto posteriore all'introduzione del Buddismo.

Sembra di poter concludere che i sacerdoti *bon-po*, i quali svolsero un ruolo di primo piano nell'opposizione al Buddismo, integrarono e rielaborarono molti elementi della vecchia religione *Gcug* e le attribuirono il nome di *Bon* per sfruttare il prestigio che un'origine più antica conferiva

loro. A sua volta il Buddismo, che era in netto contrasto con le credenze della religione *Gcug*, quando giunse al potere, fece scomparire dalla memoria dei Tibetani persino il nome di essa.

L'Universo degli antichi Tibetani, come anche quello degli attuali, risultava popolato di esseri soprannaturali, che potevano essere benefici o malefici a seconda della condotta degli uomini nei loro confronti. Ma la categoria divina più importante, intorno alla quale si incentrava il culto, era quella delle divinità-montagna. In Tibet ogni montagna era considerata sacra, dimora e personificazione di un dio. Il re, poi, rivestiva un ruolo religioso fondamentale che gli derivava dalle credenze sulla sua origine divina. Come abbiamo visto, vari riti *bon-po* erano diretti a difendere la vita del sovrano e la stabilità del potere.

Anche i riti funebri e il culto dei morti trovavano grande spazio nell'antica religione; la loro importanza dipendeva dalla credenza nella resurrezione alla fine dei tempi. Per gli antichi Tibetani, dopo la morte fisica il defunto si recava nel paese dei morti, il quale era diviso in due zone: una era quella della gioia, lo specchio del mondo in positivo; l'altra era il luogo della sofferenza. Nell'attesa della resurrezione, il morto aveva bisogno di cibo ed in generale di tutto ciò che gli era servito sulla terra. Per questo, durante il rito funebre, gli venivano offerti cibi ed indumenti ed erano effettuati sacrifici animali. Le provviste, poi, dovevano essere rinnovate periodicamente durante festini che il figlio del defunto offriva a parenti ed amici. Per i funerali del sovrano, oltre agli animali, si sacrificavano anche uomini che erano stati legati a lui da una stretta amicizia. Questo dato è confermato dalle fonti cinesi.

La maggior parte di queste antiche credenze fu integrata nella religione *Bon*. Il Buddismo invece si trovò di fronte un complesso di valori e di pratiche che erano inconciliabili con i suoi. In primo luogo, esso non poteva ammettere sacrifici animali e tantomeno umani; in secondo luogo l'idea di un re-dio, la credenza in una vita felice dopo la morte, concepita ad immagine della vita terrena e che quindi valorizzava quest'ultima, erano del tutto opposte ai suoi principi fondamentali. Non meraviglia, dunque, che il Buddismo abbia cercato di sradicare dal Tibet l'antica religione *Gcug*. Tuttavia, nonostante l'inconciliabilità di principio, numerose credenze e riti del *Gcug* passarono nel Buddismo tibetano.

Per quanto riguarda la religione *Bon* c'è da dire innanzi tutto che le nostre conoscenze su di essa sono assai imperfette e che solo da poco sono disponibili nuove fonti pubblicate da Tibetani in esilio dopo l'invasione cinese del 1959. Come abbiamo già detto, recenti studi hanno potuto dimostrare che il *Bon* si costituì intorno all'XI sec.: si tratta perciò di una religione recente, assai posteriore all'introduzione del Buddismo, anche se nella sua struttura, dottrina e rituale sono presenti numerosi elementi antichi mutuati dal *Gcug*. Ma sulla formazione del *Bon* il Buddismo ebbe un'influenza altrettanto determinante, al punto che le dottrine del *Bon* si differenziano, nel fondo, assai poco da quelle del Buddismo tibetano. Il *Bon*, infatti, accetta la legge di non-persistenza di tutte le cose, quelle del *karma* e del *samsara* e il suo scopo fondamentale è il raggiungimento del "Risveglio", dello stato di Buddità. Questo è inteso come vacuità, cioè secondo la forma *mahayanica*.⁽⁴⁾

Inoltre il *Bon*, proprio come il Buddismo tibetano (ed in misura ancora maggiore di questo), si presenta come una straordinaria miscela tra elevate riflessioni filosofiche e riti magici estremamente primitivi. Queste strette somiglianze hanno fatto sorgere l'ipotesi che anche il *Bon*, come il Lamaismo, sia una forma religiosa prodotta dall'incontro tra l'originario Buddismo indiano e la precedente religione del Tibet.⁽⁵⁾ Anche la data di apparizione del *Bon* concorda con questa ipotesi: esso si costituì, infatti, nell'epoca in cui, come vedremo più avanti, si formarono le scuole da cui derivò il Lamaismo. Rispetto a quest'ultimo, però, il *Bon* integrò un numero maggiore di credenze dell'antica religione.

Ma pur avendo tante cose in comune con il Buddismo, nel *Bon* è sempre presente una volontà sistematica di andare controcorrente rispetto ad esso. Ecco allora che i riti *Bon* sono spesso analoghi ma invertiti rispetto a quelli buddisti: così la circumambulazione si fa in senso antiorario, la svastika *Bon* ha i bracci rivolti verso sinistra, ecc. Come religione anti-buddista dotata di una sua propria struttura monastica, il *Bon* ha vissuto in Tibet periodi di alterna fortuna, spesso invertiti rispetto a quelli del Buddismo, fino ai nostri giorni.

La prima diffusione del Buddismo in Tibet

Intorno alla metà del VII sec., il Tibet, divenuto forte militarmente, cominciò a estendere la sua potenza su vaste zone dell'Asia centrale. I Tibetani vennero così a trovarsi in contatto con nuove forze culturali ed in particolare con la civiltà cinese di cui subirono profondamente il fascino. Sotto questi influssi le usanze sociali e religiose del paese cominciarono a cambiare. È in questo periodo che la dottrina buddista prese a diffondersi, in modo lento e contrastato, nel Tibet fino a che, grazie alla protezione della corona, giunse ad esercitare una notevole influenza politica. Naturalmente questo fatto causò l'opposizione dei sacerdoti dell'antica religione *Gcug* e dell'aristocrazia feudale ad essa legata.

Nell'VIII sec., con il re Khri-sron-lde-btsan (756-797 ?), il Buddismo ottenne in Tibet la sua prima grande vittoria politica.⁽⁶⁾ Secondo la tradizione, questo sovrano, convertitosi al Buddismo, si sbarazzò dei ministri che si opponevano alla nuova religione e fece venire dall'India Santaraksita, famoso maestro buddista dell'università di Nalanda. Nonostante che la tradizione successiva abbia costruito intorno a questo avvenimento un intero ciclo di pie leggende, sembra che la chiamata del maestro indiano sia stata dettata da motivi politici. Con questa mossa il re cercava di bilanciare l'influenza cinese divenuta troppo pesante. Ma il cambiamento di indirizzo dottrinale scatenò la lotta tra le due correnti buddiste, cinese e indiana e tra queste e il *Gcug*.

In tale clima di contrasti per la supremazia religiosa, emerge la figura del monaco missionario indiano Padmasambhava che la tradizione considera come il vero evangelizzatore del Tibet. Intorno alla sua figura di maestro tantrico ed esorcista e agli avvenimenti legati al suo soggiorno nel Paese delle Nevi, sorsero in seguito numerose leggende. In esse il famoso monaco appare come una specie di semidio, dotato di straordinari poteri magici, che porta a termine vittoriosamente la missione di sconfiggere i demoni dell'antica religione tibetana, instaurando nel paese la Legge del Buddha.

È difficile stabilire gli elementi storicamente validi in questa amplificazione mitica. Tuttavia la presenza di Padmasambhava in Tibet sembra un fatto storico certo e così il suo intervento nella fondazione del primo monastero tibetano, quello di bSan-yas. Al periodo del suo soggiorno in Tibet appartiene anche l'editto del re Khri-sron-lde-btsan che ufficializzò la conversione del paese al Buddismo. Dunque, nonostante le amplificazioni fantastiche, Padmasambhava sembra essere una delle figure più importanti nella storia del Buddismo tibetano e l'anello di congiunzione tra questo e le correnti tantriche dell'India.⁽⁷⁾

La conversione ufficiale del Tibet al Buddismo non segnò la fine delle lotte tra la corrente indiana e quella cinese che si contendevano il futuro religioso del paese. Gli Indiani predicavano una via graduale verso l'Illuminazione, ponendo l'accento sulla necessità delle opere virtuose e la lenta accumulazione dei meriti di esistenza in esistenza. I Cinesi invece sostenevano che proprio quando ogni attività si interrompe, in quel momento si raggiunge l'Illuminazione. È questa la dottrina *Ch'an*, meglio nota in Occidente con il nome giapponese di *Zen*.

Proprio per dirimere questi contrasti e stabilire una volta per tutte l'ortodossia da seguire, il re Khri-sron-lde-btsan convocò un concilio presso il monastero di bSam-yas (792-794). Il concilio segnò la vittoria della corrente indiana che d'allora fu preponderante in Tibet. Tuttavia in questa prima fase di diffusione non sembra che il Buddismo sia penetrato profondamente nella cultura tibetana. Si può facilmente supporre che a quel tempo non fossero molti i tibetani capaci di intendere un sistema dottrinale così complesso e opposto alle loro credenze. Dall'esame dei testi di quest'epoca e di quelle immediatamente successive, risulta, infatti, che sia il sovrano sia gli appartenenti alle classi più elevate si limitarono ad osservare solo alcuni dei principi fondamentali della dottrina buddista, mentre nelle cerimonie ufficiali continuarono a far uso dei rituali sacrificali appartenenti all'antica religione del *Gcug*. In seguito, il continuo afflusso di nuovi maestri indiani determinò sempre di più nel paese il prevalere del nuovo indirizzo. Questi maestri, seguendo l'esempio di Padmasambhava, fecero largo uso delle pratiche magiche che esercitavano una forte attrazione sia sulle classi colte che su quelle popolari. C'è anche da osservare che i predicatori buddisti ebbero l'intelligenza di presentare al popolo tibetano una dottrina assai semplificata ed elementare per facilitarne la conversione.

In questo primo periodo di diffusione del Buddismo sorsero i primi conventi. L'istituzione monastica godette fin dall'inizio della protezione e della benevolenza dei sovrani. Fu per primo il re Khri-sron-lde-btsan a incaricare, con un editto, un gruppo di famiglie facoltose di provvedere al mantenimento del monastero di bSam-yas con donazioni di immobili e di terre.

A capo del monastero, direttamente nominato dal re, vi era un abate, rappresentante della Legge del Buddha. Nel monastero, attraverso due seminari, i neo-convertiti erano istruiti e iniziati allo studio dei testi sacri. Per gli aderenti alle correnti *mahayaniche* e *tantriche* vigevano regole diverse. I primi dovevano essere vegetariani, abitare nel monastero, astenersi dalle bevande alcoliche, osservare i riti prescritti dai *Sutra* del Grande Veicolo; gli altri non erano tenuti a rispettare queste regole. Basavano le loro cerimonie sui *mandala* e vivevano in celle adibite alla meditazione. Ad entrambi i gruppi era imposto l'obbligo della castità.⁽⁸⁾

Ben presto il numero dei monasteri si moltiplicò. Da documenti dell'epoca risulta che le comunità di monaci possedevano non solo terre (ricevute per donazione) ma anche beni mobili e un certo numero di servi. Sotto il dominio tibetano in Asia Centrale l'attività economica dei conventi si andò sviluppando ulteriormente. Le comunità, oltre a possedere terre e servitù, concludevano affari, gestendo a volte l'economia di interi villaggi. In questo periodo venne esaltata, come principio meritorio, la generosità dei laici verso la comunità: tanto più grande era la munificenza del donatore, tanto più alti sarebbero stati i meriti da lui acquisiti per realizzare lo stato di *Bodhisattva* o per accedere ai paradisi supremi. Il principio di povertà, fondamento della primitiva regola monastica, aveva perduto, ormai da tempo nella stessa India, il suo valore.

Dunque, i monasteri tibetani, grazie alle donazioni ricevute, divennero organismi economicamente potenti, capaci di amministrare i propri beni e di curare i propri interessi. Ma ben presto, l'ampliamento delle comunità monastiche, la tracotanza dei monaci e la loro crescente influenza sulla vita politica, cominciarono ad essere visti come una minaccia per la stabilità delle strutture statali. Questo scatenò, intorno alle metà del IX sec., una violenta persecuzione anti-buddista da parte del re Glan-dar-ma (838-842). La persecuzione inferse un duro colpo alla comunità che perse la protezione della corte, venne privata di tutte le sue proprietà e bandita dal paese. La persecuzione ebbe termine solo quando il re venne ucciso da un monaco buddista.

La seconda diffusione del Buddismo

L'assassinio di Glan-dar-ma (842) segnò l'inizio di un periodo di anarchia e di decadenza. L'unità politica del Tibet si spezzò e il paese si frazionò in una serie di staterelli retti da famiglie nobili. Tuttavia il Buddismo, nonostante il colpo infertogli dalla persecuzione, non scomparve del tutto dal territorio tibetano, anzi ben presto cominciò a diffondersi di nuovo e conobbe una grande fioritura.

Dopo la caduta della capitale Lhasa sotto il dominio dei preti *bon-po*, i centri della nuova predicazione furono il Tibet nord-orientale, dove visse colui che dalla tradizione è chiamato il *Grande Lama* (Blacen-po, 892-975), e il Tibet occidentale, il cui sovrano abbandonò il trono e si fece monaco insieme ai due suoi figli. Per questo è ricordato con il nome di "Monaco Reale" (Lha-Bla-Ma). Egli cercò di ristabilire contatti diretti con l'India e di ricostituire l'ordine monastico. A tale scopo inviò nel Kashmir 21 giovanetti fra i dieci e i venti anni a studiare la dottrina buddista.

In questo clima di rinnovato fervore religioso, apparve la più importante figura della rinascita del Buddismo nel Tibet, quella di Atisa. Figlio di un principe del Bengala, Atisa aveva abbandonato ricchezze e onori per dedicarsi alla vita ascetica. Formatosi nelle scuole tantriche, giunse come missionario nel Tibet nel 1042. La sua opera fu diretta a riformare la vita monastica improntandola al rispetto di una rigida etica religiosa. Per raggiungere questo obiettivo, Atisa si preoccupò di ridimensionare e depurare le pratiche (soprattutto tantriche) che erano andate degenerando in forme sempre più degradate.

I monaci tibetani, infatti, spesso prendevano alla lettera gli insegnamenti tantrici, per cui tra alcuni di essi, vigeva la sregolatezza, l'ubriachezza e persino il banditismo. Inoltre i rituali tantrici, male interpretati, consolidavano la naturale propensione dei Tibetani alla magia. Per evitare un'erronea interpretazione dei testi sacri, Atisa insistette sull'importanza e sull'autorità della trasmissione diretta della dottrina dal maestro spirituale (*Lama*) al discepolo. Con lui si diffuse in Tibet il culto di *Tara* (la "salvatrice", la "stella"), la *shakti* buddica che aveva scelto come divinità protettrice.

Questa seconda epoca di diffusione del Buddismo fu caratterizzata da una straordinaria fioritura spirituale: numerosi Tibetani partivano per l'India, il Kashmir, il Nepal in cerca di insegnamenti o magari per incontrare il maestro predestinato per loro. Al ritorno portavano con sé gli originali dei libri sacri, che venivano pazientemente tradotti, e le dottrine o le tecniche apprese. Fra queste figure di pellegrini emerge Mar-pa, il "Traduttore", che fu allievo in India, come già lo era stato Atisa, di uno dei maggiori maestri del Tantrismo, Naropa. Al suo ritorno in Tibet ebbe come discepolo il famoso Milarepa (Mi-la-ras-pa).

In questo periodo, tra l'XI e il XIII sec., vissero la maggior parte di coloro che sarebbero divenuti i maestri riconosciuti delle varie scuole del Lamaismo e furono fondati i conventi nei quali esse si organizzarono.

Formazione delle Scuole. Caratteri generali del Lamaismo

Come abbiamo visto, fino all'epoca della sua seconda diffusione, il Buddismo tibetano mantenne stretti contatti con le scuole e i maestri indiani. Quando però, a partire dal XIII sec., il Buddismo scomparve dall'India a causa della rinascita dell'Induismo e dell'aggressione musulmana, la vita religiosa tibetana perse il contatto con le sue fonti ispiratrici e si trovò isolata. Cominciò così in Tibet uno sviluppo autonomo del Buddismo, il quale raggiunse il suo assetto definitivo, in termini di dottrina e di rituale, solo alla fine del XV sec. È a questa forma originale di Buddismo che si dà comunemente il nome di Lamaismo.

Il processo di formazione del Lamaismo non ebbe un centro propulsore unico: non vi fu, all'inizio, un'autorità comune, spirituale e organizzativa, a cui le varie comunità monastiche facessero capo. Invece, sulla base degli insegnamenti dei vari maestri che si erano formati soprattutto in India nell'epoca precedente, sorsero numerose scuole che praticavano riti e dottrine diversi anche se riconducibili ad un fondo comune.

Tali scuole possono essere classificate: 1) in base al nome dei monasteri (Scuola dei *Sa-skyapa*, *Joma-pa*, *San-pa*, ecc.); 2) in base al nome del maestro a cui facevano risalire la loro origine (scuola dei *Karma-pa*, *Bu-lugs-pa*, *rNi-ma-pa*, ecc.); 3) in base alla dottrina iniziatica segreta (scuola dei *bKa-dams-pa*, *rDogs-cen*, *Pyag-cen*, ecc.).

Il fondo comune delle dottrine e dei rituali delle varie scuole è costituito dagli elementi del Buddismo *mahayanico* e *tantrico* introdotti nei secoli precedenti. Del Grande Veicolo erano giunti in Tibet soltanto alcuni degli aspetti più tardi, come la dottrina di Nagarjuna e alcune pratiche liturgiche; del Tantrismo, invece, era giunta una vasta eredità di esperienze magiche e una complessa liturgia.⁽⁹⁾ A questi elementi buddisti devono essere sommati gli influssi dei rituali, delle pratiche magiche e dei culti dell'antica religione del *Gcug*.

Dal punto di vista organizzativo, il monachesimo tibetano acquisì, a partire dal XIII sec., una propria fisionomia stabile: da un lato c'erano gli asceti, i religiosi sposati e quelli erranti che non vivevano in comune; dall'altro i monaci raggruppati in monasteri, il più delle volte enormi, delle vere e proprie città in cui i monaci intendenti si davano al commercio ed ai traffici bancari, spesso con interessi da usura.

Ben presto si determinò una vera simbiosi tra il potere politico e quello religioso: ogni monastero, ogni scuola, erano mantenuti da signori locali. In vari casi una stessa famiglia si divideva i due poteri per trasmissione ereditaria: da padre in figlio per il principato, da zio a nipote per la guida del monastero.⁽¹⁰⁾ In mancanza di una forte autorità centrale, il potere politico finì poi per concentrarsi nelle mani dei grandi abati i quali si trasformarono in veri signori feudali che spesso scendevano in lotta l'uno contro l'altro per il controllo di una regione. La tendenza verso la formazione di quella teocrazia monastica, che in seguito caratterizzerà il Tibet, appare già con *Sa-skya-Pamdita* (morto nel 1251) il quale fu contemporaneamente capo della scuola dei *Sa-skyapa* e re di gran parte del paese.

Contro il potere temporale degli abati, al quale si accompagnava spesso la degenerazione della vita religiosa, sorse nel XIV sec. un movimento di riforma di cui fu protagonista il *lama Tson-ka-pa* (1356-1419) che cercò di riportare l'insegnamento *mahayanico* e *tantrico* alle sue forme originarie predicate da Atisa.⁽¹¹⁾ Il gruppo di discepoli che si formò intorno a lui diede origine alla comunità religiosa della Chiesa Gialla (*Ge-lugs-pa*), così detta dal colore del copricapo portato dai suoi *Lama* per distinguersi dai seguaci delle antiche scuole che non avevano aderito alla riforma e che indossavano un berretto rosso.

Uno dei primi successori di Tson-ka-pa alla guida della Chiesa Gialla, il nipote *Ge-dun-grup-pa* fu il propagatore di quella teoria delle reincarnazioni che in seguito assunse in questa scuola una grande importanza. Tale teoria ammette che, a 49 giorni dalla morte, il *Grande Lama* della Chiesa Gialla si reincarna nel corpo di un neonato, il quale verrà individuato grazie a particolari segni di riconoscimento. Si formò così una linea di successione che, iniziata con *Ge-dun-grup-pa*, considerato l'incarnazione del Buddha Avalokita, comprenderà tutti gli abati-principi della Chiesa Gialla. Questi assumeranno il titolo de "Il Vittorioso" (*rGyal-ba*) mutato in seguito in quello mongolo di *Dalai-Lama*, cioè il "lama potente simile ad un oceano".

Il potere della Chiesa Gialla cominciò a superare quello delle altre scuole quando uno dei suoi abati, Bsod-nam-rgya-tso (1543-1588), convertì alla dottrina buddista l'imperatore mongolo Althan Khan. Nominato *Dalai-Lama* da questi, il grande abate elevò al suo stesso rango tutti gli abati suoi predecessori. Ma fu con il quinto *Dalai-Lama* (Blo-btazan-rgya-mtso, 1617-1682) che si stabilì definitivamente la supremazia della Chiesa Gialla su tutti gli altri gruppi religiosi. Sfruttando con abilità le continue discordie interne e con l'aiuto dei Mongoli, egli restaurò l'unità politica del Tibet; questa volta non più sotto la guida di un sovrano ma sotto quella dello stesso *Dalai-Lama*.

Da allora, per circa tre secoli, il Tibet si trasformò in un vero e proprio stato monastico in cui – caso unico nella storia – circa un quarto della popolazione era dedicata alla vita religiosa. Al vertice di questo sistema teocratico stavano due supremi dignitari: il *Dalai-Lama*, con sede nel monastero di Potala a Lhasa, incaricato del governo politico e il Grande Dotto (*Pan-cen*) considerato l'incarnazione di Amitabha, il Buddha della luce infinita, che risiedeva nel monastero di Tashilunpo e rappresentava la massima dignità religiosa. La perpetuazione di questo sistema statale, favorita dall'isolamento geografico del Tibet, terminò con l'invasione cinese del 1959.

L'organizzazione monastica

Il monachesimo tibetano si organizzò fin dall'inizio in base alla primitiva Regola buddista, il *Vinaya-pitaka* o “Canestro della disciplina” e la vita morale dei monaci si conformò ai Dieci Precetti del *Pratimoksha* in esso contenuti.⁽¹²⁾ Queste norme, anche se in forma attenuata a causa della secolarizzazione dei monasteri e l'influenza del Tantrismo, costituiscono tuttora il fondamento dell'organizzazione monastica della maggior parte delle Scuole Tibetane.

L'ingresso all'ordine avviene in genere in età molto precoce, verso gli otto anni, perché è pratica comune presso le famiglie tibetane consacrare almeno uno dei figli minori alla vita religiosa. Il fanciullo viene affidato ad un monastero delle vicinanze e ad un maestro che gli insegna a leggere e scrivere e a imparare a memoria dei testi. Ma la vera consacrazione avviene verso i venti anni, dopo un periodo di noviziato. Il candidato viene sottoposto ad un esame preliminare da parte di alcuni monaci anziani: constatata la sua sincerità, le sue qualità morali e la sua integrità fisica, gli viene rasato il capo e gli vengono consegnate le vesti monastiche. In ginocchio, ripetendo la formula dei “Tre Rifugi”, egli fa voto di osservare i Dieci Precetti.

Davanti al monaco ordinato si aprono due possibili vie: la prima è quella del *Mahayana*, il cammino dei *Bodhisattva*, della compassione e dell'illuminazione; l'altra è la via dei misteri e delle pratiche tantriche (*Snags*). In ogni modo la scelta di una via non esclude completamente la conoscenza dell'altra. In molti casi la cerimonia della consacrazione costituisce un requisito per la vita monastica. Tuttavia alcune scuole, come quelle dei *rNin-ma-pa*, di indirizzo tantrico, non ritengono obbligatoria la consacrazione che impegna al rispetto dei Dieci Precetti.

Gli adepti di questa scuola possono, infatti, pronunciare il voto di aspirazione alla via dell'illuminazione o a quella dei *tantra* senza una precedente consacrazione che li impegni all'osservanza del *Pratimoksha*. Invece per i seguaci della Chiesa Gialla questa possibilità non esiste: appena decide di sposarsi o si rifiuta di obbedire alle regole dell'ordine, che con la consacrazione si era impegnato a rispettare, il monaco di questa Scuola deve rinunciare al voto.⁽¹³⁾

Questi esempi dimostrano che nelle diverse scuole del Lamaismo, le regole dell'organizzazione monastica sono piuttosto varie e in molti casi assai lontane da quelle del Buddismo primitivo. Pur

esistendo un fondo normativo comune, risalente al *Vinaya-pitaka*, certi precetti, come quelli relativi alla castità e alla povertà, si sono andati attenuando fino a scomparire in certe scuole.

Ma oltre ai monaci regolarmente ordinati che sono la grande maggioranza, in Tibet esistono altri tipi di monaci: gli sposati e gli anacoreti. I monaci sposati prendono il nome generale di *tantristi* indipendentemente dalla scuola a cui appartengono. Non sono tenuti al rispetto dei precetti del *Pratimoksha* e pronunciano solo i voti che li impegnano sulla via dell'illuminazione o su quella dei *tantra*. Vivono a volte in comunità all'interno di un monastero, nel qual caso la loro famiglia abita fuori di esso. Ma il più delle volte risiedono nei villaggi e si recano nel monastero secondo le necessità del culto. Alcuni conducono una vita errabonda e gli abitanti dei villaggi ricorrono ai loro servigi per gli esorcismi o altri riti magici.

Gli eremiti si ritirano in luoghi solitari dove vivono in capanne o grotte. Ma spesso questi eremitaggi, raggruppati, sono in realtà delle appendici di un monastero. In Tibet esistono intere città di eremiti dipendenti dai vari conventi, dove si ritirano i monaci che intendono dedicarsi ad una vita contemplativa o ad esercizi yoga o che semplicemente si propongono di meditare o scrivere in solitudine. La pratica del ritiro temporaneo vige in quasi tutte le Scuole. La sua durata dipende dal tipo di esercizi ascetici che la Scuola prescrive. Così i *rNin-ma-pa* si impegnano a recitare centomila volte la formula del "Rifugio", a disegnare centomila volte il *mandala*, a effettuare centomila prostrazioni, a pronunciare centomila volte un *mantra*, a ripetere centomila volte una meditazione.

Durante il ritiro, l'asceta non ha alcun contatto con il mondo esterno: il cibo gli viene passato da un custode attraverso un buco in un muro una volta al giorno. Alcuni monaci, poi, si fanno murare all'interno della loro cella. Questo tipo di clausura deve durare non meno di cinque anni e di solito ne dura sette. Ma in alcuni casi dura tutta la vita. Esistono persino monaci che giungono a farsi murare vivi senza né cibo né bevanda: alla loro fede religiosa basta come nutrimento l'"essenza" dell'acqua o quella di una speciale pietra. Tuttavia la clausura volontaria viene praticata solo dopo un'accurata preparazione e per essa si fa uso di speciali formule liturgiche. Quando dalla cella non viene risposta per tre giorni si assume che l'asceta sia ammalato o morto. C'è anche da dire che la pratica della clausura non trova paralleli in India, ma richiama le forme di estremismo ascetico dei monaci cristiani di Siria.

I monasteri lamaisti (*Gonpa*), con la nascita dello stato teocratico, divennero il centro non solo della vita religiosa ma anche di quella economica, politica e culturale del paese. Spesso costruiti nei punti più elevati e in posizione dominante, i monasteri assumono a volte l'aspetto di vere e proprie cittadelle con palazzi, case, templi, strade, giardini. Essi appaiono enormi di fronte alle modeste dimensioni delle sottostanti abitazioni dei laici. A volte anch'essi sono di proporzioni più modeste e risultano formati da pochi ambienti.

All'interno dei grandi monasteri spesso convivono migliaia di monaci i quali sono sottoposti a regimi, regolamentazioni e voti diversi. Così esistono monaci ricchi che vivono in grandi palazzi e altri poveri che si accontentano di una stanza; quelli poverissimi, poi, svolgono umili mansioni al servizio dei ricchi. Inoltre vi sono monaci che si dedicano a mestieri determinati: sarti, calzolai, cuochi, o più spesso, commercianti.

I grandi monasteri costituiscono unità territoriali, amministrative ed economiche semi-autonome. Hanno proprietà di terre e di servi che le coltivano, con tutti i diritti connessi: giustizia, prelievi fiscali, *corvéés*. Il monastero e i suoi beni possono essere di proprietà collettiva, dell'Ordine o dello Stato, oppure privata. Nel primo caso il convento è gestito da un corpo amministrativo che è parte dell'Ordine, nel secondo caso è gestito direttamente dal proprietario o dai suoi intendenti. Nei

conventi si concentra anche la vita intellettuale del paese; fuori di essi non esistono in Tibet che rare scuole, create dell'iniziativa privata, dove ai laici viene impartita una rudimentale educazione.

A parte qualche variante tra una scuola e l'altra, l'organizzazione interna dei monasteri è pressoché uguale dappertutto e in essa si osserva una tripartizione fissa: insegnamento, culto, amministrazione. Le differenze tra le varie scuole in genere consistono nella maggiore o minore importanza che viene data a una delle due possibili vie di liberazione: quella fondata sul rituale, i *mantra* e le pratiche magiche (*tantra*) o quella *mahayanica* basata sullo studio dei *Sutra*. Tuttavia questi due cammini, secondo la concezione lamaista, non sono considerati separati, ma correlati.

Qui descriveremo, come esempio, l'organizzazione di un monastero della scuola dei *rNin-ma-pa*, di indirizzo tantrico, che è una delle più antiche ed illustri del Tibet e fu fondata sugli insegnamenti di Padmasambhava.

L'organizzazione di un monastero di indirizzo tantrico

Il corso di studi in un monastero *rNin-ma-pa* è articolato in due livelli a cui corrispondono due seminari tenuti ben distinti l'uno dall'altro. Nel primo livello viene impartito un insegnamento di tipo teorico e ritualistico, con studio e commento dei testi dogmatici e liturgici. Nel secondo livello si insegna un metodo per la realizzazione delle esperienze mistiche e ad esso si accede dopo il primo corso di studi. In realtà questa condizione non viene sempre rispettata e molte volte l'ammissione ha luogo anche senza questo presupposto.

A capo del primo livello di studi, della durata di cinque anni, c'è un abate al quale spetta il compito di istruire i monaci novizi e di presiedere alle cerimonie liturgiche. È coadiuvato da sorveglianti esaminatori che si occupano di controllare che i novizi svolgano i compiti loro assegnati. La disciplina è affidata a guardiani spesso armati di bastoni e di fruste.

La vita del monaco novizio si svolge tra lo studio e le celebrazioni liturgiche. Dopo la sveglia mattutina, intorno alle sette, ha inizio la meditazione collettiva che viene fatta concentrandosi su un *mandala*. In questa occasione si scelgono e vengono recitati quei testi sacri tantrici che risultano più consoni a questa cerimonia. Verso le nove, i monaci si radunano insieme nel tempio dove vengono tenute prediche e dibattiti. Alla presenza di tutti i monaci, l'abate, scelto un testo, inizia la spiegazione della dottrina che si svolge in due fasi. Nella prima, l'interpretazione del testo è rivolta agli allievi meno colti e intelligenti. Una volta congedati questi inizia la seconda fase, quella esoterica, per i monaci più preparati e spiritualmente maturi.

Terminata la lezione, i monaci sono liberi fino all'ora del pasto comune. Dalle due alle quattro del pomeriggio essi si ritirano nelle loro celle per studiare e imparare a memoria i passi che l'abate ha spiegato quel giorno. In queste ore nel convento regna il silenzio più assoluto e l'incarico di farlo osservare spetta al guardiano addetto alla disciplina.

Il rullo di un tamburo piccolo segna l'inizio di queste due ore di studio e silenzio. Appena lo stesso tamburo ne segna la fine, ciascun monaco può recarsi dall'esaminatore il quale verifica se ha imparato a memoria i testi assegnati. Alle sei del pomeriggio il rullo del tamburo grande chiama a raccolta tutti i monaci e nel tempio ha luogo un culto collettivo che comprende preghiere, devozioni per i defunti o orazioni a beneficio di coloro che hanno accumulato un *karma* peccaminoso. terminate le cerimonie, nuova chiusura fino alle dieci per lo studio. Alle dieci e mezzo i monaci possono andare a letto.

Durante i tre mesi dell'estate i monaci hanno il dovere di restare nel convento. Durante gli altri mesi essi possono chiedere di partecipare alle feste che si svolgono nei villaggi o di celebrare determinate cerimonie su richiesta degli abitanti.

A capo del seminario del secondo livello, in cui si insegnano le esperienze yogiche e mistiche di tipo tantrico, c'è un direttore spirituale che ha gli stessi compiti dell'abate del seminario di primo livello. Egli fa lezione due volte la settimana su un testo didattico che gli allievi debbono studiare in due modi: nelle prime ore del mattino lo imparano a memoria, nelle ore successive del mattino meditano su di esso. Nel pomeriggio sono previsti altri due periodi di studio; la sera è in genere dedicata alla recitazione dei *mantra*.

Dopo aver compiuto con successo gli studi in questo secondo livello, studi che durano dai sei ai sette anni, il monaco viene promosso *Lama*. Con una cerimonia solenne gli vengono consegnati un copricapo, una campanella e un *rdor-rje* (sanscrito: *vajra*), oggetti già appartenuti ai precedenti maestri della scuola. Il *rdor-rje* ha una forma che richiama il fulmine, con raggi che si dipartono in tutte le direzioni; esso allegorizza il Metodo inteso come parte maschile. Durante la cerimonia l'officiante lo tiene nella mano destra, mentre nella sinistra tiene la campanella, allegoria della saggezza-conoscenza, controparte femminile. Con gesti rituali (*mudra*) si rappresenta il loro matrimonio tantrico nella persona del nuovo maestro. Solo questa cerimonia conferisce al monaco candidato il titolo di *Lama*, mentre tutti gli altri continuano ad avere il titolo di novizio, di sacerdote o di monaco semplice.

Il *Lama*, dopo aver completato la sua preparazione intellettuale, contemplativa, liturgica e mistica, è in grado di celebrare ogni sorta di riti e funzioni del vasto e complicato cerimoniale tantrico. Il grado immediatamente successivo è quello di Direttore della musica e dei canti che accompagnano gli atti liturgici. Dopo due anni, il *Lama* può diventare Prevosto di secondo grado, che ha il compito di dirigere tutte le azioni collettive tranne quelle di somma importanza.

La carica successiva è quella di Prevosto di primo grado al quale compete la direzione dei culti iniziatici. Un altro grado è quello di Direttore delle cerimonie, il quale adopera il *mandala*, impartisce la consacrazione agli adepti e dà le istruzioni relative alla via della salvezza.

Ma la personalità più importante del monastero è il Prevosto capo che di solito è un reincarnato (*sprul-sku*). Nonostante egli non si occupi di disciplina monastica né di problemi dottrinali, tutta la vita del monastero gira intorno a lui e il prestigio dell'istituzione dipende in gran parte da lui. Questi "corpi apparenti", secondo le dottrine dei *rNin-ma-pa*, sono reincarnazioni dei maestri, discepoli e collaboratori di Padmasambhava, il cui ritorno sulla terra era stato annunciato dallo stesso maestro per ripristinare l'interpretazione corretta del suo insegnamento. Secondo l'antica concezione, però, l'incarnazione avrebbe avuto un carattere saltuario, cioè sarebbe avvenuta soltanto quando i maestri avessero giudicato i tempi maturi per la loro nuova missione. Al terzo *Dalai-Lama* risale la dottrina di una catena ininterrotta di reincarnazioni, dottrina che fu in seguito adottata da tutte le scuole.

Dottrine e pratiche

Come abbiamo detto il Lamaismo rappresenta una sintesi originale delle dottrine buddiste, *mahayaniche* e *tantriche*, e delle credenze e pratiche della religione prebuddista. Ma data la grande importanza attribuita in Tibet al maestro spirituale o *Lama*, le varie scuole hanno interpretato e sviluppato in maniera diversa questo patrimonio comune. Le vie per il raggiungimento della salvezza sono molte e complesse sia sul piano dottrinale che pratico e in questa sede non possiamo neppure analizzare le principali. Ci limiteremo pertanto a descrivere brevemente due dottrine che

sono state adottate da tutte le scuole e che pertanto rappresentano un fondo comune di tutto il Lamaismo: le cosiddette “Sei Leggi di Naropa” e il *Gcod*.

Le “Sei Leggi di Naropa” rappresentano una parte dell’insegnamento trasmesso dal maestro indiano Naropa (XI sec.) a Mar-pa, fondatore di una delle grandi scuole del Lamaismo (quella dei *Bkà-brgyud-pa*). Queste leggi costituiscono il mezzo per il raggiungimento dell’esperienza mistica suprema, quella dell’assoluto inteso come vacuità luminosa. Tale esperienza è detta “Grande Sigillo”.

La prima legge si riferisce ad una tecnica *hathayoga* che provoca un aumento volontario della temperatura del corpo attraverso la produzione di un calore prodigioso. Gli adepti di questa tecnica meditano nei ghiacciai.

La seconda legge è quella del “corpo di illusione”. Il meditante visualizza un triangolo posto sotto l’ombelico nel quale vede trasmigrare all’infinito le creature che ignorano il vero senso delle cose; poi le riassorbe in sé fino a vedere solo il triangolo, simbolo dell’origine immutabile.

La terza legge è quella del sogno: anche i sogni sono contaminati dall’attività della coscienza e aggiungono ulteriori illusioni a quelle della veglia. Attraverso la meditazione occorre riconoscere la somiglianza, nella loro natura illusoria, tra le immagini del sogno e quelle della veglia.

La quarta legge è quella della “Luce splendente” che è caratteristica dell’Assoluto; questa legge è la conseguenza, il frutto, di quanto è stato appreso con le due pratiche precedenti e porta ad un’esperienza di luce interiore.

La quinta legge si riferisce al trasferimento del principio cosciente che il *Lama* intraprende al capezzale di un moribondo, ma che il praticante può compiere da solo al momento della propria morte se durante numerose meditazioni vi si è esercitato. Chi medita deve identificarsi in una divinità che emerge dal proprio corpo come una freccia attraverso la fontanella, o sutura del capo, proprio nel momento in cui pronuncia la sillaba “hik”. In questo modo si stabilisce un contatto fra il piano umano e quello superumano. Pronunciando la sillaba “ka”, il principio cosciente viene riassorbito nel corpo. L’esercizio viene ripetuto fino a che dalla fontanella esce sangue. Il trasferimento supremo consiste nella dissoluzione nella Vacuità luminosa. Quando si tratta di un rito funebre praticato a persone non esenti da impurità, si cerca di far avvenire il trasferimento in un paradiso o in una reincarnazione ad un livello più alto, cioè in un corpo umano. Le istruzioni relative a questa tecnica si trovano nel famoso *Bardo Todol* o “Libro tibetano dei Morti”.

La sesta legge è quella del trasferimento del proprio principio cosciente in un corpo morto, umano o animale; si tratta cioè dell’animazione di un cadavere. Ma l’insegnamento di questa pratica, considerata estremamente pericolosa per gli usi arbitrari che se ne potrebbero fare, sembra che si sia esaurito con il figlio di Mar-pa.

Il *Gcod*, parola che significa “tagliare”, ha per scopo la soppressione o taglio di qualunque ragionamento discorsivo e quindi della dualità tra soggetto pensante e oggetto pensato che impedisce il raggiungimento dell’assoluto, l’esperienza del “Grande Sigillo”. I mezzi che il *Gcod* propone sono estremi e implicano una terrificante meditazione sulla propria morte. La fase preparatoria dell’esperienza consiste nell’evocare, fino a visualizzarli, gli dèi e i demoni nelle loro forme più orrendamente minacciose. Per facilitare questo passo, il meditante sceglie un luogo che ispiri terrore, come un cimitero o una montagna solitaria, e vi si reca da solo di notte munito di una tromba fatta con una tibia umana e del *damaru* o tamburo sciamanico.

Il momento culminante della meditazione consiste nell'offrire, in immagine, il proprio corpo tagliato a pezzi alle divinità tremende. Quindi il meditante immagina che tutti i peccati dell'umanità vengano assorbiti dal proprio corpo; per riscattare questa enorme colpa, esso viene offerto. L'ultimo stadio della meditazione consiste nel comprendere la natura illusoria di tutte queste rappresentazioni, generate dall'Io e dalla paura della morte. La pratica del *Gcod* è il risultato di una lunga preparazione ed è riservata ai discepoli particolarmente forti psichicamente perché esiste il rischio concreto di soccombere di fronte alla tremenda forza delle immagini evocate e di perdere la ragione.

Le pratiche descritte danno un'idea dello straordinario livello raggiunto dai Tibetani nell'esplorazione della mente umana.

NOTE

- (1) Al III sec. si fa risalire l'origine del *Guhyasamaja Tantra* ("Incontro del segreto") attribuito ad Asanga, fondatore della Seconda Scuola Yogakara.
- (2) Cfr. Anagarika Govinda, *2500 Years of Buddhism*, Delhi 1976, pag. 313.
- (3) Cfr. J. Bacot, F. W. Thomas, C. Toussant, *Documents de Tuen-Huang relatifs a l'histoire du Tibet*, Paris 1940, 1947.
- (4) La parola *Bon* ha lo stesso significato che *Dharma*, la "Legge", ha nel Buddismo. Essa indica anche il Tibet.
- (5) Cfr. A. M. Blondeau, *Les religions du Tibet* in *Histoire des religions* diretta da H.C. Puech, 1970, trad. it. di M. N. Pierin, Roma-Bari 1978, pagg. 71-80.
- (6) La tradizione tibetana ortodossa attribuisce al re Sron-btsan-sgam-po, morto nel 649, l'introduzione del Buddismo in Tibet. Tuttavia non si può parlare con alcuna certezza di una conversione di questo sovrano alla nuova religione né di un'ampia diffusione della dottrina nel paese durante il suo regno.
- (7) L'appartenenza di Padmasambhava alle correnti sincretistiche e tantriche che erano fiorenti nella regione dell'Udyana, dalla quale proveniva, non può essere messa in dubbio. La conferma è data da una delle opere in uso presso la scuola derivata dal suo insegnamento. Essa risulta tradotta dalla lingua parlata in quel tempo nell'Udyana. Tale lingua divenne per i seguaci di Padmasambhava una specie di idioma sacro come il sanscrito lo fu per il Buddismo mahayanico.
- (8) Cfr. G. Tucci, *Storia delle religioni del Tibet*, Roma 1980, pagg. 25-26.
- (9) Secondo lo storico ed esegeta Bu-ston (1290-1364) il corpo degli antichi *tantra* si divideva in 4000 *Kriya tantra* relativi agli atti religiosi, 8000 *Acara tantra* sui doveri di comportamento, 4000 *Kalpa tantra* circa il rituale, 12.000 *Yoga tantra*, 14.000 *Anuttara tantra* dedicati alle tecniche magico-esoteriche delle correnti shaktiche.
- (10) Cfr. A. M. Blondeau, op. cit., pag. 33.
- (11) Nella sua opera fondamentale, "Gradini verso l'Illuminazione" (*byan-c'ub-lam-rin*), divenuto testo canonico della Chiesa Gialla, Tson-ka-pa descrive l'ascesa del fedele fino alla pace totale secondo la via *mahayanica* di venerazione del *Bodhisattva*. In un'altra opera, "La grande via progressiva verso le scienze occulte" (*snags-rim-cen-mo*), che è una sorta di summa dei *tantra* raccomandati ai suoi allievi, egli traccia le linee di un tantrismo di alto valore filosofico, libero da quegli usi estremistici e corrotti in cui era scaduto, e cerca di eliminare gli aspetti degenerati delle pratiche magiche che si erano profondamente radicati nella vita monastica tibetana.
- (12) Questi precetti sono: non uccidere, non rubare, vivere castamente, non mentire, non bere bevande inebrianti, non mangiare durante le ore di divieto, non frequentare luoghi di divertimento, non usare profumi o unguenti, non dormire in letti comodi, non ricevere doni in denaro.
- (13) Cfr. G. Tucci, op. cit. cap.V.

(14) G. Tucci, *ibidem*.

SINTESI DELLE FORME ORGANIZZATIVE

1. ORFICI

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

Grecia; dal secolo VI a.C. fino alla fine della cultura classica (secolo VI d.C.)

Ambito di formazione

Grave crisi religiosa e sociale; caduta della religione tradizionale; lotta politica tra l'aristocrazia e il popolo; sovrappopolazione.

Organizzazione

In gran parte sconosciuta. Divisione complementare tra i centri iniziatici stabili (Delfi, Eleusi) e i gruppi residenti nelle città (tiasi). I primi disponevano di personale sacerdotale di ambedue i sessi, dedicato al culto, ai riti, alle iniziazioni. Non sappiamo bene come lo si reclutava né come era strutturato. I tiasi amministravano il culto pubblico di Dioniso: processioni, feste, spettacoli. Non conosciamo la loro organizzazione interna.

Forme di sussistenza

Per i tiasi: donazioni private; i centri iniziatici erano mantenuti dai fedeli e dallo Stato.

Pratiche conosciute

“Orge” segrete nei monti con una morte e una rinascita rituale. Iniziazioni, anche queste segrete, che includevano “visioni” e pratiche sessuali (Disciplina Tantrica). Musica, danza, psicodramma. Vegetarianismo.

Conseguenza storiche

Introduzione di una nuova religione (o forse revival di una antica). Grande influenza culturale nei campi filosofico, artistico e letterario; le ripercussioni politiche dell'Orfismo non sono chiare.

2. PITAGORICI

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

Magna Grecia; dal secolo VI a.C. fino agli inizi del secolo III a.C.

Come movimento neo-pitagorico: Alessandria e Roma; dal secolo III a.C. fino alla fine della cultura classica (secolo VI d.C.)

Ambito di formazione

Lo stesso che per gli Orfici.

Come movimento neo-pitagorico: crisi spirituale prima nell'impero greco e poi in quello romano.

Organizzazione

Conosciuta solo parzialmente. Due livelli di organizzazione: essoterico¹⁵ e esoterico. Il primo aveva come campo di azione la politica e come strumento un partito “internazionale”. Il partito era organizzato in “eterie” o club. Il livello esoterico era un vero e proprio ordine monastico con una

¹⁵ (NdC) Rivolto al pubblico, aperto e comprensibile a tutti

Regola e un regime di vita speciale. Non conosciamo la sua struttura interna. Gli esoterici o Matematici orientavano gli essoterici o Acusmatici.

Come movimento neo-pitagorico: abbandono dell'attività politica diretta. Formazione di circoli filosofici e mistico-esoterici.

(...)

3. BUDDISMO ANTICO

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

India Settentrionale; dal VI secolo a.C. fino alla formazione del Mahayana (I secolo d.C. ?)

Ambito di formazione

Profonda crisi spirituale per via della dissoluzione della religione vedica tradizionale. Cambiamenti radicali in campo politico, sociale ed economico.

Organizzazione

Due livelli organizzativi: lo Shanga, ovvero l'ordine monastico, e i laici.

Ordine monastico non centralizzato sia a livello generale che locale.

Struttura orizzontale e democratica; assenza di ruoli gerarchici formalizzati. L'unità dello Shanga era basata solo sulla comunione di dottrine, tecniche di lavoro interno e regole morali. Regime di vita errante e parzialmente comunitario, con associazione –senza formalità normative– ad un gruppo che poteva dividersi o sciogliersi. Vita comunitaria solo durante i mesi d'estate.

Per i laici nessun regime di vita speciale, solo regole morali.

Forme di sussistenza

Per lo Shanga: elemosine dai laici o, successivamente, donazioni dallo Stato. Divieto di possedere qualsiasi cosa e comunione dei beni ricevuti. Divieto di esercitare lavori profani.

Pratiche conosciute

Disciplina Meditativa articolata in 12 passi. Confessione pubblica dei peccati. Digiuni e veglie. Astinenza sessuale. Studio e predica della dottrina. Vegetarianismo.

Conseguenze storiche

Enormi: formazione di un impero buddista con Ashoka, che comprendeva gran parte dell'India continentale. Successivamente conversione di Ceylon, Cina, Asia Centrale, Corea, Giappone, Tibet, Sudest Asiatico.

4. ESSENI

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

Palestina e diaspora; dal secolo II a.C. fino al secolo I d.C.

Ambito di formazione

Gravissima crisi religiosa e politica in Giudea per via dell'espansione dell'Ellenismo. Occupazione greca e poi romana.

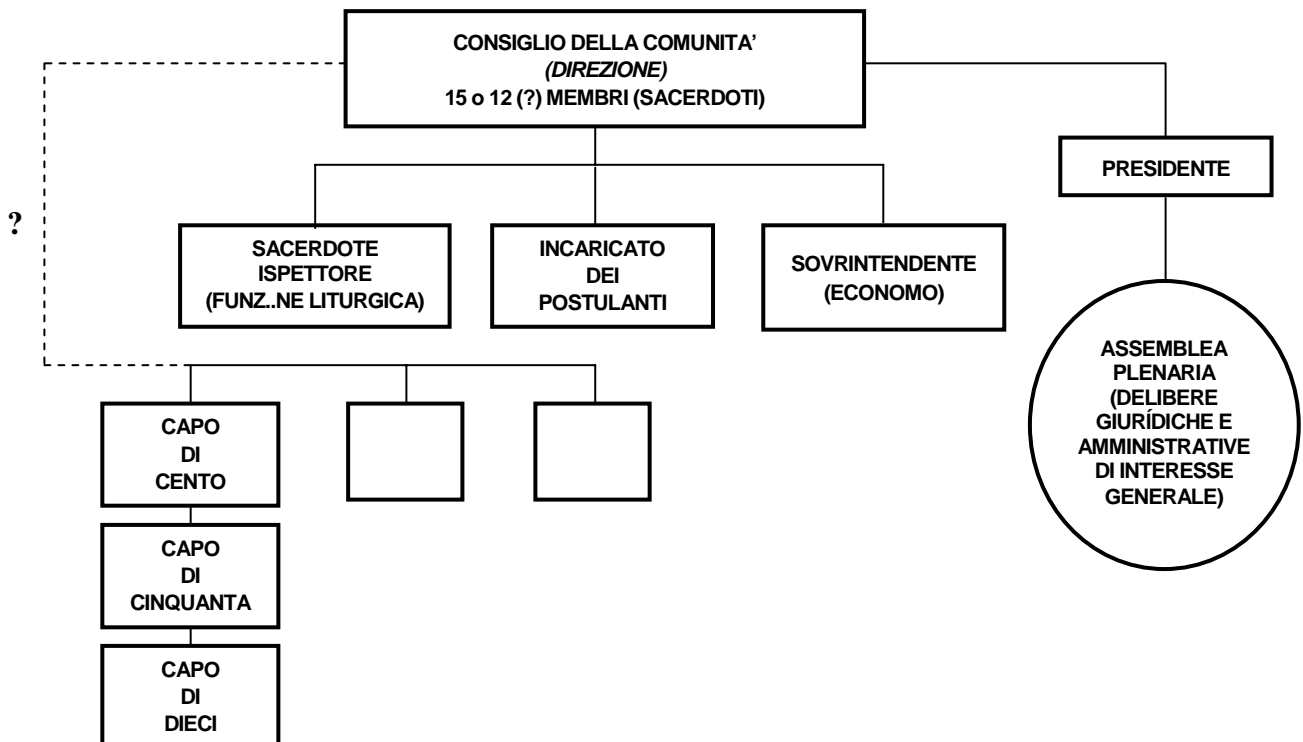
Organizzazione

Conosciuta solo parzialmente. Due livelli di organizzazione: Sacerdoti (i figli di Aron e i Leviti) e laici. Struttura centralizzata (Monastero di Qumran) e gruppi periferici (poco conosciuti) in ambiente urbano o vicino alle città.

L'organizzazione gerarchica del monastero di Qumran si può schematizzare così:



La struttura organizzativa del Monastero era approssimativamente la seguente:



Forme di sussistenza

Lavoro manuale, agricolo e artigianale: comunione di beni a Qumran. Sulle strutture periferiche non ci sono informazioni.

Pratiche conosciute

Pasto sacro (agape). Tecniche terapeutiche, esorcistiche (imposizione di mani) e teurgiche (?). Preghiere, meditazione e studio di testi sacri. Veglie e digiuni. Continenza sessuale per i sacerdoti. Bagni lustrali (battesimi e abluzioni).

Conseguenze storiche

Enormi se corrisponde a verità l'ipotesi che dall'Essenismo derivò il Cristianesimo.

5. TERAPEUTI

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

Egitto, Palestina (?) e diaspora (?); intorno al secolo I d.C.

Ambito di formazione

Simile a quello degli Esseni.

Organizzazione

Conosciuta solo parzialmente. Regime di vita semi-comunitaria: per sei giorni a settimana ogni membro vive separatamente, mentre durante il Sabbath uomini e donne si riuniscono in un luogo comunitario. Organizzazione orizzontale e non gerarchica. Non conosciamo il rapporto organizzativo (se mai esistito) tra il gruppo del Lago Mareotide e i gruppi della Palestina o della diaspora, e nemmeno quello tra Terapeuti ed Esseni.

Forme di sussistenza

Lavoro manuale sedentario: manifattura di tappeti, canestri, ecc. che venivano venduti nei paesi vicini.

Pratiche conosciute

Vita contemplativa: preghiera, meditazione e interpretazione dei testi sacri; veglie, digiuni, continenza sessuale. Agape e danza sacra.

Conseguenze storiche

Sconosciute. Possibile influenza sul monachesimo egiziano (Nitria) e, più in generale –se l'ipotesi di un movimento esseno-terapeutico è corretta– sulla formazione del Cristianesimo.

6. MANICHEI

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

Mesopotamia e Persia; dalla seconda metà del secolo III d.C. fino al secolo XIV d.C. (in Cina e Asia Centrale).

Ambito di formazione

Sincretico: influenze cristiane, gnostiche, mazdee, buddiste.

Organizzazione

Conosciuta solo parzialmente. Presenza di una Regola (che è andata perduta). Regime di vita errante. Struttura orizzontale (?) probabilmente secondo il modello dello Shanga buddista. Vita parzialmente comunitaria; gruppi che si formavano e si scioglievano.

Forme di sussistenza

Interdizione assoluta a lavorare manualmente e a possedere qualsiasi cosa. Divieto di costruire conventi o ripari. Elemosine tra i fedeli laici. Anche divieto di prepararsi il pasto (questo lavoro veniva eseguito da un fedele laico).

Pratiche conosciute

Preghiera continua e tecniche meditative; prostrazioni, veglie, digiuni, continenza sessuale; canto corale di salmi; confessione pubblica dei peccati; illustrazione di libri sacri; vegetarianismo.

Conseguenze storiche

Creazione di una Chiesa Manichea universale dall'Atlantico fino alla Cina. Grande influenza sui movimenti eretici cristiani: dalla matrice manichea sorgeranno continuamente gruppi rigoristi che minacceranno l'unità della Chiesa Cristiana.

7. CRISTIANI

A) MONACHESIMO EGIZIANO ANTICO

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

Egitto: deserto e zona abitata; a partire dalla fine del secolo III d.C.

Ambito di formazione

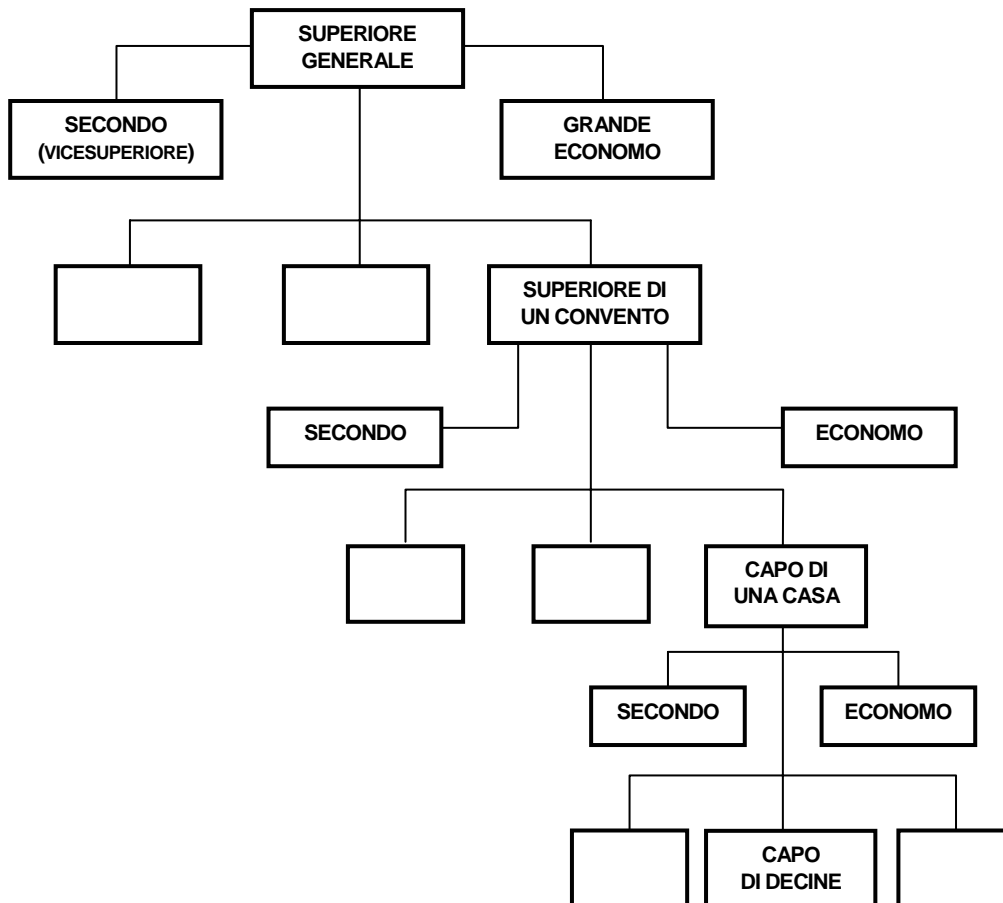
Crisi religiosa nell'Impero Romano.

Organizzazione

I) Anacoretismo: monaci solitari o piccoli gruppi di asceti intorno ad una guida spirituale, dedicati alla preghiera, alle veglie e ai digiuni.

II) Semi-anacoretismo (monaci della Nitria): struttura organizzativa orizzontale e parzialmente comunitaria, analoga a quella dei Terapeuti. Assenza di gerarchie formali e vita separata per 5 giorni a settimana. Vita comunitaria il sabato e la domenica. Presenza di un'organizzazione amministrativa rudimentale.

III) Cenobitismo ("congregazione" di conventi pacomiani): struttura centralizzata e strettamente gerarchica, di tipo quasi militare. Obbedienza a una Regola (perduta). L'organizzazione della "congregazione" pacomiana può esser schematizzata così:



Forme di sussistenza

Per gli anacoreti: prodotti naturali o offerte dai laici. Per i monaci della Nitria e quelli di Pacomio: lavoro manuale, sedentario o agricolo; per i pacomiani anche comunione di beni.

Pratiche conosciute

Per tutti i monaci egiziani: preghiera, veglie, digiuni, studio delle Sacre Scritture, continenza sessuale. Per i monaci della Nitria, anche pasto sacro.

Conseguenze storiche

Grande influenza sulla politica ecclesiastica e sulle controversie dottrinali: successivamente, sulla formazione della Chiesa Nazionale Copta (monofisita). Il monachesimo egiziano fu anche centro di diffusione e modello per il monachesimo nell'Occidente cristiano.

B) MONACHESIMO SIRIANO ANTICO

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

Siria, Palestina, Mesopotamia, Persia; dalla fine del III secolo.

Ambito di formazione

Crisi religiosa negli imperi romano e persiano.

Organizzazione

- I. Anacoretismo: come nel monachesimo egiziano ma in forma più estrema; “dendriti”, cioè monaci che vivono sugli alberi; “boskoi” ovvero monaci che mangiano l’erba come le pecore; stiliti; reclusi; incatenati; flagellanti, ecc. Alcuni di loro (boskoi, flagellanti) conducono una vita errabonda. Tutti praticano la preghiera continua, veglie, digiuni e inoltre diverse forme di auto-mortificazione.
- II. Cenobitismo (a partire dal secolo IV): l’organizzazione dei cenobi siriani si conosce solo parzialmente. In generale, due livelli di monaci: i contemplativi, di solito reclusi all’interno di celle o di torri nel monastero o in eremitaggi vicini ad esso; i monaci comuni, che costituivano una specie di corpo amministrativo incaricato di provvedere alle necessità dei contemplativi. Organizzazione intermedia tra verticale e orizzontale. Mancanza di Regole. Presenza di un Superiore con poteri limitati.

Forme di sussistenza

Per gli anacoreti, consumo di prodotti naturali o delle offerte dei laici. Per i cenobiti non reclusi, lavoro manuale, agricolo o artigianale, e richiesta di elemosina tra i laici.

Pratiche conosciute

Le stesse del monachesimo egiziano. Enfasi sull’auto-mortificazione.

Conseguenze storiche

Centro di diffusione del monachesimo in Asia Minore e Centrale fino all’India e la Cina. Grande influenza sulle controversie dottrinarie e sui movimenti eretici di tipo anacoretico e comunitario. Inoltre influenza sulla formazione delle chiese nazionali monofisite in Siria e nestoriana in Persia.

C) BASILIANI

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

Asia Minore; dalla metà del secolo IV.

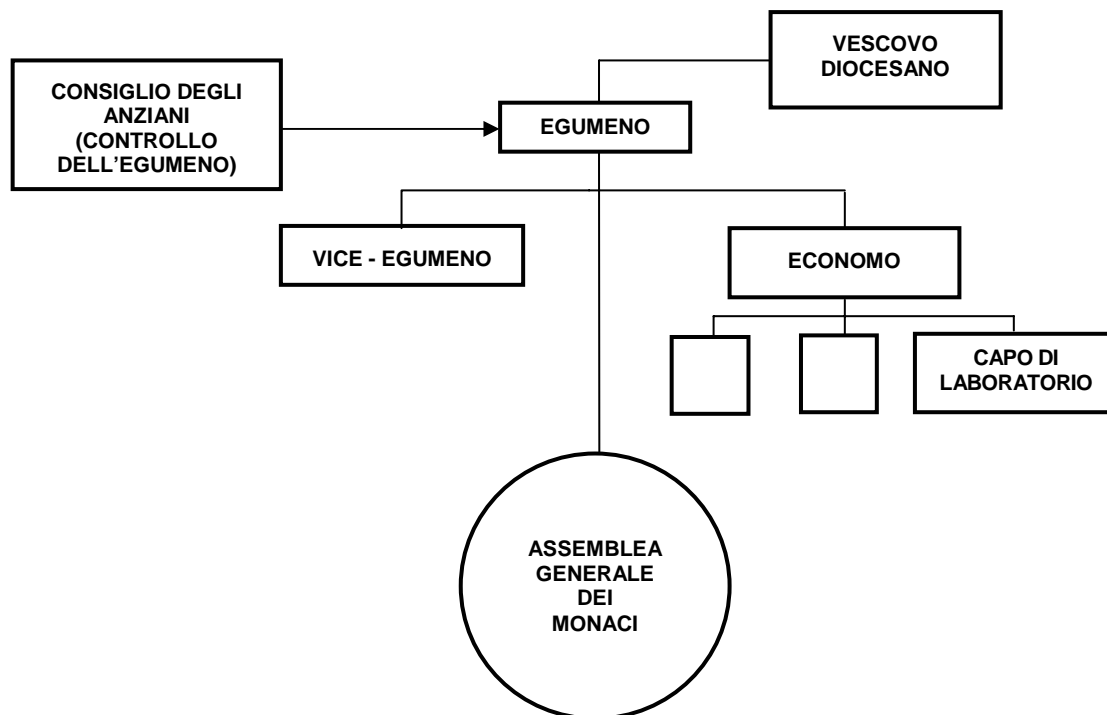
Ambito di formazione

Crisi della Chiesa Cattolica per l’avvento di movimenti ascetici rigoristi di origine siriana.

Organizzazione

Conosciuta parzialmente. Presenza di una regolamentazione piuttosto elastica della vita cenobitica. Struttura gerarchizzata ma non rigida. Presenza di un superiore controllato da un consiglio di monaci anziani. Mancanza di una congregazione tra conventi. Integrazione dei cenobi nella vita ecclesiastica.

L’organizzazione del cenobio basiliano antico si può schematizzare così:



Forme di sussistenza

Lavoro manuale, artigianale e agricolo. Possibilità di utilizzare il patrimonio personale.

Pratiche conosciute

Pregheira, canto corale, veglie, digiuni, prostrazioni, studio delle Scritture. Continenza sessuale. Assistenza a poveri e malati.

Conseguenze storiche

Enorme influenza culturale e politica nell'Impero Bizantino e nei paesi slavi. Opera di conversione di questi paesi al Cristianesimo Ortodosso. Trasmissione dell'antico patrimonio culturale greco.

D) REPUBBLICA MONASTICA DEL MONTE ATHOS

Periodo di sviluppo

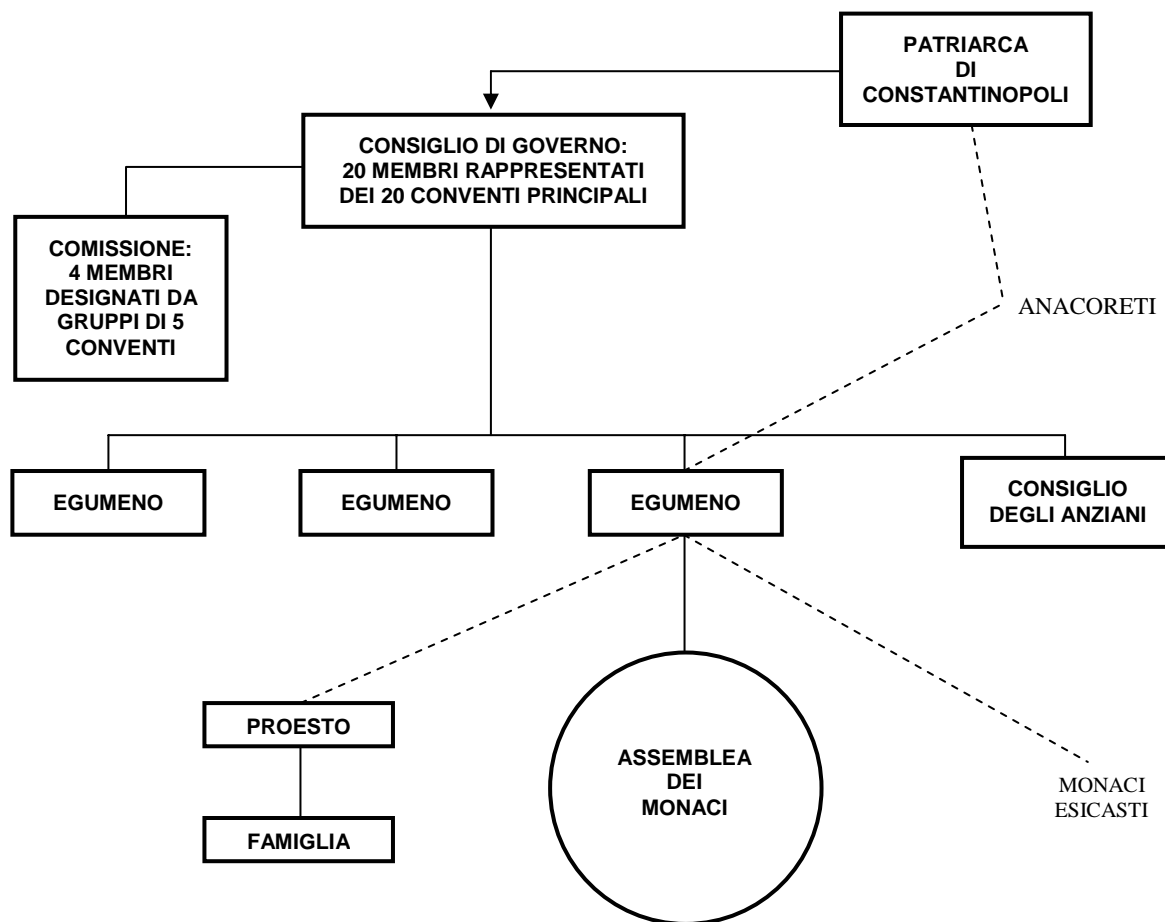
A partire dal secolo IX.

Organizzazione

Confederazione di 20 conventi maggiori e 12 minori (scetis). I conventi seguono l'osservanza basiliana con diverse modifiche. Ci sono inoltre:

- I. Anacoreti, che non hanno l'obbligo di osservare nessuna regola.
- II. Esicasti, una specie di anacoreti che vivono in un convento senza quasi mai uscire dalla loro cella, dove praticano esclusivamente la preghiera continua.
- III. Idiorritmici, monaci che vivono in un convento organizzati in piccoli gruppi sotto l'autorità di un capo spirituale liberamente scelto (proesto). Formano una "famiglia" che non ha rapporti con gli altri monaci del convento, tranne che in casi speciali.

Lo schema organizzativo della Repubblica monastica è il seguente:



Forme di sussistenza

Per i basiliani: lavoro manuale, artigianale e artistico (pittura di icone, illustrazione di libri, ecc.) e piccoli lavori agricoli. Donazione dallo Stato; comunione di beni.

Gli idiorritmici sono mantenuti, in parte, dal convento nel quale vivono e, in parte, dal proesto; possono anche disporre del patrimonio personale.

Gli anacoreti e gli esicasti sono mantenuti dai conventi.

Conseguenze storiche

Centro della spiritualità della Chiesa Ortodossa. Formazione dei monaci dei paesi slavi.

E) BENEDETTINI

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

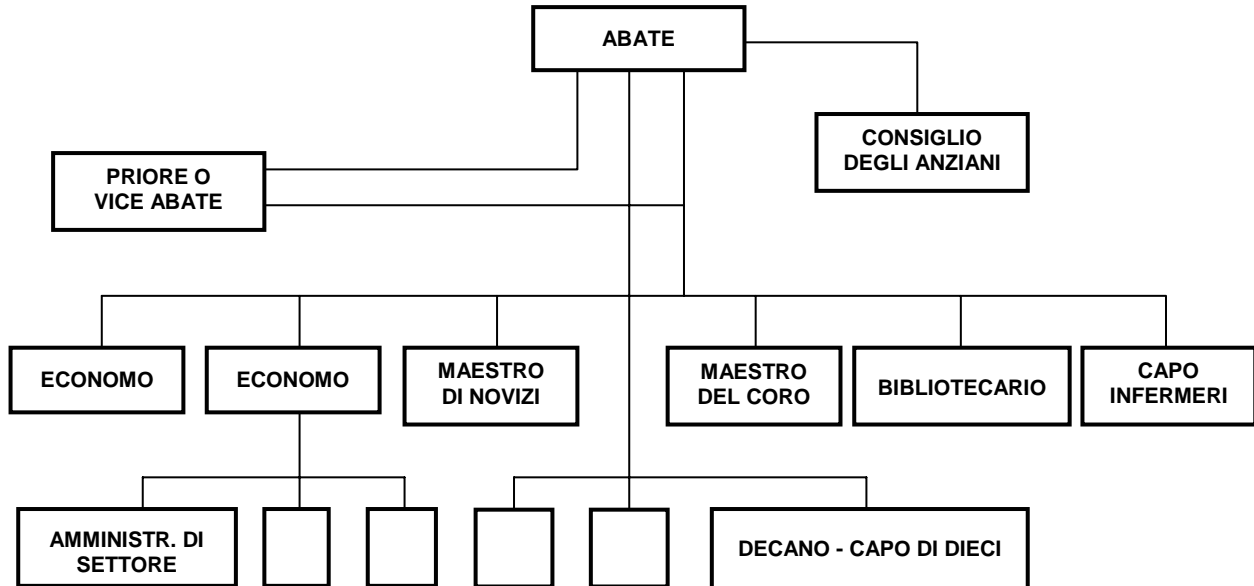
Italia centrale; a partire dal secolo VI d.C.

Ambito di formazione

Gravissima crisi politica: caduta dell'Impero Romano di Occidente. Invasioni barbariche: crollo del potere statale, anarchia, guerre, carestie.

Organizzazione

Presenza di una Regola precisa e articolata. Struttura gerarchica rigidamente verticale. Presenza di un Abate con poteri molto ampi.



Forme di sussistenza

Lavoro manuale, agricolo o artigianale. Comunione di beni.

Pratiche conosciute

Opus dei (canto corale); *lectio divina* (studio delle Scritture); preghiera, digiuni, veglie, continenza sessuale.

Conseguenze storiche

Enormi: rifondazione della base economica dell'Europa occidentale. Evangelizzazione dei paesi del nord d'Europa. Trasmissione di tecniche di lavoro e del patrimonio classico latino.

8. SUFI

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

Impero Omeya; a partire dalla fine del secolo VII circa.

Ambito di formazione

Influenze del monachesimo cristiano (monofisita e nestoriano), manicheo e buddista. Crisi spirituale dell'Impero Omeya.

Organizzazione

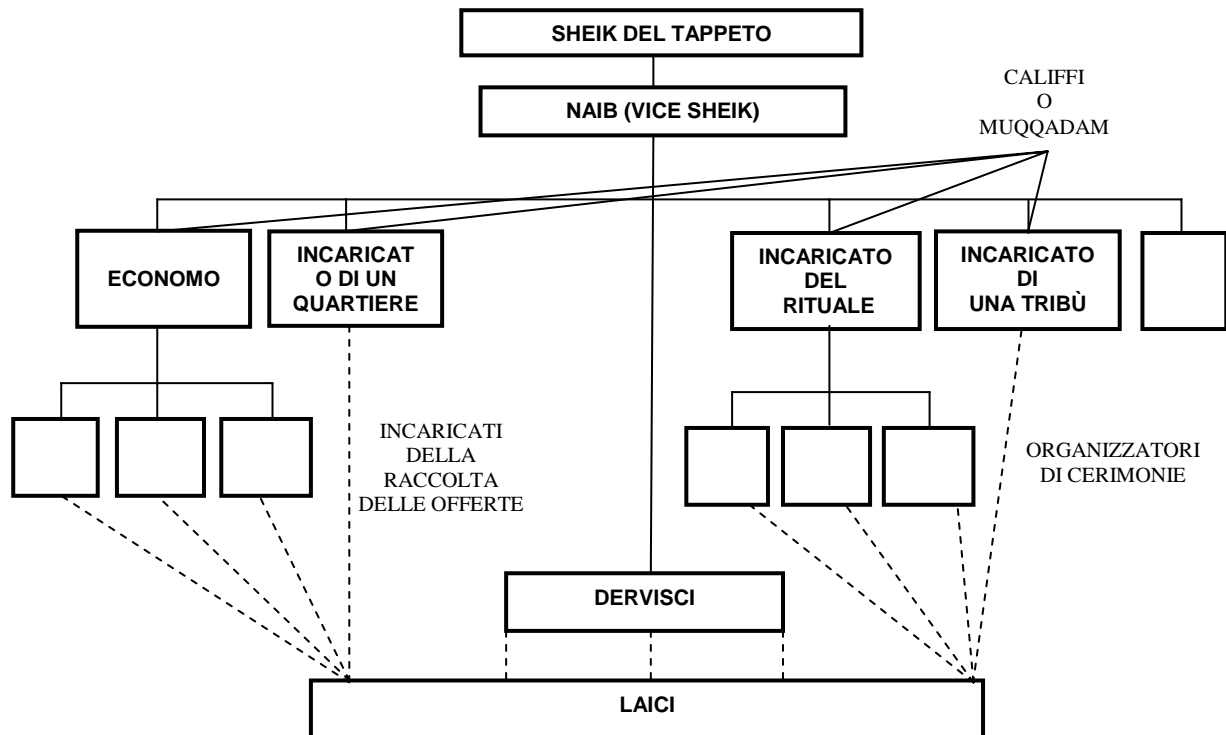
Diverse fasi dell'evoluzione organizzativa

- Asceti e gruppi dispersi simili agli anacoreti cristiani.
- Cenobi (Ribat, Kanakah).
- Scuole mistiche.

- d) Ordini e confraternite (Tarika).
- e) Organizzazioni monastiche complesse (Taifa).

Schema organizzativo di una Taifa

Due livelli organizzativi: dervisci e laici.



Forme di sussistenza

Colletta di fondi tra i laici. Sovvenzioni dallo Stato.

Pratiche conosciute

Numerosissime: preghiere, digiuni, veglia, meditazioni, studio dei testi sacri, tecniche respiratorie, danza rituale, menzione dei nomi di Dio; pratiche magiche ed esorcistiche; in alcuni casi uso di droghe e continenza sessuale.

Conseguenze storiche

Enormi: diffusione della via mistica nell'Islam; opera di conversione di interi popoli; funzione di connessione sociale tra le diverse classi; funzione culturale; musica, danza, poesia, folklore. Diffusione del culto dei santi e di pratiche superstiziose.

I SUFI DELL'ORDINE MEVLANA

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

Inizialmente in Bactriana (Afganistán) (?) e dopo nell'Asia Minore, a partire dalla seconda metà del secolo XIII.

Ambito di formazione

Influenze orfico-pitagoriche e neo-platoniche. Grande crisi politica per via dell'invasione mongola.

Organizzazione

All'inizio, struttura poco centralizzata e poco gerarchizzata. Sotto l'Impero Ottomano, organizzazione rigida, gerarchica e centralizzata.

Due livelli organizzativi: dervisci e laici.

A loro volta i dervisci potevano essere:

- a) Dervisci a pieno titolo (dede): residenti nel convento (celibi) e non residenti (sposati).
- b) Iniziati (muhib).

Schema organizzativo dell'ordine durante l'Impero Ottomano



CONVENTO: SETTE GRADI INIZIATICI



Forme di sussistenza

All'inizio, principalmente elemosine tra i fedeli. Successivamente, sovvenzioni dallo Stato.

Pratiche conosciute

Danza giratoria, musica, poesia, canto; e anche: preghiera, meditazione, lavori pretesto, ecc.

Conseguenze storiche

Molto importanti in Turchia, sia a livello culturale che politico. Tentativo di superare le religioni tradizionali.

9. LAMAISTI

Luogo di formazione e periodo di sviluppo

Tibet, a partire dal secolo VIII (introduzione del Buddismo).

Ambito di formazione

Religione sciamanica con influenze siberiane e persiane. Introduzione del Buddismo ad opera dei missionari delle scuole mahayaniche e tantriche dell'India e della scuola Ch'an, Cina.

Organizzazione

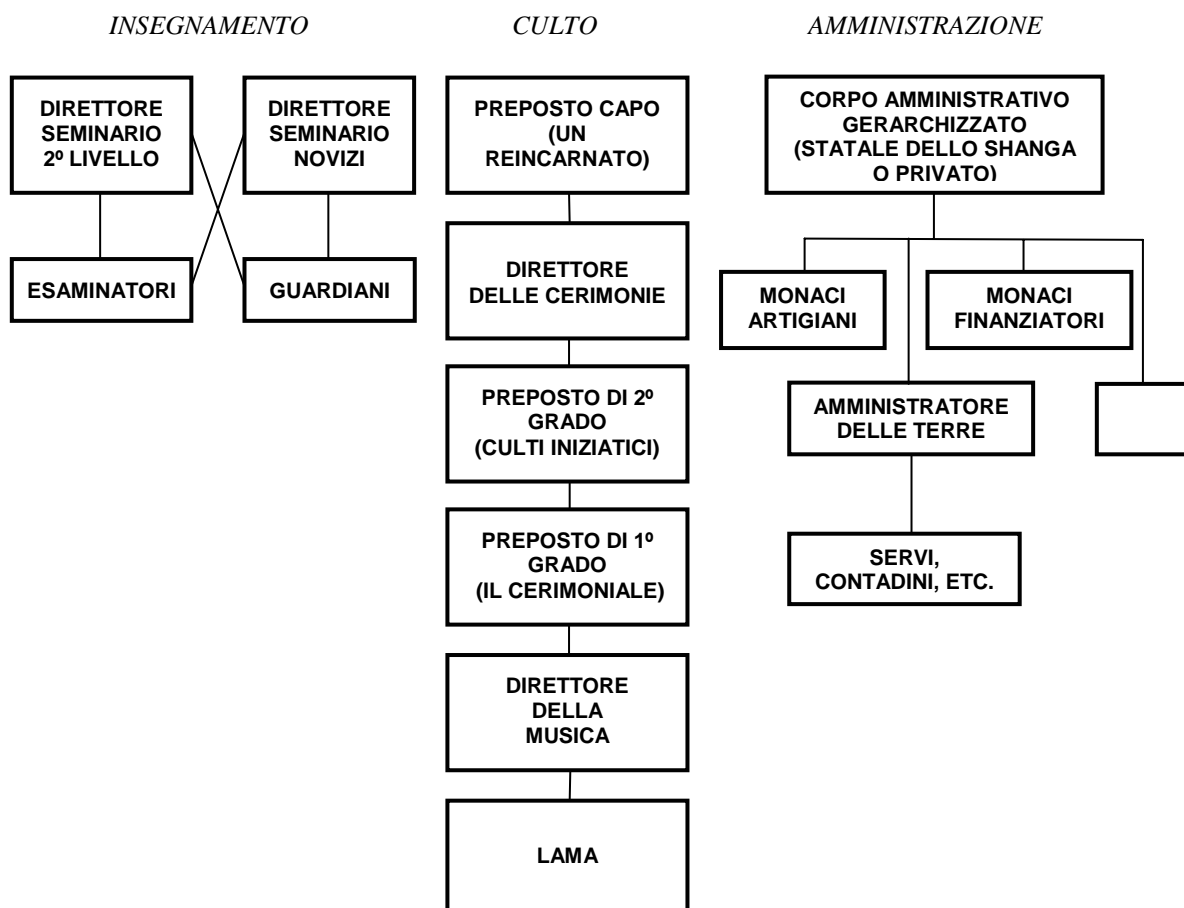
A partire dal secolo XVII, il Tibet è uno stato teocratico diretto da 2 dignitari monastici supremi: il Dalai Lama e il Pan Cen Lama.

Tipi di monaci:

- Eremiti che vivono in solitudine vicino ai conventi.
- Sposati che vivono nei conventi o nei paesi.
- Erranti.
- Cenobiti.

I monaci seguono norme e regimi diversi a seconda della scuola alla quale appartengono.

Schema organizzativo semplificato di un monastero ad orientamento tantrico:



Forme di sussistenza

I conventi erano sovvenzionati dallo Stato o con donazioni private. Inoltre svolgevano attività bancarie, possedevano e amministravano terre, esercitavano diritti fiscali, di corvée, ecc.

Pratiche conosciute

Numerosissime: disciplina meditativa e tantrica; cerimoniale.

Pratiche esorcistiche e magiche.

Conseguenze storiche

Influenza globale sul Tibet: appropriazione del potere temporale e formazione di uno stato teocratico.

INDICE

Presentazione	2
Interpretazioni dell'Umanesimo	4
Una pre-condizione per la sopravvivenza	5
Presentazione.....	7
L'Umanesimo storico occidentale.....	9
1. Il ritorno agli antichi e l'ideale dell'Humanitas	9
2. La nuova immagine dell'Uomo.....	11
3. La nuova immagine del mondo	16
L'Umanesimo contemporaneo	18
1. L'Umanesimo Marxista.....	18
2. L'Umanesimo Cristiano	34
3. L'Umanesimo Esistenzialista.....	38
4. Heidegger e la critica dell'umanesimo metafisico	45
5. L'antiumanesimo filosofico.....	54
5.1. Lo Strutturalismo e C. Lévi-Strauss	54
5.2. Michel Foucault.....	60
6. Gli ultimi anni	67
l'Umanesimo Universalista.....	70
1. Il Nuovo Umanesimo	70
2. Parole finali	74
Il Rapporto Tokarev	76
Introduzione	77
Prologo	78
19 Dicembre 1978	82
20 Dicembre 1978	83
12 Maggio 1979	83
15 Maggio	85
20 Maggio	86
22 Maggio	89
23 Maggio	89
24 Maggio	89
25 Maggio	89
26 Maggio	95
28 Maggio	96
29 Maggio	97
30 Maggio	101
2 Giugno.....	104
3 Giugno.....	105
4 Giugno.....	105
5 Giugno.....	109
6 Giugno.....	109
7 Giugno.....	111
8 Giugno.....	113
9 Giugno.....	115
10 Giugno.....	118

11 Giugno.....	120
12 Maggio 1979	122

Conferenze e articoli.....	125
Omaggio a Galileo	126
L'umanesimo nel mondo d'oggi	127
La crisi dell'umanesimo storico e il Nuovo Umanesimo.....	132
Un impegno etico per gli scienziati.....	137
Il Principio Antropico.....	141
Le proposte dell'Islam e le proposte del Nuovo Umanesimo	151
L'umanesimo Buddista e il Nuovo Umanesimo	157
Palermo al centro del dialogo tra le culture.....	162
Elogio di Silo.....	167
Che cos'è il Nuovo Umanesimo?.....	172
Globalizzazione: una minaccia alla diversità culturale?	179

Le organizzazioni monastiche nella storia.....	185
Gli Orfici	186
Introduzione. Orfeo e Dioniso.....	186
La cosmogonia orfica	191
Il destino dell'anima	192
I Misteri della Dea ad Eleusi	194
Il teatro e il carnevale	195
L'organizzazione orfica. Le sedi dei Misteri e i Tiasi.....	196
Ipotesi sull'origine del culto di Dioniso	197
NOTE	200
I Pitagorici.....	203
Introduzione. Vita di Pitagora e storia della Scuola Pitagorica.....	203
Le dottrine	204
La teoria politica.....	209
Organizzazione della Scuola e regole di ammissione	210
La giornata dei Matematici.....	210
Conclusioni.....	211
NOTE	213
I Buddisti.....	215
Introduzione. L'India settentrionale nel VI sec. a.C.	215
La vita del Buddha	220
Le dottrine	223
Organizzazione dello Shanga	227
Il Buddismo antico come dottrina psico-sociale	230
NOTE	231
Gli Esseni	233
Introduzione. Le scoperte archeologiche a Qumran e gli Esseni	233
Inquadramento storico-geografico: la Palestina nel periodo intertestamentario	235
Il Maestro di Giustizia e la formazione della Comunità essena	240
Le dottrine	242
La disciplina essena: pratiche e riti	246
Organizzazione della Comunità	247
Ammissione alla Comunità	248
Il monastero di Qumran.....	249
La giornata degli Esseni	250

Gli Esseni e la Chiesa primitiva	250
NOTE	254
I Terapeuti	257
NOTE	259
I Cristiani.....	260
Introduzione.....	260
Il Monachesimo Egiziano.....	260
Il Monachesimo Siriano	266
Ipotesi sull'origine del Monachesimo Cristiano.....	270
Le controversie dottrinali	272
I Basiliani	277
L'Asceticon	279
La giornata del monaco	281
L'espansione dell'osservanza basiliana.....	281
Il monte Athos	281
I Benedettini	283
La Regola.....	284
L'organizzazione gerarchica.....	285
Le pratiche	286
La giornata del monaco	287
Struttura del monastero.....	287
Storia del movimento benedettino.....	288
NOTE	290
I Sufi.....	294
Introduzione.....	294
Formazione e primo sviluppo del sufismo	294
Formazione delle scuole mistiche	296
Formazione degli ordini	297
Formazione delle organizzazioni monastiche e decadenza del sufismo	298
La dottrina mistica.....	298
Organizzazione degli ordini	299
I rituali e le pratiche.....	300
Importanza del sufismo	302
L'Ordine Mevlana	302
Le regole e l'organizzazione dell'Ordine	305
Storia dell'Ordine	306
NOTE	307
Il Lamaismo.....	309
Introduzione.....	309
Il Buddismo dopo Ashoka. Il Mahayana o Grande Veicolo	309
Il Buddismo Tantrico.....	311
Il Tibet pre-buddista e la religione Bon.....	312
La prima diffusione del Buddismo in Tibet	314
La seconda diffusione del Buddismo	316
Formazione delle Scuole. Caratteri generali del Lamaismo.....	316
L'organizzazione monastica.....	318
L'organizzazione di un monastero di indirizzo tantrico.....	320
Dottrine e pratiche	321
NOTE	324
Sintesi delle forme organizzative	326