

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 stelo fallico 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 le 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-Zagreos, 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 Abstinencia*.
- (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 Acarnesi*.

(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 redistribuzione 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 sotteriore: 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 shivaita.

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, shivaïta-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. Compresse che il tipo di vita e le qualità degli esseri sono la conseguenza delle loro azioni precedenti. Nelle 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 condiscipoli 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 *Araht*, 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 *Sutrapitaka*, 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 stesso 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’amarezza 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) Scoppierà 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 *Saoshyant*, 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 ebrei– 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 marcano 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 bimesianesimo. 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 *ob torto 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 traité 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 (*enkratismo*) 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'economo 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 anacoreti 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 Arabì (1165-1240), il più straordinario genio mistico che l'Islam abbia prodotto. Il sistema di Ibn Arabì 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* (*zawiya*) 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 soddisfarmi 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 perdette 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-skya-pa*, *Jo-ma-pa*, *San-pa*, ecc.); 2) in base al nome del maestro a cui facevano risalire la loro origine (scuola dei *Kar-ma-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-skya-pa* 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: essoterico¹ 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

¹ (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.

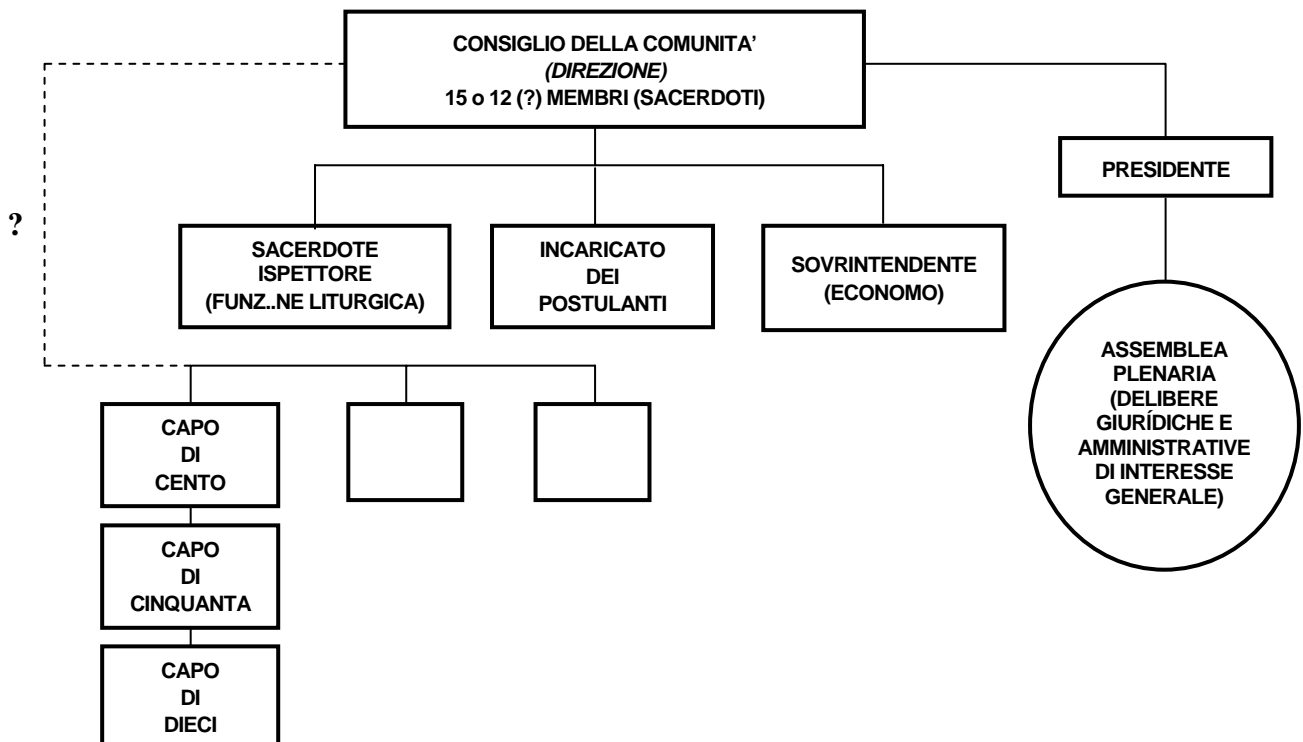
Organizzazione

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

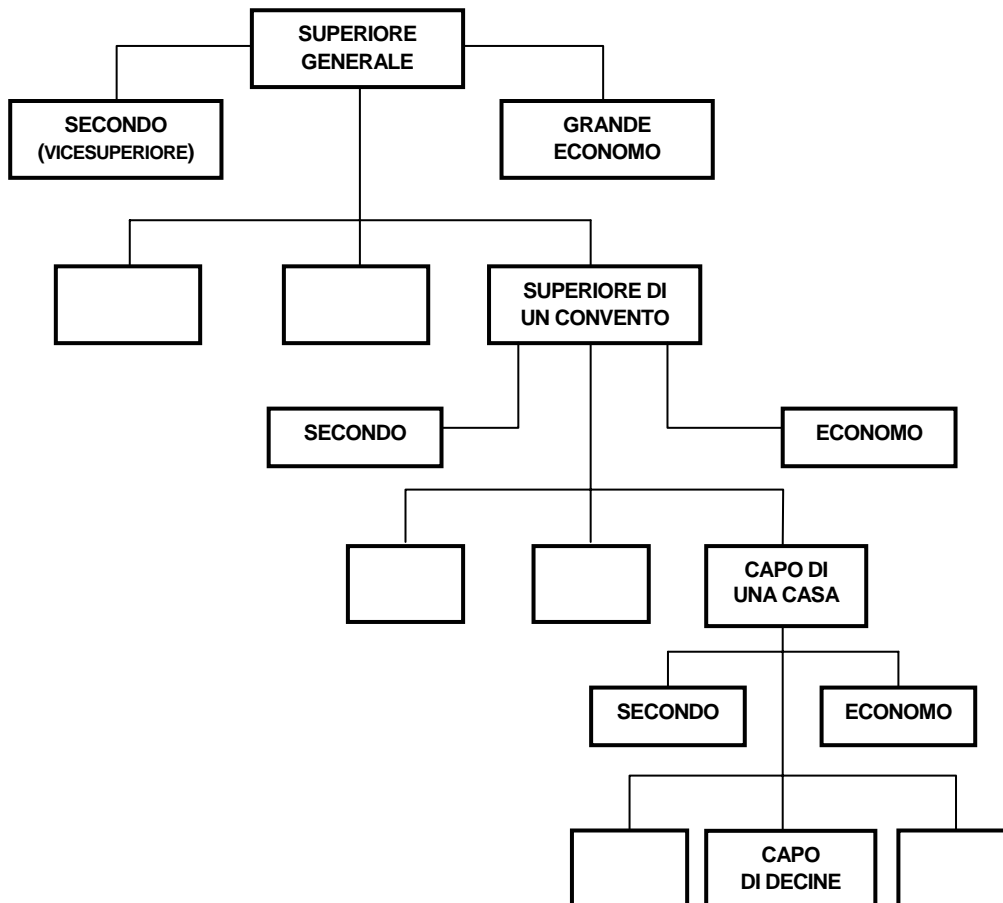
Crisi religiosa nell'Impero Romano.

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.

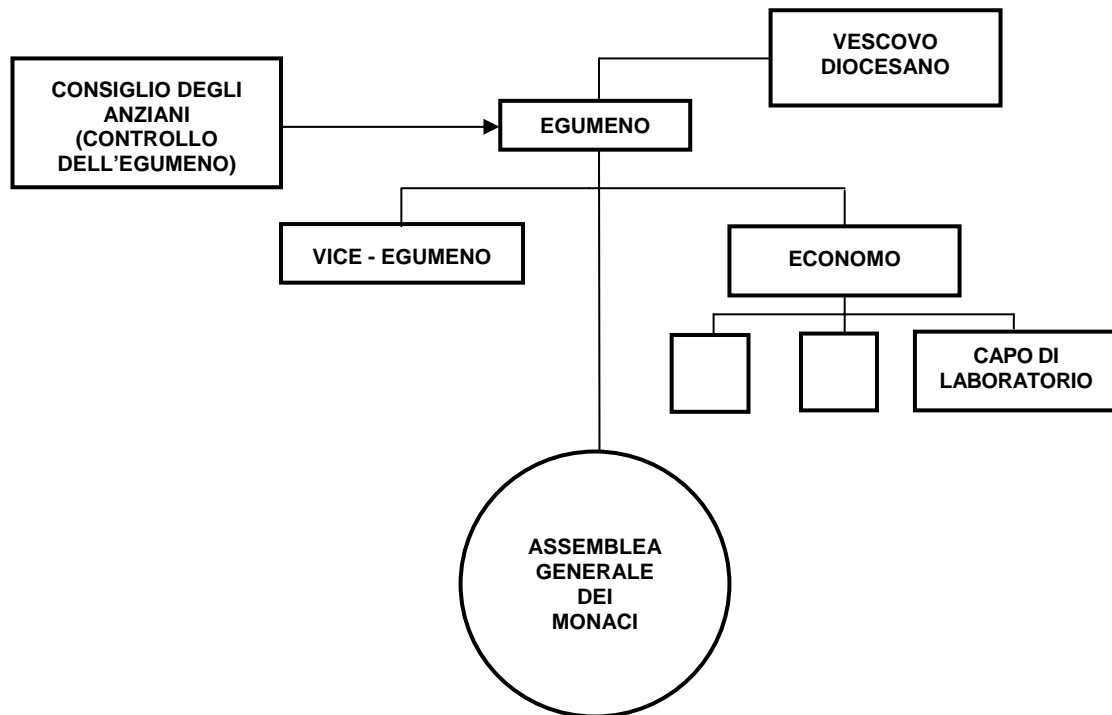
Ambito di formazione

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

Pregheiera, 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

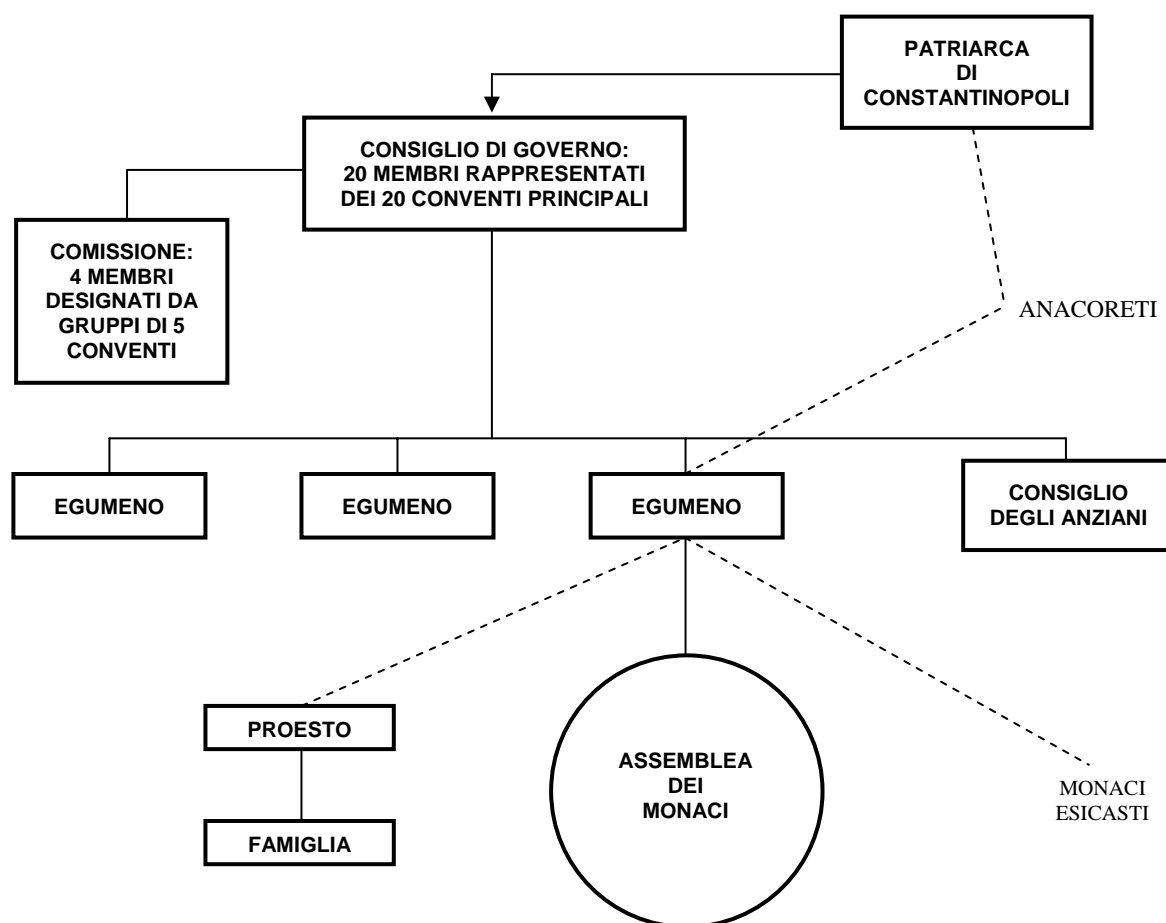
A partire dal secolo IX.

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 idioritmici 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

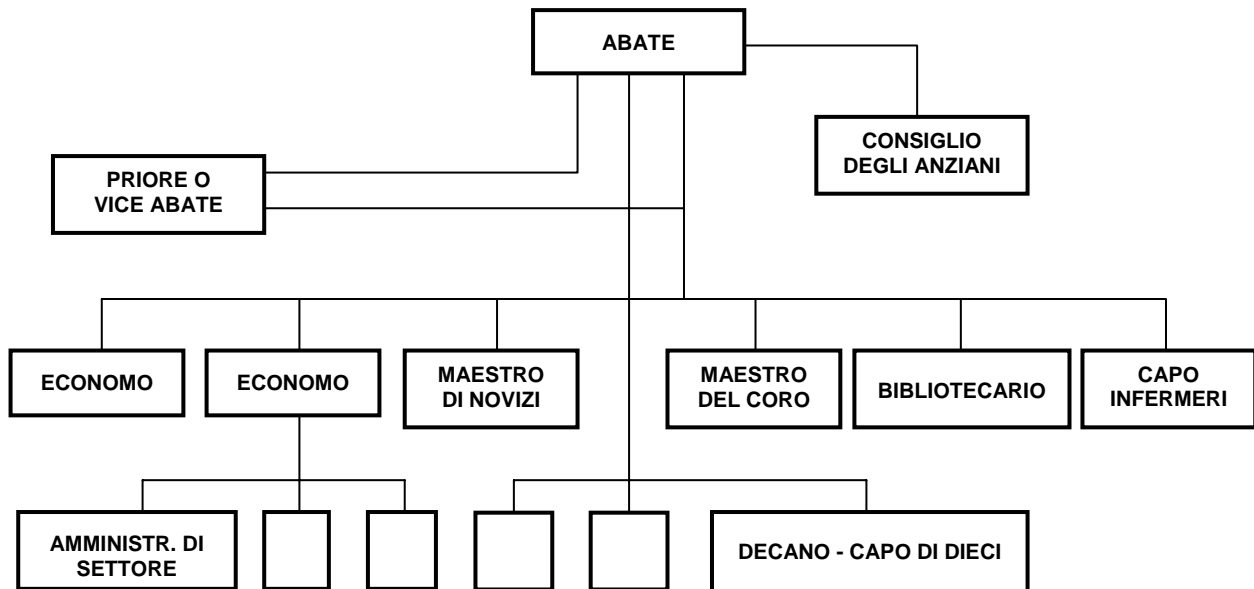
Italia centrale; a partire dal secolo VI d.C.

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

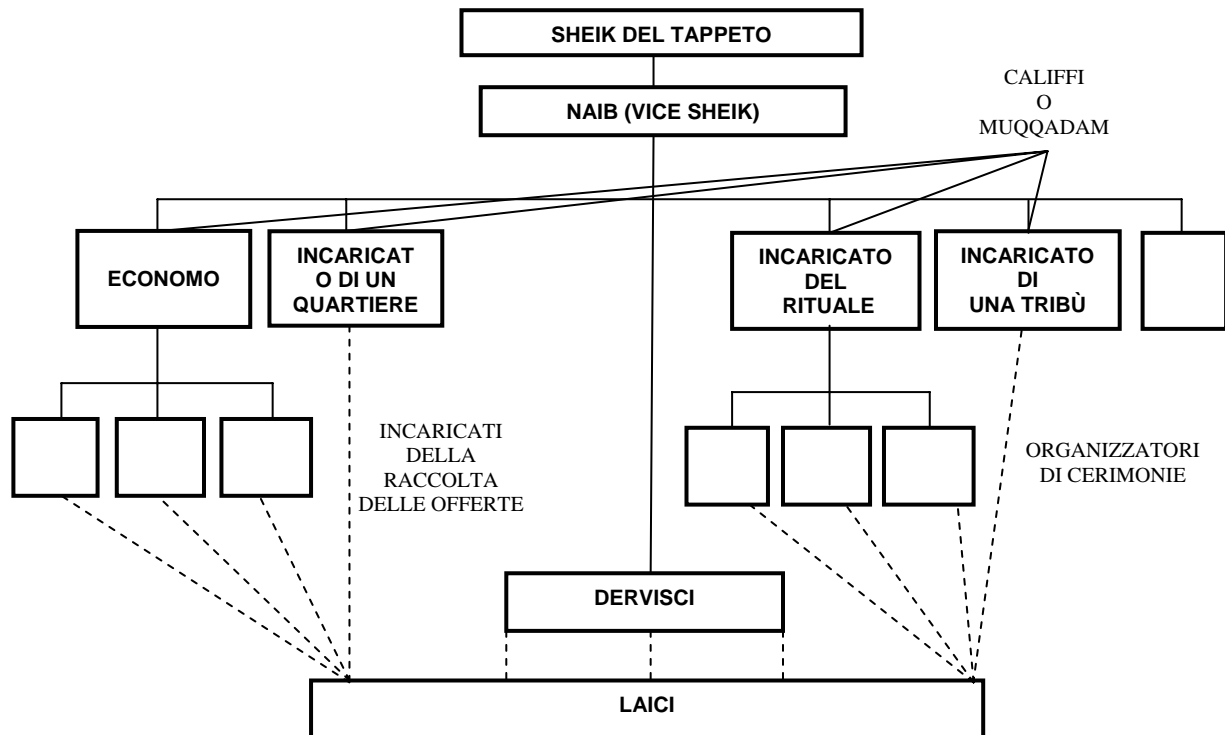
Diverse fasi dell'evoluzione organizzativa

- 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

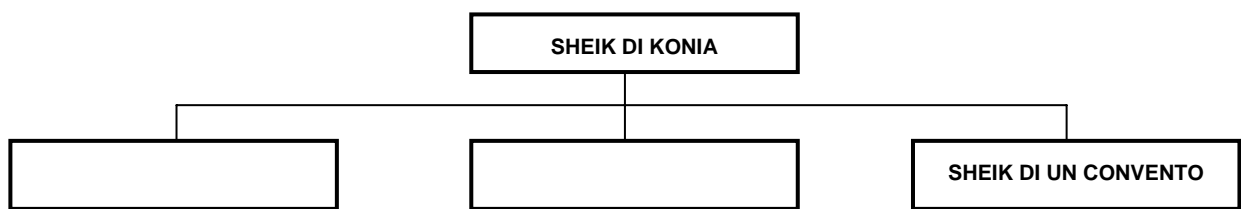
All'inizio, struttura poco centralizzata e poco gerarchizzata. Sotto l'Impero Ottomano, organizzazione rigida, gerarchica e centralizzata.

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

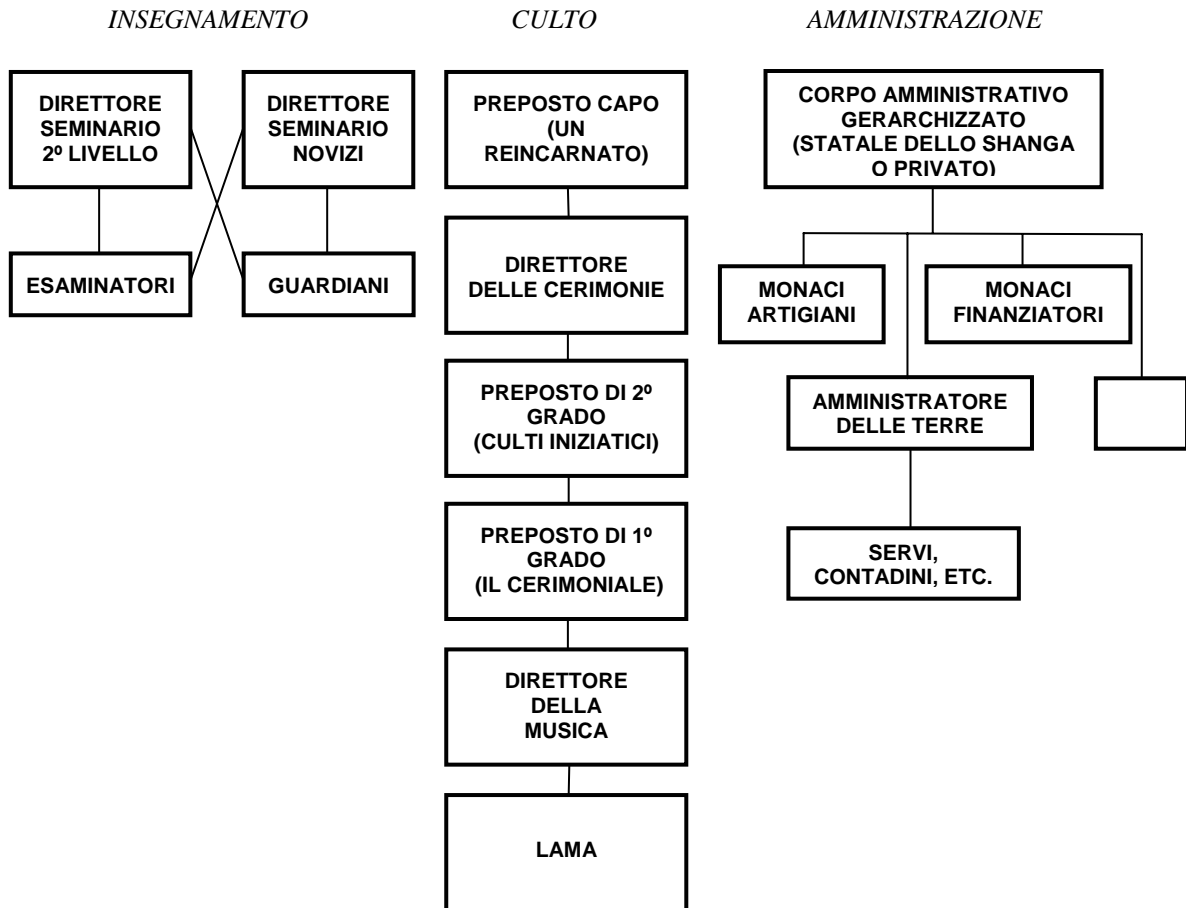
A partire dal secolo XVII, il Tibet è uno stato teocratico diretto da 2 dignitari monastici supremi: il Dalai Lama e il Pan Cen Lama.

Tipi di monaci:

- a) Eremiti che vivono in solitudine vicino ai conventi.
- b) Sposati che vivono nei conventi o nei paesi.
- c) Erranti.
- d) 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.