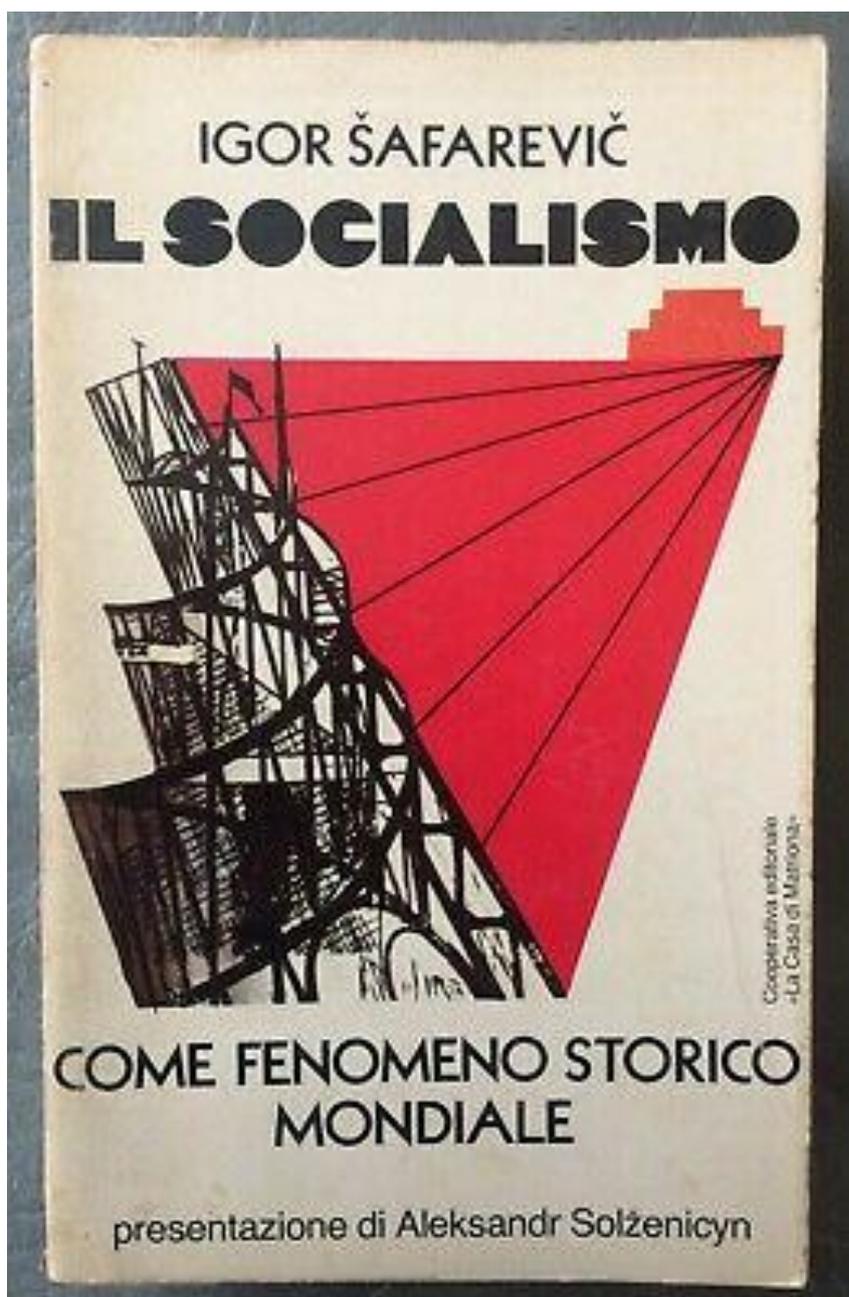


IL SOCIALISMO, COME FENOMENO STORICO E MONDIALE

di Igor' Rostislavovic Safarevic

La Casa di Matriona



*Il volume è pubblicato su Rassegna Stampa
per gentile concessione della casa editrice*

INDICE

Presentazione di Aleksandr Solzenicyn	3
PARTE PRIMA - il socialismo chiliastico	6
Introduzione di Igor' Rostislavovic Safarevic	6
Capitolo primo il socialismo antico	10
Capitolo secondo: Il socialismo delle eresie	19
1. Cenni generali	19
2 I catari	19
3 I fratelli del libero spirito e i fratelli apostolici	24
4 I taboriti	29
5 Gli anabattisti	32
6 Le sette nella rivoluzione inglese del 1648	38
Appendice: tre biografie	44
1. <i>Dolcino e i "fratelli apostolici"</i>	44
2. <i>Thomas Münzer</i>	48
3. <i>Giovanni di Leida e la "Nuova Gerusalemme" di Munster</i>	57
Il socialismo chiliastico e l'ideologia dei movimenti ereticali	65
Capitolo terzo Il socialismo dei filosofi	77
1. Le grandi utopie	77
l'Utopia di Thomas More	78
La Città del Sole di Tommaso Campanella	83
1 La legge della libertà di Gerard Winstanley	88
2. Il romanzo socialista	94
3. Il secolo dei lumi	97
4. I primi passi	109
PARTE SECONDA - il socialismo statale	
Capitolo primo L'America del Sud. L'impero degli inca	118
Capitolo secondo L'antico Oriente La Mesopotamia; L'antico Egitto	
L'antica Cina	128
Appendice Si può parlare di una "formazione sociale asiatica"?	146
PARTE TERZA Analisi del fenomeno socialista	
Capitolo primo I lineamenti del socialismo	153
Capitolo secondo Alcune interpretazioni del socialismo	159
Capitolo terzo L'incarnazione dell'ideale socialista	188
Capitolo quarto Il socialismo e l'individuo	207
Capitolo quinto Il fine del socialismo	217
Capitolo sesto Conclusione	230
NOTE alla prima parte	244
NOTE alla seconda parte	257
NOTE alla terza parte	264

Presentazione

Vi sono al mondo cose che, evidentemente, non possono essere scoperte senza averne una vasta esperienza, propria o del proprio ambiente. Così quest'opera, pur utilizzando un'abbondante letteratura già nota agli specialisti, abbraccia con sguardo nuovo e penetrante il corso plurimillenario del socialismo mondiale e vede la luce, come è logico, in un paese che ha vissuto (e vive) l'esperienza socialista più brutale e duratura dell'Era moderna. E, altrettanto logicamente alla luce della situazione di questo paese, il libro si deve non alla penna di un uomo di formazione umanistica (da noi, dopo l'Ottobre, proprio le discipline umani-stiche sono state le più colpite nei loro maggiori esponenti) ma alla penna di un matematico di fama mondiale: nel mondo comunista gli esponenti delle scienze esatte sono costretti a sostituirsi ai loro decimati fratelli umanisti. In compenso questa circostanza ci offre la rara possibilità di avere un'analisi coerente della teoria e della pratica del socialismo mondiale ad opera di un eminente intelletto matematico, da sempre abituato alla rigorosa metodologia che comporta la sua scienza. Chi, se non lui, ha autorità per proferire un giudizio come questo: «Nel marxismo manca perfino il clima per un'analisi di tipo scientifico»?

Il socialismo mondiale, tutti i suoi esponenti, sono avvolti in una nebbia di fole e leggende, le sue contraddizioni sono dimenticate e nascoste, esso non replica alle argomentazioni, ma le ignora sistematicamente, per quell'istintiva ripugnanza che nutre nei confronti dell'analisi scientifica, per quell'aura di irrazionalità in cui è immerso e che l'accademico Safarevic nel suo libro ci fa notare più volte e sotto molti riguardi. Le dottrine socialiste pullulano di contraddizioni, le teorie si discostano invariabilmente dalla loro attuazione pratica, ma grazie al possente istinto che le anima — anche questo messo in luce dall'autore — queste contraddizioni non ostacolano l'ulteriore propaganda del socialismo. E non esiste neanche un socialismo ben definito, ma solo un roseo, vago concetto di alcunché di bello e nobile, di una eguaglianza, universalità e giustizia non meglio precisate: purché sopraggiungano e tutti staranno bene e la società non avrà più alcun difetto!

Nel XX secolo il socialismo ha conosciuto uno dei suoi momenti culminanti e una vasta diffusione e ciò ha immediatamente comportato le rivoltanti realizzazioni concrete che tutti conosciamo. Ma per l'ottenebrante irrazionalità che si diceva, esse — che già sfuggono per se stesse all'analisi — o non vengono prese in considerazione oppure vengono riferite ad artificiose categorie di comodo: si tratterebbe ora di una deformazione «asiatica», ora di un travisamento «russo», ora della personalità di un dittatore, ora delle malefatte di un «capitalismo di Stato». Ora, col suo libro — che percorre largamente il tempo e lo spazio, dispiegandoci instancabilmente dinnanzi, e analizzandole, decine di dottrine socialiste e decine di organizzazioni statuali

fondate sui principi del socialismo — Safarevic non lascia scappatoia alcuna a chi è solito argomentare che questo o quel «socialismo» è un'eccezione che non prova nulla e nulla ha a che vedere, manco a dirlo, col radioso futuro che ci si prepara. Si tratti della centralizzazione del potere politico in Cina mille anni prima di Cristo, o dei sanguinosi esperimenti europei del tempo della Riforma, o ancora delle utopie dei pensatori europei, utopie che fanno venire i brividi (ma che s'usa ovunque trattare con bel garbo e deferenza), o della esperta cucina di Marx-Engels o delle misure comuniste radicali degli anni di Lenin, non meno spietate nei confronti dell'uomo del successivo greve corso staliniano — Safarevic, con questi e decine di altri esempi di cui il libro è ricco, ci dimostra l'inesorabile coerenza del fenomeno mondiale analizzato.

L'autore rileva le costanti del socialismo — i suoi elementi fondamentali e immutabili che non dipendono né dall'epoca né dal dato paese — e che, purtroppo, incombono inesorabilmente anche sul vacillante mondo contemporaneo. Riferito all'intera storia dell'umanità, il socialismo può già vantare, rispetto all'attuale civiltà occidentale, una maggiore durata e una più grande resistenza nel tempo, come pure una più vasta diffusione di massa e una maggiore espansione nello spazio — sì che è difficile allontanare il cupo presentimento di ciò che già alla fine del XX secolo potrebbe inghiottirci senza scampo: quella «formazione asiatica» che Marx si è premurato di eludere nelle sue classificazioni, e davanti alla quale si è smarrito il pensiero marxista contemporaneo, poiché vi ha visto, come in uno specchio millenario, il proprio volto deforme. Al socialismo può essere con buona ragione riferita, nella lunga storia dell'umanità, la maggior parte delle formazioni statuali e non si è davvero trattato per l'uomo di luoghi e periodi di felicità e fioritura.

Safarevic ci indica con grande precisione sia la causa che il momento della comparsa delle prime dottrine socialiste, individuate nella loro sostanza *reazionaria*: reazione di Fiatone nei confronti della cultura greca, degli gnostici nei confronti del cristianesimo; una reazione che vuole soverchiare lo slancio dello spirito dell'uomo per ricondurlo al gramo esistere materiale degli Stati più primitivi dell'antichità. L'autore mette anche in luce in modo convincente l'assoluta contrapposizione che v'è, sempre, fra la concezione dell'uomo propria di tutte le religioni e quella che caratterizza ogni socialismo. Il socialismo si sforza di ridurre la persona umana alle sue componenti più primitive, a distruggere completamente la parte più elevata e complessa dell'individualità umana, quella che fa l'uomo «simile a Dio». E la stessa *uguaglianza*, così ardentemente promessa dai socialisti di ogni tempo, non è un'uguaglianza di diritti, di possibilità o di condizioni esteriori per il singolo, ma è l'uguaglianza come identità, l'uguaglianza come riduzione all'uniformità di ciò che nella vita interiore degli uomini ha il carattere della molteplicità.

E il socialismo che, come anche qui si dimostra, ha invariabilmente e con successo eluso ogni disamina autenticamente scientifica della propria essenza

oggi è chiamato, da Safarevic con questo suo libro, a una sfida: sfoderino i teorici socialisti contemporanei, in un pubblico confronto, gli arsenali dei loro argomenti.

ALEKSANDR SOLZENICYN

PARTE PRIMA - il socialismo chiliastico

Introduzione

di Igor' Rostislavovic Safarevic

Con il termine "socialismo" si designano spesso due fenomeni completamente differenti: a) la teoria e il conseguente appello a un programma di rinnovamento della vita; b) un regime sociale realmente esistente nello spazio e nel tempo.

Come esempi particolarmente significativi citeremo il marxismo come ci viene presentato nelle opere dei "classici" (Marx e altri), e l'ordinamento sociale esistente nell'URSS o nella Repubblica popolare cinese. Tra i principi fondamentali che reggono la concezione ufficiale del mondo in questi paesi troviamo l'affermazione che il legame tra questi due fenomeni è "alquanto semplice": si avrebbe da una parte una teoria scientifica secondo la quale, a un certo stadio di sviluppo delle forze produttive, l'umanità passa a una nuova formazione storica, secondo le vie che la teoria stessa indicherà come le più razionali; e dall'altro lato l'inveramento di questa previsione scientifica, la sua conferma.

Una visione del tutto opposta ci è testimoniata dalle parole di H. Wells, che risiedette in Russia nel 1920, il quale, pur subendo il fascino del socialismo di moda in Occidente allora come oggi, rifiutò tuttavia quasi istintivamente il marxismo, con l'antipatia tipica degli inglesi per ogni teoria scolastica.

Nel suo libro *La Russia nelle tenebre*, dice: "*Il comunismo marxista è sempre stato la teoria della preparazione alla rivoluzione, teoria priva non solo di fini creativi e di edificazione, ma addirittura a questi ostile*".

Wells descrive il comunismo al potere in Russia come "*un prestigiatore che abbia dimenticato di provvedersi della colomba e del coniglio, e non sappia cosa far saltare fuori dal cappello*" (2).

Da questo punto di vista il marxismo non si pone altro scopo se non la presa del potere, mentre il regime che ne risulta si giustifica con la necessità di mantenere questo potere. Siccome i compiti sono del tutto differenti, anche i fenomeni stessi non hanno nulla in comune.

Sarebbe precipitoso ritenere vera una qualunque di queste affermazioni senza alcuna verifica.

Sarebbe viceversa auspicabile esaminare prima entrambi i "socialismi" indipendentemente l'uno dall'altro, senza accettare nessuna ipotesi "a priori", e in base al risultato di questa analisi cercare poi di trarre alcune conclusioni sui loro legami reciproci.

Incominceremo dal socialismo inteso come dottrina, come istanza.

Tutte le dottrine di questo genere (e come vedremo ne sono esistite moltissime) hanno un nucleo comune: si basano sul rifiuto globale del regime vigente, ne

reclamano la distruzione, rappresentano il quadro di un ordinamento sociale più giusto e felice, nel quale verranno sciolti tutti i nodi fondamentali di oggi, e danno indicazioni concrete per giungervi.

Nella letteratura religiosa questa teoria viene chiamata chiliasmo, o fede nel Regno millenario di Dio sulla terra. Per questo chiameremo "socialismo chiliastico" le dottrine socialiste che ci interessano.

Per dare una prima rappresentazione della portata di questo fenomeno e del posto che occupa nella storia dell'umanità faremo due esempi.

Esamineremo per sommi capi due teorie che rientrano nella categoria del socialismo chiliastico così come le vedevano i contemporanei. Cercheremo inoltre di dedurre il modello di società futura che propongono, lasciando per ora da parte sia le motivazioni della scelta che i mezzi scelti al conseguimento dell'ideale.

Il primo esempio ci riporta ad Atene nel 392 a.C., quando per le Grandi Dionisie Aristofane presentò la commedia *Ecclesiazuse* (Le donne a parlamento), nella quale rappresentava una dottrina allora di moda fra gli ateniesi. La commedia narra che le ateniesi, travestite da uomini, con barbe finte, partecipano all'assemblea popolare e avendo la maggioranza dei voti impongono l'approvazione della delibera che trasferiva tutti i poteri di governo alle donne. Questo potere viene da esse usato per applicare una serie di provvedimenti che vengono descritti in un dialogo tra il capo delle donne Prassagora e suo marito Blepiro. Ecco alcune battute: *Prassagora* Propongo dunque che si faccia una società comune, di cui tutti si servano per vivere... intendo che la terra sia comune a tutti, e così i soldi e ogni cosa che ha la gente. *Blepiro* E chi non ha terra, ma danari e zecchini, chi le sa queste ricchezze?

Prass. Porterà all'ammasso pure queste. Tutti avranno tutto... delle città voglio fare un solo appartamento. Giù le divisioni: ingresso libero per tutti!... Anche le donne socializzo: chiunque vuole, può dormirci assieme e fare figli.

Blepiro Ma con un sistema simile, come fa uno a riconoscere i figli suoi?

Prass. Che bisogno c'è? Come padri calcoleremo tutti quelli che sono più vecchi: secondo gli anni.

Blepiro Ma la terra, chi si mette a coltivarla?

Prass. I servi. Quando è mezzogiorno, non devi avere altro pensiero che lavarti e andare a mangiare... A tutti forniremo tutto senza risparmio. Vedrai che ognuno potrà andarsene dopo avere bevuto con la corona sulla testa e la torcia in mano. E le donne dai vicoli si butteranno addosso a quelli che hanno finito il banchetto, gli diranno: " Vieni da noi, abbiamo un fiore di ragazza " (3).

Il lettore avrà già individuato numerosi elementi della nostra dottrina. Cerchiamo di puntualizzare le associazioni che si vanno mettendo in luce prendendo in considerazione il secondo esempio che è l'esposizione del marxismo nel suo programma classico, il *Manifesto del partito comunista*. Ecco alcuni pensieri circa la società futura come se la figuravano gli autori.

"i comunisti possono riassumere in un'unica formula la loro teoria: distruzione della proprietà privata" (4);

"Distuggere la famiglia! Anche i radicali più arrabbiati si turbano di fronte a questo abominevole progetto dei comunisti. Su cosa si regge l'attuale famiglia borghese? Sul capitale, sul profitto individuale. Nel suo aspetto più maturo essa esiste solo per la borghesia, e ha il suo contrappeso nell'assenza totale di famiglia del proletariato e nella scoperta prostituzione. La famiglia borghese dovrà naturalmente cadere assieme a questo corollario, ed entrambi scompariranno con la scomparsa del capitale.

"Ma voi affermate che sostituendo all'educazione familiare quella sociale, vengono distrutti i legami più intimi. Ma la vostra educazione non è forse anch'essa determinata dalla società?" (5).

Quest'ultimo pensiero viene ulteriormente chiarito nei *Principi del comunismo*, un documento scritto da Engels durante la preparazione del *Manifesto comunista*. Tra le prime misure da porre in atto all'indomani della rivoluzione troviamo:

"8. Educazione di tutti i bambini, dal momento in cui possono fare a meno delle cure materne, in istituti statali e a spese dello Stato" (6).

E torniamo al *Manifesto*. "Ma voi comunisti volete introdurre la comunanza delle mogli! Ci grida in coro tutta la borghesia" (7).

E più oltre: "Il comunismo non ha bisogno di introdurre la comunanza delle mogli, essa è quasi sempre esistita. Non paghi d'avere a propria disposizione le mogli e le figlie dei proletari, i nostri borghesi trovano particolare sollazzo nel sedursi vicendevolmente le mogli. In realtà il matrimonio borghese è una comunanza delle mogli. Ai comunisti si potrebbe rimproverare forse solo di voler rendere pubblica e ufficiale la comunanza delle mogli invece di mantenerla in un'ipocrita segretezza" (8).

A proposito degli altri aspetti materiali della società futura, nel *Manifesto* non ci sono indicazioni di sorta. Nei già citati *Principi del comunismo* troviamo:

"9. Trasformare i grandi palazzi e le proprietà statali in abitazioni private per comuni di cittadini che si occuperanno dell'industria e dell'agricoltura, e riuniranno i vantaggi della vita rurale e di quella urbana senza soffrirne le carenze" (9).

Vediamo che sia pure sotto diversi paludamenti, nel linguaggio hegeliano di Marx e in quello farsesco di Aristofane, si cela l'identico programma:

1. abolizione della proprietà privata;
2. abolizione della famiglia, cioè comunanza delle mogli e rottura del legame genitori-figli;
3. benessere puramente materiale al più alto grado.

Si potrebbe addirittura affermare che i due programmi coincidano al millimetro se non fosse per un passo dell'*Ecclesiastuse*. Rispondendo alla domanda di Bleepiro: "Chi dovrà arare?", Prassagora risponde: "Gli schiavi", proclamando

così un quarto punto, fondamentale, del programma: la liberazione dalla necessità del lavoro.

E' interessante notare che proprio su questo punto diverge da Marx il neomarxista oggi più noto, uno dei *leader* del movimento "*The new Left*" negli USA, Herbert Marcuse: "*Non è casuale - dice nella sua opera Das Ende der Utopie - che per le odierne avanguardie intellettuali della sinistra siano tornate attuali le opere di Fourier [...] che non tremò là dove Marx non ebbe sufficiente coraggio, e parlò di una società dove il lavoro sarebbe diventato un gioco*" (10).

Oppure, in un altro passo della stessa opera: "*Le nuove possibilità della tecnica condurranno all'oppressione [...] se non si risolverà l'esigenza vitale di superare il lavoro alienato*" (11).

Correggendo in tal senso il programma del *Manifesto comunista*, otteniamo un ideale che coincide ormai perfettamente con quello che Aristofane beffeggiava sulle scene ateniesi nel 392 a.C.

Abbiamo a che fare con un complesso di idee denotate da alcuni tratti sorprendentemente persistenti, conservatisi pressoché immutati dall'antichità ai nostri giorni.

Chiameremo questo complesso di idee "socialismo chiliastico".

Cercheremo in seguito di precisarlo meglio, indicando le tappe fondamentali della sua storia, inserendolo nel quadro dell'ideologia più vasta al cui interno il socialismo chiliastico è nato.

Capitolo primo: il socialismo antico

Nella Grecia classica le idee del socialismo chiliastico hanno rivestito subito una forma compiuta, diremmo ideale.

Spetta a Platone il merito d'aver sviluppato queste idee, dando loro una forma che ha avuto un'influenza colossale sullo sviluppo della dottrina in duemila anni della sua storia.

Trattano di queste idee due dei suoi dialoghi: la *Repubblica* e le *Leggi*. Nella *Repubblica* Platone ritrae l'ordinamento statale nella sua forma ideale, nelle *Leggi* descrive lo Stato reale che più si avvicina al modello.

La *Repubblica* fu scritta negli anni della maturità; le *Leggi* nella vecchiaia. Forse nel secondo dialogo si riflettono le sconfitte che Platone subì cercando di incarnare il suo ideale.

Traceremo ora il quadro della società ideale descritta nella *Repubblica* (12).

Sergej Bulgakov definisce quest'opera: "*Mirabile ed enigmatica*". E veramente nei dieci libri del dialogo si dispiegano tutti i capisaldi della concezione del mondo platonica: il problema dell'essere (concezione del mondo delle idee), dell'anima, della giustizia, dell'arte, della società.

Il titolo *Repubblica* può sembrare troppo angusto per un'opera simile: ciò non di meno trova piena giustificazione nel fatto che il problema dell'ordinamento statale è il centro cui tende e su cui si esemplifica tutta la dottrina di Platone.

La conoscenza dell'idea del bene e del bello si rivela indispensabile a chi voglia reggere lo Stato; le nozioni di immortalità dell'anima e di premio eterno contribuiscono a forgiare le necessarie virtù morali nei reggitori; la giustizia deve essere posta a fondamento dell'organizzazione dello Stato; l'arte è uno degli strumenti fondamentali per educare i cittadini.

Platone enumera le possibili forme di ordinamento statale (ne prevede cinque), e le qualità spirituali dell'uomo che vi corrispondono. Tutte le forme statali dell'epoca rientrano per lui nei primi quattro tipi erronei. In questi Stati regnano la divisione, l'inimicizia, la discordia, l'arbitrio, la cupidigia: "*Un simile Stato è per forza non uno, ma duplice: quello dei poveri e quello dei ricchi. Essi abitano lo stesso luogo e si tendono continuamente reciproche insidie*" (13).

Invece la quinta forma d'ordinamento statale è, secondo Platone, quella perfetta. La sua caratteristica fondamentale è la giustizia, grazie alla quale esso partecipa della virtù. Definendo cosa sia la giustizia nello Stato, Platone dice: "*La giustizia consiste in quel principio che sin dall'inizio, quando formavamo lo Stato, ponemmo di dover rispettare costantemente in esso o in qualche suo particolare aspetto. Ora, se rammenti, abbiamo posto e più volte ripetuto che ciascun individuo deve attendere a una sola attività nell'organismo statale, quella per cui la natura l'abbia meglio dotato*" (14). Sulla base di questi principi la popolazione dello Stato viene distinta in tre gruppi sociali, si

potrebbe addirittura dire tre caste: i filosofi, i custodi o guerrieri, gli artigiani e agricoltori.

I figli degli artigiani e degli agricoltori appartengono alla stessa casta e non possono in nessun caso diventare custodi. Anche i figli dei custodi seguono, di regola, l'occupazione paterna, ma se dimostrano cattive inclinazioni se ne fanno artigiani o agricoltori.

Invece i filosofi vengono via via integrati con i migliori tra i custodi, non prima però d'aver compiuto i cinquant'anni.

La concezione platonica non è affatto materialistica, egli non si interessa, infatti, all'organizzazione della produzione del suo Stato. Anche della vita di artigiani e contadini ci dice molto poco. Ritiene che la vita dello Stato sia determinata dalle leggi, accentra quindi ogni sua cura sulla vita di filosofi e custodi, le due caste che creano e mantengono la legge.

Nello Stato il potere assoluto è affidato ai filosofi (Sergej Bulgakov suggerisce di tradurre questo termine con "giusti" o "santi"). Questi uomini sono: "*Nature filosofiche: esse amano sempre una disciplina che sveli loro un pò, di quell'essenza che perennemente è e che non subisce le vicissitudini della generazione e della corruzione*" (15). Questo tipo d'uomo: "*Ha magnificenza di pensiero e contempla la totalità del tempo e dell'essere [...]*" (16), e "*anche la morte tale individuo non la riterrà una cosa terribile*" (17). "*Passeranno la maggior parte del tempo immersi nella filosofia, ma, quando venga il loro turno, dovranno affrontare le noie della vita politica e governare ciascuno per il bene dello Stato, non perché sia bello questo loro compito, ma necessario. E così, avendo via via educato altri a propria somiglianza e avendoli lasciati al loro proprio posto come guardiani dello Stato, andranno ad abitare nelle isole dei beati*" (18).

Immediatamente dopo i filosofi vengono i custodi. Parlando di loro Platone ama paragonarli ai cani. "*Il carattere naturale dei cani di nobile razza consiste nella massima mansuetudine verso le persone di famiglia e conosciute, ma in un comportamento opposto con gli sconosciuti*" (19).

I loro figli devono essere portati a cavallo nelle campagne militari per "*far loro gustare il sangue, come a giovani cani [...]*" (20). Da adolescenti devono avere le caratteristiche dei cuccioli di razza; devono possedere "*acuta sensibilità, sveltezza nel gettarsi a inseguire la cosa scoperta e poi vigore, se devono afferrarla e ingaggiare la lotta*" (21).

Le donne devono avere uguali diritti degli uomini, e accollarsi gli stessi doveri, con il solo riguardo alla minor forza fisica. Infatti anche "*le femmine dei cani da guardia debbono cooperare a custodire ciò che custodiscono i maschi, cacciare insieme con loro e fare ogni altra cosa in comune*" (22).

La casta dei guerrieri nel suo insieme viene paragonata a cani forti e affamati (23). Ma il custode deve avere anche a tre qualità più elevate, spirituali: "*E', indispensabile che sia naturalmente filosofo oltre che animoso*" (24). "*Alcuna*

malia o costrizione li induca a respingere, obliandola, l'opinione di dover fare ciò che è il meglio per lo Stato " (25).

Questa qualità vengono coltivate attraverso un sistema educativo molto elaborato che dura fino a 35 anni, sotto il controllo dei filosofi.

Un ruolo educativo assai importante è affidato all'arte, la quale è sottoposta, per il bene dello Stato, a una severissima censura.

"Perciò dobbiamo anzitutto sorvegliare i favoleggiatori e se le loro favole sono belle, accoglierle, se brutte respingerle" (26). O "belle" o "brutte" qui non ci riferisce ai meriti artistici delle favole, ma alle loro qualità pedagogiche. Sono definite "cattive" "quelle che ci hanno raccontato Omero, Esiodo e gli altri poeti" (27). "Dovremo allora permettere così, con tutta leggerezza, che i bambini ascoltino qualsiasi favola, inventata dal primo che capita? e che ricevano nelle anime loro opinioni per lo più opposte a quelle che, secondo noi, dovranno avere quando saranno maturi?" (28).

Sono vietate tutte le favole che possano creare una falsa immagine della divinità, quelle, cioè, che parlano della crudeltà degli dei, delle loro discordie, delle loro imprese amatorie, della loro capacità di fare del male o qualsiasi altra cosa che non sia il bene agli uomini, di ridere o mutarsi senza restare eternamente immutabili: *"Nessuno, né giovane né vecchio, dovrà fare o ascoltare di questi discorsi, sian le favole in versi o in prosa" (29).*

Devono essere bandite tutte le opere poetiche che parlano degli orrori dell'oltretomba e della morte, che descrivono la paura e il dolore, queste cose impediscono lo sviluppo del coraggio, mentre i custodi non devono vedere nulla di spaventoso nella morte. E' vietato parlare di sorte ingiusta, dire che i giusti possano essere infelici e i reprobri felici. Non si possono biasimare i capi, né parlare della paura, del dolore, della fame o della morte.

"Ora, noi pregheremo Omero e gli altri poeti di non prendersela a male se cancelleremo tutte queste espressioni e altre consimili: non perché non siano poetiche e non offrano dilettevole ascolto ai più, ma perché quanto più sono poetiche, tanto meno le devono udire" (30).

Anche le altre arti sono sottoposte a controllo: *"Ebbene, è lì, nella musica che, come sembra, si deve costruire il posto di guardia per i nostri guardiani" (31).*

Si proibisce la polifonia nei cori e la varietà delle armonie. Sono banditi dalla città i flautisti e i costruttori di flauti, di tutti gli strumenti musicali si salvano solo la lira e la cetra.

Questi stessi principi hanno una vastissima applicazione: *"Dobbiamo dunque solamente sorvegliare i poeti e forzarli a dare nei loro poemi l'immagine del carattere buono o, se no, a svolgere tra noi la loro opera poetica? O dobbiamo sorvegliare anche gli altri artigiani e impedire loro di rappresentare questo cattivo carattere, questa intemperanza, bassezza e ineleganza sia nelle immagini di esseri viventi sia nelle costruzioni sia in ogni altra loro opera? Non si deve proibire agli incapaci di lavorare tra di noi?" (32).*

Per un altro verso però si creano nuove favole che hanno lo scopo di alimentare nei custodi lo stato d'animo utile allo Stato. Ad esempio, per instillare in loro l'amore verso lo Stato e quello reciproco, gli viene raccontato che sono tutti fratelli, generati dalla stessa terra, la madre patria. E per rinsaldare l'idea di casta, viene impressa nella loro mente l'idea che ai filosofi è toccato in sorte l'oro, ai custodi l'argento e agli agricoltori e agli artigiani il ferro.

A partire dai giochi infantili, l'intera educazione dei custodi si svolge sotto il controllo dei filosofi. Questi li sottomettono a varie prove, per verificare la loro memoria, la tempra, la sobrietà e il valore. Gli adulti vengono puniti severamente come bambini per la menzogna.

Ai filosofi invece la menzogna è consentita: *"Potrà darsi che i nostri governanti debbano ricorrere spesso a menzogne e inganni, nell'interesse dei governati"* (33).

Abbiamo già detto che Platone vedeva il difetto principale delle forme erranee di Stato nella mancanza d'unità fra i cittadini, negli odi e nelle discordie. Egli cerca di individuarne la causa:

"Ora, ciò non succede forse quando i cittadini non usano concordemente le espressioni "il mio" e "il non mio"? e analogamente per "l'altrui"?"

- *Esatto.*

- *Ebbene, quello Stato in cui la maggioranza usa con l'identico scopo e la stessa maniera l'espressione "il mio" e "il non mio", non è uno Stato ottimamente amministrato?"* (34).

La vita dei custodi è organizzata in conformità a questo principio: *"[...] non hanno proprietà personali eccetto il corpo, mentre il resto è comune"* (35).

"Nessuno deve poi disporre di un'abitazione, di una dispensa cui non possa accedere chiunque lo voglia. Riguardo alla quantità di provviste occorrenti ad atleti di guerra temperati e coraggiosi, devono ricevere dagli altri cittadini, dopo averla determinata, una mercede per il servizio di guardia, in misura non maggiore né minore del loro annuo fabbisogno. Devono vivere in comune, frequentando mense collettive come se si trovassero al campo" (36); *"a essi soli tra i cittadini del nostro Stato non è concesso di maneggiare e di toccare oro e argento, e di entrare sotto quel medesimo tetto che ne ricopra; né di portarli attorno sulla propria persona né di bere da coppe d'argento o d'oro"* (37).

I custodi nel loro stesso Stato sono come dei reparti salariati: *"[...] e inoltre lavorare solo per il vitto e, a parte gli alimenti, non guadagnare una paga come gli altri, tanto che, se verrà loro voglia di andare all'estero a proprie spese, non potranno; né fare i generosi con etere, né permettersi altra spesa che vogliano, come spendono invece coloro che passano per felici"* (38).

Ma la proprietà costituisce solo uno dei casi in cui gli interessi personali possono far deflettere i custodi dal servizio allo Stato. Un'altra interferenza può venire dalla famiglia. Per questo anch'essa è abolita. *"Queste donne di questi*

nostri uomini siano tutte comuni a tutti e nessuna abiti privatamente con alcuno; e comuni siano poi i figli, e il genitore non conosca la propria prole, né il figlio il genitore" (39).

Il matrimonio è sostituito da accoppiamenti occasionali, giustificati dal puro soddisfacimento fisico e dalla riproduzione della specie. Tutto questo aspetto della vita è minuziosamente regolamentato dai filosofi in modo da ottenere un sistema perfetto di selezione genetica.

L'unione delle coppie avviene solennemente, con l'accompagnamento di canti composti appositamente dai poeti. E' la sorte a decidere gli accoppiamenti, in modo che ci si possa lamentare solo della fortuna. I reggitori dello Stato, invece, non fanno che forzare leggermente la sorte per ottenere i risultati voluti. Naturalmente anche l'educazione dei fanciulli è in mano allo Stato: "*E i figlioli che via via nasceranno saranno ricevuti da magistrati appositamente costituiti" (40). "Invece i figli degli elementi peggiori e anche l'eventuale prole minorata degli altri li nasconderanno, come è bene, in un luogo segreto e celato alla vista" (41). Quanto ai bambini nati al di fuori delle regole dettate dalla società: "Si raccomandi loro di usare ogni precauzione per non mettere alla luce feto alcuno" (42).*

I genitori non devono conoscere i propri figli: "*Condurranno al nido d'infanzia le madri quando avranno i seni turgidi, escogitando ogni artificio perché nessuna riconosca il proprio figlio" (43).*

Si domanda come faranno a distinguersi genitori e figli; "*in nessun modo, ma quei figlioli che siano nati tra il decimo e il settimo mese dal giorno in cui uno di loro si faccia sposo, quelli lo diranno padre" (44).*

Privati della famiglia, dei figli, di qualsiasi proprietà, i custodi vivono esclusivamente per lo Stato. La minima trasgressione agli interessi statali viene duramente punita. Se dà prova di viltà il guerriero viene ridotto ad artigiano o agricoltore; se cade prigioniero non viene riscattato.

Anche la medicina è un mezzo di controllo. I medici e i giudici: "*Cureranno quelli che siano naturalmente sani di corpo e d'anima. Quanto a quelli che non lo siano, i medici lasceranno morire chi è fisicamente malato, i giudici faranno uccidere chi ha l'anima naturalmente cattiva e inguaribile" (45).*

Qual è dunque il motivo che spinge i custodi a scegliere questa vita? Uno degli interlocutori del dialogo dice: "*[...] Non fai punto felici questi uomini. E ne sono loro stessi la causa, perché sono loro i veri padroni dello Stato, ma non ne ricavano alcun profitto" (46).*

Ma dal punto di vista di Platone la felicità non coincide con il benessere materiale. I custodi saranno gratificati dal sentimento del dovere compiuto, dal rispetto e dall'onore degli altri cittadini, dalla speranza del premio futuro: "*I nostri custodi condurranno una vita più beata della beata vita dei vincitori in Olimpia.*

- In che senso?

- *Quelli sono ritenuti felici solamente per una piccola parte dei vantaggi che godono questi nostri uomini: perché la vittoria di questi nostri è più bella e il tesoro pubblico li mantiene in misura più completa. La vittoria che riportano torna a salvezza di tutta la compagine statale e, a guisa di corone, ottengono vitto e ogni altro mezzo necessario alla vita, essi e i figli; e il loro Stato li premia con onori da vivi e con una degna sepoltura da morti.*

- *Sono onori assai belli" (47).*

Mentre descrive minutamente l'esistenza di filosofi e custodi, Platone non dice quasi nulla delle rimanenti caste, artigiani e agricoltori. Le leggi che li vincolano sono emanate dai filosofi, secondo i principi riassunti in questo dialogo: "*Non mette conto di fare imposizioni a perfetti galantuomini: perché la maggior parte delle norme di legge se le troveranno facilmente" (48).*

E' evidente che tutta la popolazione è sottomessa ai filosofi e custodi. All'interno dello Stato i custodi erigono il campo là: "[...] *donde più facilmente possano frenare i concittadini, se c'è chi non vuole obbedire alle leggi" (49).*

Ciascuno è vincolato alla propria professione. "*Ora, noi vietavamo al calzolaio di mettersi a fare nel contempo l'agricoltore, o il tessitore, o il muratore e volevamo invece che facesse il calzolaio perché ci riuscissero bene i prodotti della calzoleria; e così pure a ciascun altro individuo affidavamo un compito solo, quello per cui aveva naturale disposizione e che poteva svolgere bene, attendendovi libero da altre preoccupazioni e svolgendolo per tutta la vita" (50).*

Certamente anche la vita di artigiani e agricoltori deve essere strutturata su basi più o meno egalarie, poiché la ricchezza e la povertà possono spingere alla degradazione anche loro; esse: "*rendono inferiori le opere artigiane e inferiori gli artigiani stessi" (51).*

Rimane però oscuro in quale misura si applichino loro quei principi socialisti che caratterizzano la vita degli altri gruppi. Concludendo, sarebbe interessante capire che ruolo abbia la religione nello Stato ideale di Platone. Nel dialogo i problemi religiosi hanno molto rilievo, tanto più che hanno un preciso legame con il problema dello Stato ideale. Questo legame è però estremamente razionalistico: la religione non assegna uno scopo allo Stato, ma detiene un ruolo conservatore e pedagogico. Le favole devono alimentare la formazione delle idee e del carattere più utili allo Stato nei cittadini, e per lo più, dice Platone, sono state inventate a questo scopo.

Quasi tutti i commentatori della *Repubblica* di hanno sottolineato la duplice impressione che produce il dialogo.

Da una parte c'è il programma che vuole distruggere i tratti più delicati e profondi della personalità umana, abbassando la società al livello di formicaio, che suscita la nostra repulsione.

Dall'altra non possiamo non essere colpiti dall'afflato di sacrificio quasi religioso che porta a immolare gli interessi personali sull'altare di uno scopo superiore.

L'intero schema platonico si regge sulla negazione della persona, ma anche sulla negazione dell'egoismo. Platone ha saputo capire che l'avvenire dell'umanità non dipende da quale gruppo avrà la meglio nella lotta per il benessere materiale, ma dal cambiamento della persona e dalla creazione di nuove qualità umane.

E' inevitabile riconoscere alla *Repubblica* il primato etico morale e persino estetico, sugli altri sistemi di socialismi chiliastico. Se si suppone che l'*Ecclesiazuse* di Aristofane fosse la parodia di quelle idee già allora, probabilmente, il centro della discussione, allora i sistemi odierni, come può essere quello che troviamo in Marcuse, sono molto più vicini alla caricatura che all'originale. La sua "*trasformazione del lavoro in gioco*", la "*rivoluzione socio-sessuale*", la lotta contro la "*repressione degli istinti*", stupiscono per la loro rozzezza davanti all'impeto ascetico che ci descrive Platone.

Nonostante il loro ruolo, unico e ineguagliato nella storia dell'idea socialista, la *Repubblica* e le *Leggi* costituiscono solo uno dei tanti aspetti del socialismo chiliastico nell'antichità.

La commedia antica è piena di riferimenti a questo ideale. Ad esempio, fra le 11 commedie superstiti di Aristofane, due, *Ecclesiazuse* e il *Pluto* sono imperniate sul tema del socialismo.

Nell'epoca ellenistica fiorì una vasta letteratura socialista semiseria, d'evasione, utopistica, nella quale l'ideale ascetico della *Repubblica* platonica era stato rimpiazzato da "*fiumi di latte e miele*" e dalle gioie del libero amore. Di alcune di queste abbiamo notizia attraverso il riassunto che ce ne fa Diodoro Siculo nella sua *Biblioteca storica*, del I secolo a.C. Una delle descrizioni più chiare ci viene da Iambulo, visitatore di un fantomatico paese posto sulle "isole del sole" (probabilmente nell'Oceano Indiano). Questo Stato raccoglie alcune comunità socialiste di 400 persone ciascuna, dove il lavoro è obbligatorio per tutti, inoltre ognuno è tenuto "*A servire gli altri a turno, a pescare, svolgere le più diverse attività, amministrare gli affari comuni*" (52). Analogamente vengono regolati i pasti: la legge stabilisce un cibo per ogni giorno.

"*Non conoscono il matrimonio, al suo posto è praticata la comunanza delle donne; i figli sono allevati assieme, come fossero di tutti e da tutti ugualmente amati. Capita di frequente che le balie si scambino i lattanti in modo che le madri non li possano riconoscere*" (53).

Grazie al clima ottimo, gli abitanti sono molto più alti dei comuni mortali, e raggiungono i 150 anni d'età. I malati incurabili e i minorati devono uccidersi, lo stesso deve fare chi ha raggiunto una certa età.

Nelle varie sette e correnti che fiorirono attorno al cristianesimo nascente, le idee socialiste ebbero spesso un ruolo significativo, in un modo o nell'altro.

Già nel I secolo d.C. nacque la setta dei nicolaiti, che predicava la comunanza dei beni e delle donne. L'autore cristiano Epifanio considera suo fondatore Nicola, uno dei sette diaconi scelti dalla comunità dei discepoli degli apostoli di Gerusalemme, come narrano gli Atti degli Apostoli (54). Ireneo di Lione e Clemente Alessandrino descrivono la setta gnostica dei carpocraziani, sorta ad Alessandria nel II secolo d.C. Il suo fondatore, Carpocrate, predicava che fede e amore danno la salvezza e pongono l'uomo al di sopra del bene e del male. La dottrina fu sviluppata dal figlio Epifane, morto a 17 anni dopo aver scritto l'opera *Della giustizia*. Clemente Alessandrino narra che il giovane fu venerato come un dio a Samo, dove gli fu eretto un santuario.

Riportiamo alcuni brani da Epifanio:

"La Giustizia divina consiste nel possesso comune e nell'uguaglianza".

"Il Creatore e Padre di tutto diede a tutti gli identici occhi per vedere, leggi stabili secondo la sua giustizia, senza distinguere donna da uomo, saggio e taciturno, e in genere una cosa dall'altra".

"Il carattere particolare delle leggi offende e corrode la comunanza stabilita dalle leggi divine. Non comprendi dunque le parole dell'apostolo? "Io non avrei avuto conoscenza del peccato se non per mezzo della legge" (Rm. 7,7). Il "mio" e il "tuo" sono stati generati dalla legge a danno della comunità".

"Dunque Dio fece tutto comune per l'uomo, unisce uomo e donna nel principio della comunanza, e allo stesso modo sono legati tutti gli esseri viventi; ha così rivelato che la sua giustizia vuole il possesso comune unito all'uguaglianza. Ma chi pure è stato generato da questa giustizia rinnega la comunità e dice: "Chi si prende una moglie la possedga", mentre potrebbe possederle tutte come fanno gli altri animali".

"Per questo suona ridicola la prescrizione "non desiderare" e ancor più ridicola la specificazione "la roba d'altri". Infatti è Lui che ci ha instillato il desiderio di conservare ciò che è necessario alla riproduzione. Ma la cosa di gran lunga più ridicola è "la donna d'altri", che trasforma il possesso comune in proprietà privata" (55).

I membri di questa setta che si propagò fino a Roma vivevano sulla base di una perfetta comunione, compresa quella delle mogli. La comparsa del manicheismo provocò la fioritura di un gran numero di sette che predicavano dottrine di tipo socialista. Di alcune di esse, nate tra la fine del V sec. e l'inizio del VI, ci parla sant'Agostino.

Di derivazione manicheista fu anche il movimento di Mazdak, diffusosi alla fine del v secolo in Persia. Mazdak predicava che le contraddizioni, l'ira e la violenza sono provocate dalle donne e dai beni materiali. "Per questo egli rese le donne accessibili a chiunque e simili a tutti i beni materiali, prescrivendo che tutti ne partecipassero in parti uguali, com'era per l'acqua, il fuoco e i pascoli" dice lo storico persiano Mohammed Ibn Harun (56).

Il movimento divampò in tutto il paese e per un certo periodo fu sostenuto anche dal re Kavadh I. Un altro storico, Tabari, scrive: "*Spesso capitava che un uomo non conoscesse il figlio, né il figlio il padre, e nessuno aveva di che vivere normalmente*" (57).

Nella rivolta che seguì i mazdakiti vennero sconfitti. Quanto profondo fosse stato il rivolgimento sociale suscitato da questo movimento lo vediamo dal fatto che il successore di Kavadh I, Khusraw (Cosroe) I (come afferma lo stesso Tabari [58]), emanò delle leggi per assicurare la sorte dei figli senza padre e regolare la restituzione delle donne sottratte alle loro famiglie, imponendo un'ammenda per la sottrazione delle mogli.

Ci troviamo qui di fronte a un fenomeno nuovo: le dottrine socialiste fanno presa sul popolo, "*si impadroniscono delle masse*". Sconosciuto all'antichità questo fenomeno è caratteristico del Medioevo, cui cronologicamente ci introduce il movimento di Mazdak.

Capitolo secondo.

Il socialismo delle eresie

Durante il Medioevo e l'epoca della Riforma le dottrine del socialismo chiliastico furono a più riprese l'ideologia portante di vasti movimenti popolari in Europa occidentale.

Si tratta di un fenomeno nuovo rispetto all'antichità, dove queste idee erano patrimonio esclusivo di singoli pensatori o di cerchie ristrette.

A causa di ciò le dottrine socialiste acquistarono tratti nuovi, fondamentali, che si sono conservati fino a oggi.

Faremo dapprima una schematica rassegna dello sviluppo delle idee socialiste in questo periodo.

Per rendere più concreta la trattazione e per riprodurre l'atmosfera spirituale in cui si forgiarono queste dottrine, riporteremo quindi le biografie di tre dei personaggi più significativi del periodo. Nella seconda parte cercheremo infine di tracciare le linee di fondo dell'ideologia comune su cui si innestarono le diverse dottrine del socialismo chiliastico.

Cenni generali

A partire dal Medioevo fino alla Riforma, in Europa occidentale le dottrine del socialismo chiliastico rivestirono forme religiose. A dispetto della loro varietà, avevano tutte un carattere comune nel rifiuto di molti aspetti della dottrina cattolica e nell'odio profondo alla Chiesa stessa. Per questo si svilupparono in seno ai movimenti ereticali del tempo.

Prenderemo ora in esame alcune delle eresie medievali più tipiche.

I catari

Il movimento dei catari ("katharos" in greco significa "puro") si diffuse nell'Europa centro-occidentale nell'XI secolo.

Veniva probabilmente dall'Oriente, direttamente dalla Bulgaria, dove i predecessori dei catari furono i bogomili, particolarmente numerosi nel X secolo. Ma l'origine di queste eresie è più antica. I catari si articolavano in numerose sette. Papa Innocenzo III ne enumerò fino a 40. Esistevano inoltre anche numerose altre sette che avevano molti punti in comune con la dottrina dei catari: i petrobrusiani, gli enriciani, gli albigesiani. Questi gruppi vengono generalmente riuniti sotto la comune denominazione di eresie gnostiche e manicheiste.

Per non appesantire eccessivamente il quadro, parleremo d'ora innanzi delle idee comuni, senza specificare ogni volta a quale setta precisa si fa riferimento (59).

Tutte le ramificazioni del movimento avevano in comune il riconoscimento dell'inconciliabile contrasto tra il mondo materiale, fonte del male, e quello spirituale, ricettacolo del bene.

I cosiddetti catari dualisti attribuivano il contrasto all'esistenza di due dei, quello del Bene e quello del Male. Fu il dio del Male a creare il mondo materiale: la terra e ciò che vi cresce, il cielo, il sole e le stelle, come pure il corpo umano. Il dio del Bene creò invece il mondo spirituale, nel quale esiste un altro cielo, altre stelle, un altro sole, tutti spirituali.

Altri catari, detti monarchiani, credevano a un unico dio buono, creatore dell'universo, mentre il mondo materiale sarebbe stato creato dal suo figlio primogenito decaduto, Satana o Lucifero.

Gli uni e gli altri erano d'accordo nel dire che i due principi antagonisti della materia e dello spirito non possono avere alcun punto di contatto; e per questo rinnegavano anche l'incarnazione del Cristo (ritenendo che il suo Corpo fosse spirituale, con la sola apparenza della materialità) e la resurrezione della carne.

Il dualismo trovava conferma, secondo i catari, nella divisione delle Sacre Scritture in Antico e Nuovo Testamento. Il Dio dell'Antico Testamento, creatore del mondo materiale, veniva a identificarsi con il dio del Male o Lucifero. Riconoscevano invece nel Nuovo Testamento l'emanazione del dio buono.

I catari ritenevano che Dio non avesse creato il mondo dal nulla, che la materia fosse eterna e che il mondo non avrebbe avuto fine. Il corpo umano era anch'esso frutto del principio del male; invece l'anima, secondo la loro concezione, non aveva sempre un'unica origine. Per la maggioranza degli uomini anche l'anima, come il corpo, era emanazione del male. Questi uomini non potevano sperare di salvarsi ed erano condannati a perire quando il mondo materiale fosse ritornato al caos primigenio.

Invece l'anima di una cerchia ristretta di uomini era stata creata dal dio buono, si tratterebbe degli angeli che dopo la tentazione di Lucifero sono stati imprigionati nel carcere del corpo.

In seguito alla trasmigrazione in vari corpi (i catari credevano nella reincarnazione) erano destinati a finire nella loro setta, e là ottenere la liberazione dal carcere del corpo.

Ideale e scopo ultimo dell'umanità, in linea di principio, doveva essere il suicidio generale. Esso era concepito o in modo diretto (che vedremo oltre) o vietando ogni attività procreativa.

Nella dottrina avevano un posto importante anche i concetti di peccato e di salvezza. I catari rifiutavano il libero arbitrio. I figli del male, condannati a perire, non avrebbero in alcun modo potuto sfuggire la loro sorte, mentre chi aveva avuto accesso per iniziazione alla categoria superiore della setta ormai non poteva più peccare. Essi dovevano sottostare a tutta una serie di regole durissime per combattere il pericolo di contaminarsi con la materia

peccaminosa; e se peccavano ciò significava semplicemente che il rito dell'iniziazione era rimasto inefficace perché l'anima dell'iniziatore o dell'iniziato non era angelica.

Prima dell'iniziazione la libertà di costumi era illimitata, giacché l'unico vero peccato era stato la caduta degli angeli dal cielo e tutto il resto non ne era che la conseguenza necessaria.

Dopo l'iniziazione il pentimento non era più ritenuto necessario, e nemmeno l'espiazione dei peccati.

L'atteggiamento dei catari verso la vita nasceva dal loro concetto del male identificato con il mondo materiale. La perpetuazione della specie veniva considerata opera satanica, la donna incinta si trovava sotto l'influenza del demonio come pure ogni neonato. Per gli stessi motivi la carne, e tutto ciò che aveva a che fare con l'unione sessuale, erano vietati.

La stessa tendenza portava a ritirarsi dalla vita della società; le autorità terrene erano creature del dio malvagio, non si doveva sottomettersi, ricorrere ai tribunali, prestare giuramento e impugnare le armi. Chiunque, giudice o soldato, avesse fatto uso della forza era considerato un assassino. E' chiaro che in questo modo diventava impossibile partecipare a molti aspetti dell'attività sociale. Per di più molti consideravano proibito ogni rapporto con "la gente del mondo" estranea alla setta, salvo che nel tentativo di convertirla (60).

Tutte le sette erano accomunate da un'accesissima ostilità verso la Chiesa Cattolica che per loro non era la Chiesa di Cristo ma quella dei peccatori, la meretrice Babilonia. Il Papa era considerato la fonte di tutte le prevaricazioni, e i preti come pubblicani e farisei. La caduta della Chiesa cattolica, secondo loro, risale al tempo di Costantino il Grande e di papa Silvestro, quando la Chiesa, a dispetto dei comandamenti di Cristo, diede la scalata al potere secolare (con la cosiddetta Donazione di Costantino).

I sacramenti erano misconosciuti, specialmente il battesimo dei bambini (in quanto non sono ancora in grado di credere), ma anche il matrimonio e l'eucarestia.

Alcune ramificazioni secondarie dei catari (i catarelli e i rotari) usavano saccheggiare regolarmente le chiese. Nel 1225 i catari incendiarono una chiesa cattolica a Brescia; nel 1235 uccisero il vescovo di Mantova. Tra il 1143 e il 1148, Eon de l'Etoile, capo di una setta manichea, si dichiarò figlio di Dio, signore di tutto il creato e in virtù del suo potere ordinò ai suoi seguaci di mettere a sacco le chiese.

L'odio dei catari si dirigeva soprattutto contro la croce in cui essi vedevano il simbolo del dio del Male. Già attorno al Mille, nella regione di Châlons un certo Leutardo incitava a distruggere croci e immagini sacre. Nel XII secolo Pietro di Bruys innalzava falò di croci, finendo poi lui stesso sul rogo per volere della folla indignata.

Per loro le chiese non erano che mucchi di pietre, e la liturgia un rito pagano; rifiutavano pure le immagini sacre, l'intercessione dei santi, le preghiere dei morti.

Il domenicano Ranieri Sacconi, un inquisitore che per 17 anni era stato eretico, scrive che ai catari non era proibito saccheggiare le chiese.

Essi rifiutavano la gerarchia cattolica ma ne possedevano una propria; lo stesso era per i sacramenti. La struttura organizzativa di base poggiava sulla divisione in due gruppi, quello dei "perfetti" e quello dei "credenti". I primi erano un numero ristretto (Ranieri ne contò 4.000 in tutto), ma rappresentavano l'oligarchia che guidava tutta la setta; essi costituivano il clero cataro: vescovi, presbiteri e diaconi. Soltanto a loro era svelata l'intera dottrina della setta, mentre i "credenti" erano tenuti all'oscuro di molti suoi punti soprattutto dei più radicali in forte contrasto con il cristianesimo. Soltanto i "perfetti" erano tenuti a osservare innumerevoli prescrizioni; in particolare non potevano in alcun caso abiurare la loro dottrina, in caso di persecuzioni dovevano affrontare il martirio, mentre i "credenti" potevano frequentare la chiesa per salvare le apparenze e in caso di repressione potevano anche rinnegare la propria fede.

In cambio però la posizione dei "perfetti" all'interno della setta era incomparabilmente più privilegiata della posizione di un prete nella Chiesa cattolica. In un certo senso era quasi dio stesso, e come tale veniva onorato dai "credenti".

Questi ultimi avevano l'obbligo di mantenere i "perfetti". Uno dei riti fondamentali della setta era "l'adorazione" che consisteva in una triplice prosternazione dei "credenti" davanti ai "perfetti".

I "perfetti" dovevano sciogliere il loro matrimonio e non avevano nemmeno il diritto di toccare (alla lettera) una donna. Non potevano possedere bene alcuno ed erano tenuti a votarsi completamente al servizio della setta. Era loro proibito avere fissa dimora, peregrinando in continuazione o rifugiandosi in asili segreti.

L'iniziazione dei "perfetti", o *consolamentum*, era anche il sacramento più importante. Non lo si può paragonare ad alcun sacramento della Chiesa cattolica. Si trattava di una via di mezzo tra il battesimo (o cresima), l'ordinazione, la confessione e a volte anche l'estrema unzione. Soltanto chi lo riceveva poteva sperare d'esser liberato dal carcere del corpo, perché la sua anima sarebbe tornata alla dimora celeste.

La maggior parte dei catari non si piegavano alle dure prescrizioni che vincolavano i "perfetti", ma contavano di ricevere il *consolamentum* solo in punto di morte, si chiamava allora "la buona morte". La preghiera che si pronunciava in quell'occasione era simile al Padre Nostro.

Spesso, quando un malato che aveva ricevuto il *consolamentum* guariva, gli veniva suggerito di por fine ai suoi giorni con il suicidio, che si chiamava "endura". In molti casi l'endura era la *conditio sine qua non* per impartire il

consolamentum; non di rado la subivano i vecchi e i fanciulli che avevano ricevuto il *consolamentum* (naturalmente in questi casi il suicidio diventava omicidio). Le forme di endura erano svariate: avvenivano per lo più per inedia (nel caso di lattanti che le madri cessavano di nutrire), ma anche per dissanguamento, o con bagni caldi alternati a esposizioni al gelo, con bevande mescolate a frammenti di vetro, oppure ancora mediante strangolamento.

Dollinger, che ha esaminato gli archivi dell'Inquisizione a Tolosa e a Carcassonne, scrive: "*Studiando attentamente i verbali dei due processi citati ci si convince che furono molte di più le vittime dell'endura (alcune volontarie, altre costrette) che quelle dell'Inquisizione*" (61).

Da questi postulati generali discesero le teorie socialiste diffuse tra i catari. La proprietà privata era rifiutata come elemento del mondo materiale. I "perfetti" non potevano avere alcuna proprietà individuale, anche se di fatto avevano in mano i beni della setta, spesso ingenti.

I catari godevano di una certa influenza negli ambienti più diversi, anche in quelli più elevati. Si narra che il conte Raimondo VI di Tolosa tenesse al suo seguito alcuni catari, dissimulati tra gli altri cortigiani, perché in caso di morte improvvisa gli potessero impartire la loro benedizione.

Tuttavia la predicazione catara si indirizzava per lo più ai ceti inferiori urbani, come dimostrano le denominazioni di varie sette: poplicani (alcuni studiosi la considerano una deformazione di pauliciani), piphler (pure dalla parola *plebs*), texerantes (tessitori), indigenti, patarini (dagli stracciaioli milanesi, simbolo dei poveri). Tutti predicavano che la vita può dirsi veramente cristiana solo con la "comunanza dei beni" (62).

Nel 1023 a Monforte fu celebrato un processo contro dei catari accusati d'aver propagandato il possesso comune dei beni, il celibato e la disobbedienza alla Chiesa.

Evidentemente l'appello a mettere in comune i beni era abbastanza diffuso tra i catari, giacché se ne fa menzione in molta pubblicistica cattolica contro di essi. Un autore accusa i catari di predicare in modo demagogico dei principi che sono i primi a non mettere in pratica: "*Voi non mettete tutto in comune, c'è chi ha di più e chi ha di meno*" (63).

Il celibato dei "perfetti" e la condanna generalizzata del matrimonio si ritrovano presso tutti i catari. Tra i vari casi previsti, solo il matrimonio è considerato peccato, mentre non lo è la fornicazione al di fuori del matrimonio. Non dimentichiamo che il comandamento "non desiderare la donna d'altri" viene dal dio del Male. Queste proibizioni tendono più che a mortificare la carne, a distruggere la famiglia. Molti contemporanei accusano i catari di tenere le donne in comune, di praticare l'amore "libero" o "santo".

San Bernardo di Chiaravalle, verso il 1130-50, accusava i catari di predicare contro il matrimonio ma di praticare poi il concubinato con le donne che avevano abbandonato la famiglia (64).

Dello stesso avviso è Ranieri (65).

Troviamo lo stesso tipo d'accusa nelle cronache dell'arcivescovo di Rouen, Ugo d'Amiens, contro la setta manichea che si era diffusa in Bretagna attorno al 1145.

Alano di Lilla, che scrisse un'opera contro le eresie nel XII secolo, attribuisce ai catari idee di questo genere: "*I vincoli matrimoniali contraddicono le leggi della natura, poiché queste vogliono che tutto sia comune*" (66).

L'eresia catara si diffuse in Europa con rapidità sorprendente. Nel 1012 si ha notizia di una setta a Magonza; nel 1018 e nel 1028 si fanno vivi in Aquitania; nel 1028 a Orléans; nel 1025 ad Arras; nel 1028 a Monforte (presso Torino); nel 1030 in Borgogna; nel 1042 e 48 nella diocesi di Châlons-sur-Marne; nel 1051 a Goslar.

Buonaccorso, ex vescovo cataro, scrive della situazione in Italia attorno al 1190: "*Non sono forse pieni di questi falsi profeti tutti i paesini, le città, i castelli?*" (67).

E il vescovo di Milano affermava nel 1166 che nella sua diocesi c'erano più eretici che credenti ortodossi.

Un'opera del XIII secolo enumera 72 vescovi catari. Ranieri Sacconi parla di 16 chiese catare. Esse avevano stretti legami reciproci, e sembra che in Bulgaria avessero persino un papa. Tenevano concili cui presenziavano rappresentanti di molti paesi. Nel 1167, a Saint-Félix presso Tolosa, si tenne pubblicamente un concilio promosso dal papa eretico Niceta, cui partecipò un gran numero di eretici, venuti fin dalla Bulgaria e da Costantinopoli.

Ma il successo maggiore l'eresia lo riscosse nel sud della Francia, nella Linguadoca e in Provenza. Qui furono inviate numerose missioni per cercare di convertire gli eretici. Con una di queste si recò anche san Bernardo di Chiaravalle, il quale racconta che le chiese erano deserte e nessuno più si comunicava né faceva battezzare i figli. I missionari e il clero cattolico locale venivano malmenati, minacciati e insultati.

La nobiltà locale sosteneva attivamente la setta, vedendovi una possibilità di appropriarsi delle terre della Chiesa. La Linguadoca parve per più di 50 anni definitivamente perduta per Roma. Il legato papale Pietro di Castelnau fu ucciso dagli eretici. Più volte il Papa indisse delle crociate contro gli eretici della Provenza.

Le prime spedizioni si risolsero in sconfitte grazie all'appoggio della nobiltà locale ai catari. Solo nel XIII sec., alla fine della più che trentennale crociata "degli albigesini", l'eresia fu sconfitta. Tuttavia la sua influenza seguì a farsi sentire per diversi secoli.

I fratelli del libero spirito e i fratelli apostolici

Nello sviluppo di queste dottrine un ruolo di particolare importanza ebbero due pensatori che anche in seguito continuarono a influenzare i movimenti ereticali

del Medioevo e del periodo della Riforma: Gioacchino da Fiore e Amalrico di Bena.. Entrambi vissero nel XII secolo, e morirono poco dopo il 1200. Gioacchino fu monaco e abate. Secondo le sue stesse parole la sua dottrina in parte si fondava sulle Sacre Scritture, in parte era frutto di una rivelazione. Il tutto si basava su un concetto di storia umana intesa come progressiva conoscenza di Dio. Gioacchino suddivide questa storia in tre epoche: il Regno del Padre, da Adamo a Cristo; il Regno del Figlio, da Cristo fino al 1260, e il Regno dello Spirito, che avrebbe avuto inizio dal 1260.

La prima era l'epoca della sottomissione servile; la seconda quella dell'obbedienza filiale, mentre la terza sarà l'epoca della libertà secondo le parole dell'apostolo: "*Dov'è lo Spirito del Signore c'è libertà*" (68). Allora il popolo di Dio sarà stabilito nella pace, affrancato da ogni fatica e sofferenza.

Sarà il tempo degli umili e dei poveri, gli uomini non conosceranno le parole "mio" e "tuo". I monasteri abbracceranno tutta l'umanità, e il Vangelo Eterno sarà letto con mistica intelligenza. L'era della perfezione si compirà nell'ambito della vita terrena e della storia umana a opera di mani mortali. La precederanno guerre tremende e comparirà l'Anticristo. Gioacchino ne vede una prova nello stato di corruzione in cui si trova la Chiesa a lui contemporanea.

Il giudizio universale si scaglierà innanzitutto sulla Chiesa e l'Anticristo diverrà papa. Gli eletti di Dio, votatisi alla povertà apostolica, staranno dalla parte di Cristo in questa lotta. Sconfiggeranno l'Anticristo riunificando tutta l'umanità nel cristianesimo. La teoria di Gioacchino è caratterizzata dal determinismo storico, che fa sì che la storia possa essere prevista e calcolata. Dai suoi computi risulta per esempio che la prima epoca durò 42 generazioni, la seconda 50.

In vita Gioacchino fu un figlio fedele della Chiesa, fondò un monastero e, nei suoi scritti, combatté i catari. Ma poi una raccolta di citazioni delle sue opere fu condannata come eretica, probabilmente in considerazione della sua influenza sulle sette eretiche.

Amalrico si ricollegava idealmente a Gioacchino da Fiore. Anche per lui la storia era la graduale rivelazione di Dio. Dapprincipio c'era la legge di Mosè, poi la legge di Cristo, che aveva fatto decadere la legge di Mosè. Viene ora il tempo della terza rivelazione, che s'incarna in Amalrico e nei suoi seguaci come prima si era incarnata in Cristo. Essi ora sono diventati Cristo.

Amalrico era professore di teologia a Parigi. Non divulgò appieno la sua dottrina, ma solamente le affermazioni più inoffensive. Ciò non di meno furono presentate a Roma delle denunce a suo carico. Nel 1204 il Papa condannò il suo sistema, allontanandolo dalla cattedra. Amalrico morì poco dopo.

Si sono conservate le tre proposizioni fondamentali di questo nuovo cristianesimo:

- I. Dio è tutto.
- II. Tutto è uno, poiché tutto ciò che esiste è Dio.

III. Chi segue la legge dell'amore è al di sopra del peccato.

Queste formulazioni stavano a significare che i seguaci di Amalrico sarebbero riusciti, attraverso l'estasi, a identificarsi con Dio. Lo Spirito Santo s'incarnava in loro come aveva fatto con il Cristo. Un tale uomo non può più peccare, perché ogni suo gesto è volontà di Dio. Egli è superiore alla legge.

Così per gli amalriciani il regno dello Spirito non era altro che la condizione spirituale dei membri della setta e non l'attiva trasformazione del mondo, anche se quest'ultima interpretazione non era loro del tutto estranea.

Nel XIII e XIV secolo si diffuse in Francia, Germania, Svizzera e Austria una setta che aveva molti punti di contatto con le idee degli amalriciani. I settari si facevano chiamare fratelli e sorelle del libero spirito, o "liberi spiriti".

Il nucleo centrale della loro dottrina era la possibilità di "trasfigurarsi in Dio". Essendo l'anima umana composta di sostanza divina, questo stato "divino" può essere raggiunto, in linea di principio, da qualsiasi uomo. A questo scopo bisogna superare la prova di un lungo noviziato nella setta: rinunciare a ogni proprietà, alla famiglia, alla propria volontà e vivere d'elemosina. Al termine della prova si raggiungerà lo stato "divino" diventando un "libero spirito". Si sono conservate innumerevoli testimonianze sulle concezioni della setta lasciateci da "liberi spiriti" pentiti (come ad esempio Johann di Brünn che visse 8 anni in queste condizioni dopo aver fatto 20 anni di noviziato [69]), oppure interrogati dall'Inquisizione [come Johann Hartman di Astmanstetten vicino a Erfurt (70), Conrad Kandler di Eichstatt (71), Herman Micherier di Wurzburg (72) - Constantin di Erfurt] (73). Erano tutti concordi nel dire che lo stato di "divinità" non è un'estasi momentanea, ma una condizione normale, che Hartman descrive come "scomparsa totale dei tormenti della coscienza". In altre parole lo "spirito libero" si è affrancato da ogni limitazione etica e morale; è superiore a Cristo, che era un uomo mortale e che, una volta entrato nella setta, raggiunse lo stato "divino" solo sulla croce. Egli diventa assolutamente pari a Dio, "senza alcuna differenza". Di conseguenza il suo volere è volere di Dio e il peccato non ha per lui alcun senso.

Le idee diffuse nella setta aiutano a comprendere sotto vari punti di vista questa impeccabilità (innocenza) dei "liberi spiriti", la loro libertà da ogni legge morale.

Lo "spirito libero", insomma, è signore e padrone di tutto l'universo. Tutto gli appartiene e di tutto può disporre a sua discrezione; e se qualcuno lo ostacola lui può ucciderlo, foss'anche l'imperatore in persona. Niente di ciò che egli può realizzare nella carne può minimamente scalfire o aumentare la sua "divinità". Per questo il suo stato gode della più assoluta libertà: "Perisca lo Stato, piuttosto che egli reprima le esigenze della sua natura", dice Hartman (74).

Il rapporto con qualsiasi donna, sia pure la sorella o la madre, lungi dal contaminarlo, non fa che aumentare la sua santità. Sappiamo da numerose fonti (Jehan Herzon dell'Ile de France, 1423; Guglielmo, procuratore di Colonia,

1325; un abate cistercense di un monastero presso Klagenfurt, 1326; e altri) di rituali accompagnati da unioni sessuali contro natura. In Italia queste "messe" erano chiamate "barilotto", in Germania esistevano speciali rifugi detti "paradisi", atti a questo genere di incontri.

Lo studioso contemporaneo Grundmann (75) sottolinea in proposito che proprio nel tardo Medioevo non c'era nessun bisogno d'appartenere a una setta qualsiasi per professare idee e per comportarsi in modo quanto mai libero in campo sessuale. La natura di queste "messe" era puramente ideologica.

Nell'animo del "libero spirito" che aveva raggiunto lo "stato divino" avveniva una rottura netta con tutta la vita precedente. Quello che prima era per lui sacrilegio (e restava tale per i rimanenti uomini "comuni") diventava ora segno della fine di un'epoca storica e inizio di un'altra, di un nuovo eone. Il suo modo di comportarsi gli permetteva di prendere coscienza, di esprimere la propria rinascita e la rottura con il vecchio eone.

I "liberi spiriti" non avevano logicamente bisogno degli strumenti di salvezza offerti dalla Chiesa cattolica: pentimento, confessione, remissione dei peccati ed eucarestia. Per di più la Chiesa era loro nemica perché aveva usurpato il diritto di sciogliere e di legare, che appartiene soltanto a loro.

Un marcato sentimento anticlericale traspariva da tutte le dichiarazioni dei "liberi spiriti", e si esprimeva di frequente nell'omaggio a Satana.

Il centro focale della loro ideologia non era Dio ma l'Uomo divinizzato che si è liberato dal sentimento del proprio peccato, che si erge al centro della creazione. Per questo nella loro dottrina assume un ruolo tanto importante Adamo, non il peccatore dell'Antico Testamento, ma l'uomo perfetto.

Molti "spiriti liberi" si autodefinivano "nuovo Adamo", e Conrad Kandler si definiva perfino Anticristo, ma "non nel senso cattivo".

Ci troviamo qui di fronte, sia pure nelle modeste dimensioni di questa setta, a un modello di *Umanesimo* che più tardi si imporrà a tutta l'umanità.

L'influenza della setta in campo sociale trova una chiara conferma negli eventi accaduti in Umbria intorno al 1320, in occasione della rivolta antipapale. L'insegnamento dei "liberi spiriti" era ampiamente diffuso tra i nobili della regione e divenne l'ideologia del partito antipapale. Nel corso della lotta contro i papi e i comuni, la dottrina servì a giustificare l'impiego di qualsiasi mezzo, e il rifiuto di ogni pietà.

Divenne regola ammessa uccidere tutti gli abitanti delle Città conquistate, compresi donne e bambini. Il capo della sollevazione, il conte di Montefeltro e i suoi seguaci si vantavano di saccheggiare le chiese e di violentare le monache.

La loro suprema divinità era Satana (76).

Ma furono le classi più povere a subire la maggior influenza, soprattutto il movimento dei begardi e delle beghine, associazioni di vergini, uomini e donne, e praticavano qualche mestiere o vivevano di carità. Questi ceti

componevano la cerchia esoterica esterna alla setta, mentre gli "spiriti liberi" che avevano raggiunto lo stato di "divinità" ne formavano il circolo esoterico più ristretto.

La divisione in due gruppi ci richiama l'organizzazione dei catari, come anche la fede nella "divinità" dei membri di una cerchia di eletti si può considerare come l'ulteriore sviluppo della posizione privilegiata dei "perfetti" presso i catari. La massa più vasta che costituiva la cerchia esoterica della setta non era al corrente dei punti più radicali della dottrina, come ci dimostrano i verbali di numerosi interrogatori dell'Inquisizione. Lo stato di "divinità" dei "liberi spiriti" giustificava ai loro occhi il diritto di questi ad assumere la guida spirituale. In queste cerchie l'importanza maggiore era attribuita ai punti della dottrina che proclamavano la comunanza dei beni nelle forme più estreme, rifiutando le istituzioni fondamentali della società: la proprietà privata, la famiglia, la Chiesa, lo Stato. Ci imbattiamo qui negli aspetti socialisti della dottrina. Così l'affermazione che *"tutti i beni devono essere comuni"* ricorreva frequentemente tra i principi della setta (77).

Gli appelli alla libertà sessuale spesso erano indirizzati direttamente contro il matrimonio. Il gruppo *"homines intelligential"*, attivo a Bruxelles nel 1410-11 (78) ad esempio, considerava peccaminosa l'unione sessuale nel matrimonio.

Proclamare gli "spiriti liberi" uguali a Cristo significava distruggere la gerarchia non solo sulla terra, ma anche in cielo. Tutte queste idee si diffusero principalmente tra i mendicanti begardi che i loro maestri spirituali esortavano a liberarsi da ogni legame terreno. Così Egidio Cantore, di Bruxelles, poteva dire: *"Io sono il liberatore dell'uomo. Attraverso di me voi conoscerete Cristo, come attraverso Cristo il Padre"* (79).

Sarà sotto l'influenza dei "fratelli del libero spirito" che si svilupperà in Italia, nella seconda metà del XIII sec., una setta i cui membri si chiamavano "fratelli apostolici".

Questa setta predicava la prossima venuta dell'Anticristo predetta da Gioacchino. La Chiesa cattolica si era distaccata dai precetti di Cristo. Essa era Babilonia la meretrice, la bestia con sette teste e dieci corna dell'Apocalisse. La caduta era avvenuta al tempo dell'imperatore Costantino e di Papa Silvestro, che si era venduto al diavolo. Erano imminenti grandi rivolgimenti, che sarebbero terminati con la vittoria dell'altra chiesa, quella spirituale, la setta dei fratelli apostolici, la comunità dei santi. Il mondo allora sarebbe stato governato da un santo, un papa scelto da Dio e non eletto dai cardinali, che allora sarebbero già stati uccisi. Ma anche nel presente la setta è guidata da un capo designato da Dio. A lui bisogna tributare un'obbedienza assoluta. Per difendere la fede tutto è permesso, qualunque violenza contro i nemici; ma le persecuzioni della Chiesa cattolica contro di loro sono un gravissimo peccato.

La setta sosteneva la comunanza dei beni e delle donne.

Questa era la dottrina che diffondevano gli apostoli itineranti tra il popolo. Il capo della setta, Dolcino, diffondeva le sue lettere a mo' di proclami. Infine nel 1304 fu fatto un tentativo di mettere in pratica questi principi. Raccolti cinquemila membri della setta, Dolcino si attestò in una zona montagnosa dell'Italia settentrionale depredando la campagna circostante, distruggendo chiese e monasteri.

Dopo tre anni di guerra il campo di Dolcino fu preso d'assalto e lui stesso giustiziato. Questo episodio è narrato più dettagliatamente nell'Appendice.

I taboriti

Il rogo di Jan Hus, nel 1415, diede il via in Boemia al movimento anticattolico degli hussiti.

La parte più radicale del movimento si scelse come base una cittadella fortificata vicino a Praga, cui fu dato il nome di Tabor. Qui confluirono eretici da tutta Europa: gioachimiti (seguaci di Gioacchino da Fiore), valdesi, begardi. Fra i taboriti erano largamente diffuse le teorie del socialismo chiliastico; si fecero anche alcuni tentativi di metterle in pratica.

Cercheremo di fare un sunto della dottrina dei taboriti sulla base delle opere di alcuni contemporanei (come il futuro Papa Enea Silvio Piccolomini, Przibram, Vavrzinec, Lorenzo di Bzezin).

Nel 1420 sarebbe venuta la fine del mondo, la *consumatio saeculi*. Tuttavia questo termine indicava solamente la fine del "vecchio mondo", del "dominio del male". Allora si sarebbe verificato l'allontanamento immediato dei "malvagi", nel "giorno della vendetta e nell'anno del castigo": "*Bisogna piegare come rami di alberi tutti i privilegiati e i potenti potarli e bruciarli nella stufa come paglia; non ne resterà radice né germoglio, e saranno macinati come covoni, il sangue ne stillerà, saranno distrutti da scorpioni, serpi e bestie feroci, e messi a morte*" (80).

E' "abolita" e sospesa la legge di misericordia di Cristo, "*perché in molti casi il suo spirito e la sua lettera entrano in contraddizione con il giudizio che viene dall'alto*" (81).

Bisogna al contrario agire "*con zelo e durezza, e con una giusta legge del taglione*" (82) necessario che "*ogni giusto si lavi le mani nel sangue dei nemici di Cristo*" (83). Chi impedirà di versare il sangue degli avversari di Cristo sarà maledetto e punito come se fosse uno di loro.

Tutti i contadini che non si uniranno ai taboriti saranno "*distrutti assieme a tutte le loro proprietà*" (84). Si istituirà il regno di Dio sulla terra, non per tutti però, ma solo per gli "eletti". Il "male" non sarà estirpato dal mondo, ma sarà sottomesso ai "buoni". Tutti i fedeli dovranno raccogliersi in cinque città, dato che al di fuori di queste non ci sarà pietà al momento del Giudizio universale. Da queste città essi governeranno tutte le terre, mentre le città che a loro si opporranno "*verranno bruciate e distrutte come Sodoma*" (85). In particolare

"nell'anno della vendetta la città di Praga dovrà essere distrutta e bruciata dai fedeli come Babilonia" (86). Questo periodo si concluderà con la venuta di Cristo. Allora *"gli eletti da Dio regneranno visibilmente e sensibilmente con Dio Signore per mille anni"* (87).

Quando Cristo con i suoi angeli scenderà sulla terra, i giusti, quelli che sono morti per Cristo, risorgeranno e contemporaneamente avrà inizio il giudizio dei peccatori. Le donne concepiranno senza conoscere l'uomo e partoriranno senza dolore. Nessuno dovrà seminare né mietere. *"Non si consumerà più alcun frutto"* (88). I predicatori esortavano a *"non fare più nulla, abbattere gli alberi, distruggere le case, i monasteri e le chiese"* (89).

"Tutte le istituzioni e le leggi umane devono cadere poiché non vengono dal Padre Celeste" (90).

Insegnavano che *"la Chiesa è eretica e peccatrice, e che tutte le ricchezze devono esserle tolte per darle ai laici"* (91). *"Le abitazioni dei preti e tutte le proprietà ecclesiastiche devono essere distrutte; le chiese, gli altari e i monasteri rasi al suolo"* (92). Staccavano le campane per romperle e venderle poi altrove. Fracassavano le suppellettili sacre, i candelabri e gli oggetti d'oro e d'argento (93). *"Dovunque gli altari venivano abbattuti, asportate le Sacre Specie; le case di Dio erano profanate e trasformate in stalle e porcili"* (94). *"Calpestavano il Santissimo", "versavano il Sangue di Cristo, rubavano e vendevano calici"* (95).

Alcuni predicatori dicevano che *"era meglio pregare il diavolo piuttosto che inginocchiarsi davanti alla Santa Eucaristia"* (96). *"Uccisero un gran numero di preti, mandandoli al rogo, e per loro non c'era niente di più bello che prenderne qualcuno per ammazzarlo"* (97). Il canto preferito dei taboriti era: *"E adesso monaci ballate"* (98).

Quando avrà inizio il regno dei giusti: *"Non sarà necessario che uno insegni all'altro. Non ci sarà bisogno né di libri, né di saper scrivere, e tutta la saggezza del mondo perirà"* (99). Nei monasteri i taboriti non mancavano mai di distruggere le biblioteche. *"Ogni proprietà dei nemici di Dio deve essere confiscata e poi bruciata o distrutta"* (100).

"Quest'estate e inverno i predicatori e gli etnani più anziani riuscirono a turlupinare i contadini, perché versassero i soldi nella loro borsa" (101).

In tal modo erano socializzati i soldi della comunità. Venivano poi designati dei *"guardiani delle offerte"*, preposti al controllo dei versamenti e alla suddivisione dei beni comuni. *"Nella, cittadella di Tabor non c'è mio e tuo, ma ciascuno usa di tutto ugualmente; tutti devono avere ogni cosa in comune, e nessuno deve possedere qualcosa da solo, se lo fa pecca"* (102).

Il programma dei taboriti proclamava in un punto: *"Nessuno deve in alcun modo possedere, ma tutto dev'essere comune"* (103). E i predicatori andavano insegnando che: *"Tutto sarà comune, comprese le donne: i figli e le figlie di*

Dio saranno liberi e non esisterà il matrimonio come unione tra marito e moglie" (104).

Un begardo proveniente dal Belgio fondò tra i taboriti la setta degli adamiti, che si attestò in un isolotto sul fiume Luznice. Il fondatore si autoproclamava Adamo e figlio di Dio, dicendo d'essere chiamato a resuscitare i morti e a compiere le predizioni apocalittiche. Gli adamiti si consideravano incarnazione del Dio onnipotente; credevano che presto il mondo sarebbe stato sommerso da un bagno di sangue. Su questa terra essi erano la *longa manus* di Dio, ed erano stati inviati a portare la vendetta e la distruzione per tutti i malvagi del mondo. Il perdono era considerato peccato. Essi uccidevano tutti senza distinzione, di notte appiccavano il fuoco a villaggi, città e persone, facendosi forti di una citazione biblica: "*Nella notte si udì un grido*". Così nel villaggio di Prcic: "*Massacrarono tutti, giovani e vecchi, e incendiarono il villaggio*" (105). Alle assemblee andavano nudi, credendo che solo in questo modo sarebbero diventati puri. Rifiutavano il matrimonio: ognuno poteva scegliersi quante donne voleva, bastava che dicesse: "*Il mio spirito si è infiammato per questa*", e Adamo li benediceva: "*Andate, riproducetevi e popolate la terra*". Secondo altre fonti tra loro regnava la più assoluta libertà sessuale.

"Chiamano il cielo tetto e dicono che non c'è Dio sulla terra, come non c'è diavolo all'inferno" (106).

Per ordine di Jan Zizka gli adamiti furono sterminati dai taboriti dell'ala moderata.

Per lungo tempo si è ritenuto che le voci sugli adamiti (come molte informazioni a proposito dei taboriti) non fossero che invenzioni dei loro nemici. A dare il via a questa opinione fu l'illuminista francese Isaac de Bausobre, ugonotto; mentre nella forma più radicale troviamo quest'opinione nelle opere dello storico marxista ceco Macek. Tuttavia già Engels aveva sottolineato: "*Un fatto curioso: in ogni movimento rivoluzionario di qualche importanza, il problema del libero amore si pone in primo piano*" (107).

E' interessante notare che recentemente il problema degli adamiti ha subito il dettagliato esame critico degli storici marxisti E. Werner e M. Erbstösser (108). Essi hanno dimostrato l'esistenza di un'antica tradizione incentrata sul culto di Adamo nel movimento dei "fratelli del libero spirito. Le notizie sugli "adamiti" boemi, tenuto conto delle naturali inesattezze dovute al carattere esclusivo, esoterico della loro dottrina, concordano pienamente con il quadro del movimento a livello europeo che abbiamo tracciato nel paragrafo precedente.

Macek, ad esempio, considera "*una sporca calunnia*" (109) la citazione da noi riportata dall'Antica cronaca: "*Tutto sarà comune, comprese le donne [...]*". A suo modo di vedere questo passo viene smentito da un altro di Przi Bram, dove si afferma che a Tabor erano proibiti i rapporti tra uomo e donna: "*Se infatti due sposi erano colti a incontrarsi, o si veniva a sapere, erano picchiati a morte o gettati nel fiume*".

Tuttavia questi due passi concordano in realtà appieno con la tradizione degli "spiriti liberi", i quali predicavano un'illimitata libertà sessuale e, contemporaneamente, la colpevolezza del matrimonio, com'era ad esempio per gli "*homines intelligential*" che agivano a Bruxelles quasi contemporaneamente agli adamiti cechi.

L'imperatore e il Papa indissero una crociata contro i taboriti ma questi, dopo aver sbaragliato i crociati, portarono addirittura la guerra nei paesi vicini.. Le loro incursioni, che nella tradizione hussita avevano preso il nome di "gloriose campagne" avvennero annualmente tra il 1427 ed il 1434. In certi paesi compirono devastazioni, riportandone grossi bottini, in altri, come la Slesia, furono lasciate guarnigioni.

Una canzone dell'epoca dice: "*Meissen e Sassonia son distrutti, Slesia e Lusazia sono in rovine, la Bavaria ridotta a un deserto, l'Austria devastata, la Moravia isterilita, la Boemia rivolta sottosopra*".

Distaccamenti taboriti giunsero fino al mar Baltico, fin sotto le mura di Vienna, Lipsia e Berlino; Norimberga pagò loro un tributo. La Boemia fu devastata. Nella Cronaca del *Vecchio collegio* si dice: "*In queste truppe c'erano per lo più stranieri, che non avevano alcuna devozione alla corona*" (110) "*Sulla loro coscienza pesano incendi, saccheggi, assassini, violenze*".

Ma tutta l'Europa centrale subì devastazioni impressionanti. Il Papa si vide costretto a scendere a compromessi. Al Concilio di Basilea nel 1433, si venne a un - accordo con gli hussiti, e questi rientrarono nella Chiesa cattolica. Ma l'ala più radicale degli hussiti, quella taborita, non riconobbe l'accordo e fu distrutta nella battaglia presso Lipany, nel 1434.

Nel periodo della campagna, tra il 1419 e il 1434, gli hussiti non si limitarono a devastare i paesi circostanti, ma vi introdussero le loro idee chiliastiche e socialiste. Manifesti taboriti furono letti a Barcellona, Parigi, Cambridge. Nel 1423 e nel 1430 si ebbero interventi di partigiani degli hussiti nelle Fiandre. In Germania e in Austria l'influenza hussita si faceva sentire ancora a cento anni di distanza, all'epoca della Riforma. Nella stessa Boemia i taboriti sconfitti diedero inizio alla setta dei fratelli boemi, o "*Unitas fratrum*", nella quale la precedente intolleranza verso la Chiesa cattolica e il potere laico si univa al rifiuto totale della violenza, anche in caso di legittima difesa. Di questa setta avremo a parlare più tardi. Essa esiste a tutt'oggi.

Gli anabattisti

L'epoca della Riforma diede nuovo impulso ai movimenti socialisti. Già prima della Riforma la Germania ribolliva di umori chiliastici. Dei predicatori erranti denunciavano i peccati del mondo e annunciavano il prossimo castigo; si diffusero largamente predizioni astrologiche di svariate calamità: inondazioni, carestie, insurrezioni, "*quando nei fiumi scorrerà sangue*". Era in

voga il detto: "*Chi non morirà nel 1523, non annegherà nel '24, non sarà ammazzato nel '25, potrà dire d'esser stato miracolato*".

L'invenzione della stampa contribuì straordinariamente alla diffusione di queste idee, Ogni contadino o artigiano poteva vedere raffigurata sulla carta un'armata a bandiere spiegate che marciava unita verso la rivoluzione futura, davanti a principi, prelati e Papa terrorizzati.

Questi umori si manifestarono in modo particolarmente chiaro nel movimento degli anabattisti, che dilagò in Germania, Svizzera, Austria, Boemia, Danimarca e Olanda e, un secolo dopo, anche in Inghilterra.

Come spesso capita, il nome della setta fu coniato dai suoi avversari, probabilmente fu Zwingli a metterlo in circolazione. In realtà il movimento esisteva già molto prima del suo nome (gli adepti si chiamavano "fratelli"). La denominazione di "anabattisti" (ribattezzati) è dovuta al fatto che i membri della setta non riconoscevano l'efficacia del battesimo dei bambini e procedevano spesso a un secondo battesimo degli adulti. Successivamente i membri presero a chiamarsi battisti.

Alla base della dottrina anabattista (111) troviamo un'idea già più volte incontrata, l'idea cioè dell'abbandono da parte della Chiesa cattolica dei veri insegnamenti di Cristo, perpetrato al tempo dell'imperatore Costantino I settari si consideravano i diretti continuatori del cristianesimo apostolico e rinnegavano per questo ogni "tradizione" della Chiesa cattolica, cioè tutte quelle parti della sua dottrina e organizzazione che non si trovavano esplicitamente nei Vangeli. Non riconoscevano l'autorità suprema del Papa, credevano che la salvezza dell'anima fosse possibile anche al di fuori della Chiesa cattolica e sostenevano il sacerdozio universale. Delle scritture riconoscevano come sacri solamente i Vangeli, e di questi solo le parole pronunciate direttamente da Cristo. Una particolare importanza aveva il Discorso della montagna, i cui precetti dovevano essere eseguiti alla lettera. Il senso del Vangelo, secondo la loro dottrina, si rivela solo per illuminazione, anche oggi, a chiunque ne sia degno, mentre un tempo lo fu solo agli apostoli e ai profeti.

Gli anabattisti ritenevano che l'assassinio fosse peccato mortale in qualsiasi circostanza e si rifiutavano di prestare giuramento; ciò che implicava il rifiuto di partecipare a molti aspetti della vita. In genere nella loro dottrina aveva un ruolo importante la contrapposizione tra "veri cristiani" e "mondo" o "falsi cristiani", che nei momenti cruciali si trasformava in veri e propri appelli bellicosi a "*sterminare i senza Dio*".

Nell'organizzazione degli anabattisti molto ricordava i catari. La guida di tutto il movimento era affidata alla comunità degli apostoli, che vivevano come pellegrini dopo aver rinunciato al matrimonio e ai beni materiali. Viaggiavano in coppia: il più anziano si votava alle cure della fede e all'organizzazione della setta, mentre il più giovane gli dava una mano nelle questioni pratiche. Tra gli

apostoli venivano scelti i vescovi, preposti a dirigere l'attività della setta nelle diverse regioni.

Per decidere le questioni di principio venivano riunite delle assemblee di vescovi, i "sinodi" o "capitoli". Invitando a uno di questi capitoli, svoltosi a Waldsbut nel 1524, Balthazar Humbayer scriveva: *"Un antico costume dei tempi apostolici vuole che nelle situazioni di difficoltà per la fede, coloro cui è stata affidata la parola di Dio si riuniscano per trovare una soluzione cristiana"* (112).

I vescovi di tutta Europa si riunivano di frequente; così a Basilea, probabilmente per partecipare ai capitoli del 1521-23 si incontrarono "fratelli" provenienti dalla Svizzera (tedesca, francese e romancia), dalle Fiandre (Velten), dalla Sassonia (Heinrich von Eppendorf), dalla Franconia (Stumpf), da Francoforte sul Meno (il cavaliere Hartmut von Kronberg), dall'Olanda (Rode), dall'Inghilterra (Richard Crock e Thomas Dipset), dalla Savoia (Anemund de Kock), e altri ancora (113). Al capitolo di Augusta, del 1526, presero parte più di 60 "fratelli anziani".

Le concezioni sociali degli anabattisti non erano omogenee. Nella *Cronaca* di Sebastiano Frank (XVI sec.) leggiamo in proposito: *"Alcuni si reputano santi e immacolati. Questi avevano tutto in comune". "Altri mettono in comune solo quanto basta a che nessuno sia nel bisogno" "Tra di loro comparve una setta che voleva rendere comuni le donne, come pure ogni proprietà"* (114).

Troviamo molte informazioni sugli anabattisti in un libro di Bullinger, scritto sempre nel XVI secolo. Descrivendo la setta dei "liberi fratelli" apparsa presso Zurigo, scrive: *"I liberi fratelli, che molti anabattisti chiamavano "rozzi fratelli", erano molto numerosi all'inizio del movimento. Essi intendevano la libertà di Cristo in senso fisico; volevano essere liberi da qualsiasi legge, sicuri che Cristo li aveva liberati. Perciò si ritenevano assolti dalle decime, dall'obbligo delle corvè e dalla servitù feudale. Alcuni di loro, corrotti fino al midollo, convincevano donne leggere che avrebbero potuto spiritualizzarsi solo rompendo il loro matrimonio. Altri credevano che essendo tutte le cose comuni, anche le donne dovessero esserlo. Certi invece dicevano che dopo il secondo battesimo erano rinati e non potevano più peccare: solo la carne pecca. Da queste false dottrine scaturirono scandali e oscenità di ogni tipo. E osavano affermare che questa era volontà di Dio"* (115).

In un altro passo lo stesso Bullinger scrive: *"Affermano seriamente che nessuno deve possedere nulla, che tutte le proprietà e i beni devono essere comuni in modo che non si possa essere a un tempo cristiani e ricchi"* (116). *"Hanno istituito, come un ordine monastico di nuovo tipo, delle regole sugli abiti che specificano il tessuto, la foggia, la larghezza e la lunghezza"* (117). *"Hanno istituito delle regole per quanto riguarda il cibo, le bevande, il sonno, il riposo, l'andare e il venire"* (118).

All'inizio degli anni venti del XVI sec., gli anabattisti rinunciarono all'aspetto segreto e cospirativo della loro attività, e scesero in campo aperto contro il "mondo" Chiesa cattolica.

Nel 1524, a Norimberga si tenne una grande riunione segreta cui prese parte Denck, uno dei più influenti teorici dell'anabattismo, il piccardo Hátzer, Hut, un "*vecchio fratello valdese*", e altri "fratelli" ancora. Molti furono catturati a Norimberga, ma Denck sfuggì in Svizzera. Là ebbe luogo una nuova riunione dei "fratelli" di vari paesi, in cui fu deciso di procedere a un secondo battesimo pubblico. La decisione fu messa in pratica a Zurigo e a San Gallo. Si trattava, evidentemente, di un gesto simbolico che indicava il passaggio alla lotta aperta di tutto il movimento; lo stesso fecero nel 1457 i fratelli cechi nell'assemblea di Lota, volendo dimostrare pubblicamente lo scisma dal cattolicesimo.

A San Gallo nel 1525 fu introdotta una specie di divisa, obbligatoria per tutti i membri della comunità, fatta di grezzo tessuto grigio con larghi berretti pure grigi. Fu proibita qualunque forma di vita sociale e di divertimento. Gli anabattisti furono detti "monaci senza tonaca". A Zurigo i capi del movimento predicavano che "*tutte le proprietà devono essere riunite e messe in comune*".

Questi avvenimenti erano accompagnati da strani fenomeni. I membri di alcuni gruppi si recavano nudi alle riunioni e, per essere come bambini, camminavano carponi e giocavano con le biglie. Altri davano fuoco alla Bibbia, e al grido "qui, qui!" si percuotevano il petto, a indicare il luogo dove ha sede lo spirito vivificante. Uno, su ordine del padre, uccise suo fratello a imitazione del sacrificio di Cristo (119).

In Svizzera gli anabattisti non riuscirono a imporsi all'interno del movimento riformista (soprattutto grazie all'opposizione di Zwingli). Gli anabattisti svizzeri esiliati si rifugiarono in Boemia, fondendosi poi con i fratelli boemi. Essi favorirono il nascere di grandi comunità basate sui loro principi collettivisti. Fu introdotta la comunione dei beni; tutto quanto guadagnavano i "fratelli" veniva versato nella cassa comune, amministrata da uno speciale "tesoriere". La "buona polizia" controllava tutta la vita della comunità: l'abbigliamento, le abitazioni, l'educazione dei figli, i matrimoni, il lavoro. C'erano norme precise sugli abiti di uomini e donne, sull'ora in cui coricarsi, sul tempo per lavorare e riposarsi. Tutta la vita dei "fratelli" trascorreva sotto gli occhi degli altri: era vietato cucinare qualcosa solo per sé, c'erano mense comuni obbligatorie. I celibi dormivano in comune, uomini e donne separatamente. I bambini sopra i due anni venivano tolti ai genitori ed educati in asili comuni. Erano gli anziani a concludere i matrimoni e a stabilire la professione di ciascuno.

I membri della setta rifuggivano ogni contatto con lo Stato: non prestavano servizio militare, non ricorrevano ai tribunali, mantenevano un atteggiamento passivamente ostile, pur rifiutando ogni violenza (120).

In Germania l'anabattismo assunse un carattere sempre più rivoluzionario; in Turingia, al confine con la Boemia, il centro del movimento divenne la città di Zwickau. I cosiddetti profeti di Zwickau erano capeggiati dall'apostolo anabattista Klaus Storch. Essi credevano che gli eletti da Dio Potessero avere un rapporto diretto con Lui come al tempo degli apostoli, e negavano che la Chiesa potesse dare la salvezza. La scienza e l'arte, secondo la loro dottrina, non servono all'uomo poiché tutto ciò che serve alla salvezza è già stato instillato nell'uomo da Dio.

Storch, a imitazione di Cristo si circondò di dodici apostoli e settanta discepoli. I "profeti" predicavano l'invasione dei turchi, il regno dell'Anticristo, lo sterminio degli empi e l'avvento del regno millenario di Dio, quando ci sarà un solo battesimo, una sola fede.

Si è conservata una stesura della dottrina di Storch, in un'opera di Wagner, pubblicata a Erfurt alla fine del XVI sec., *Come Nikolaus Storch diede inizio alla rivolta in Turingia e nelle province vicine*, il libro è scritto sulla base di testimonianze dirette di persone che conobbero Storch. La dottrina è articolata nei seguenti punti:

1. Non bisogna mantenere alcun legame matrimoniale, né pubblico né segreto...
2. Al contrario, ognuno può prendersi quante donne vuole. secondo quel che esige la sua passione e vivere con loro a suo piacimento nell'intimità carnale.
3. Tutto deve essere comune, poiché Dio ci ha mandati nel mondo tutti nudi allo stesso modo. E ha dato a tutti lo stesso diritto di proprietà su ciò che esiste sulla terra, vuoi l'uccello dell'aria, vuoi il pesce dell'acqua.
4. Per questo bisogna una volta per tutte esautorare ogni autorità, laica o religiosa che sia, o farli perire di spada, perché essi vivono sfrenatamente, succhiano il sangue e il sudore dei poveretti loro sottoposti, s'ingozzano e bevono giorno e notte...

Per questo tutti devono, il più presto possibile, sollevarsi, impugnare le armi e scagliarsi contro i preti nei loro comodi rifugi, accopparli e sterminarli. Infatti se è vero che si priva il gregge del pastore, è anche vero che dopo per il gregge andrà meglio. In seguito bisognerà scagliarsi anche contro gli strozzini, impadronirsi delle loro case, far man bassa delle loro proprietà, radere al suolo i loro castelli (121).

Questo primo sussulto del movimento anabattista coincise con la guerra contadina del 1525 in Germania. Ma la dottrina socialista di quei tempi trova la sua espressione più chiara nell'attività di Thomas Münzer. La sua biografia è trattata più dettagliatamente nell'Appendice, ci limiteremo quindi, per adesso, a esporre in breve la sua teoria.

Münzer insegnava che l'unico padrone, l'unico re della terra è Cristo. Ai principi egli ha affidato un compito che si discosta di poco da quello del boia, essi devono inoltre adempierlo secondo le precise indicazioni degli eletti di Dio. Se un principe non si sottomette alla loro direzione, deve essere ucciso. Il

potere di Cristo si incarna realmente nella comunità degli eletti, una cerchia ristretta che è nettamente distinta dal resto della Popolazione. Egli cercò di organizzare praticamente un'unione simile.

Münzer prese il potere nella città di Mulhausen, da cui la Popolazione insorta aveva scacciato il consiglio municipale. Nella città e nelle sue adiacenze furono distrutti monasteri, profanate immagini sacre, massacrati monaci e preti. Münzer predicava che tutte le proprietà dovevano essere comuni; questa regola valeva per la sua unione.

In una cronaca dell'epoca si racconta che tentarono di tradurre in pratica questi principi. Agli occhi di Münzer già si andavano delineando i tratti dello Stato comunista del futuro, retto dall'unione degli "eletti", armati della "spada di Gedeone".

Ma ben presto l'armata radunata dai principi entrò in città. I partigiani di Münzer furono sbaragliati, e Münzer stesso giustiziato (122).

La partecipazione degli anabattisti alla guerra contadina non fece che inasprire ancora di più il potere contro di loro. In tutta la Germania centrale e meridionale dilagarono le persecuzioni di massa contro gli anabattisti, accompagnate da orrende brutalità. Questo portò a un temporaneo riflusso degli umori bellicosi e socialisti, ma nel giro di pochi anni essi ritornarono alla superficie.

La *Cronaca* di Sebastiano Frank ci informa che nel 1530 in Svizzera prese il sopravvento una corrente dei fratelli che ammetteva la difesa armata e la guerra, se fossero state necessarie. "*Questi fratelli erano un gran numero*".

Nei "sinodi" degli anabattisti diminuì l'influenza del più moderato "apostolo" Denck, mentre venne in primo piano l'ex collaboratore di Münzer, Hut, che predicava l'instaurazione di una totale comunione dei beni terreni. Diceva che "*i santi invece saranno felici e avranno tra le mani una spada a due tagli per compiere la vendetta tra le nazioni*" (123).

Hut creò una nuova unione, che si prefiggeva lo scopo di "*sterminare tutti i poteri e i signori*". Si pensò "*d'instaurare il potere di Hans Hut sulla terra*" con capitale a Mulhausen. La maggior parte dei membri dell'unione non era a conoscenza dei piani più radicali, che erano rivelati solo a una ristretta cerchia di adepti, detti "i sapienti".

Nel 1535 i consiglieri dell'imperatore Carlo V gli presentarono un rapporto in cui si diceva che "*gli anabattisti, autodefinendosi veri cristiani, vogliono dividere tutti i beni [...]*" (124). Questa atmosfera di eccessi caricaturali divenne ben presto realtà. Fu così che un pellicciaio, tale Agostino Bader, si proclamò re del nuovo Israele, si fece una corona e vesti regali, e finì condannato a Stoccarda (125).

Nel 1534-35 questo impulso di spiriti combattivi tra gli anabattisti portò a una nuova esplosione, che potrebbe essere intesa come un tentativo di rivoluzione anabattista nell'Europa settentrionale. Gli avvenimenti chiave ebbero luogo

nella Germania del nord, dove per molti anni erano confluiti gli anabattisti perseguitati della Germania centrale e del sud. Munster divenne centro di questi avvenimenti.

Sfruttando la lotta tra cattolici e luterani, gli anabattisti presero la maggioranza nel consiglio municipale di Munster, dopodiché sottomisero completamente la città. Tutti quelli che rifiutavano di prendere il nuovo battesimo furono espulsi da Munster dopo essere stati spogliati di tutti gli averi. Quindi ogni proprietà nella città fu socializzata; tutti erano tenuti a consegnare i propri averi sotto il controllo di speciali diaconi a questo preposti. Infine fu introdotta la poligamia e le donne, a partire da una certa età, erano obbligate al matrimonio.

Da Munster gli apostoli dell'anabattismo andarono per la Germania, la Danimarca e l'Olanda predicando il secondo battesimo ed esortando ad accorrere in aiuto di Munster. Il vescovo Waldeck, nella cui giurisdizione si trovava una volta Munster, e i principi vicini spaventati da questo movimento, raccolsero un esercito e circondarono la città. L'assedio si protrasse per più di un anno. Nella città, nel frattempo, un anabattista, Giovanni Beukels, detto Giovanni di Leida, fu proclamato re di Miinster e del mondo intero. Costui aveva una corte fastosa, si circondava di numerose donne, e lui stesso, sulla pubblica piazza, tagliava le teste dei riottosi.

In quel periodo gli anabattisti fecero scoppiare rivolte in tutta la Germania settentrionale e in Olanda e riuscirono persino a impadronirsi per breve tempo del municipio di Amsterdam.

Ma alla fine le autorità riuscirono a venire a capo della situazione. Nel 1535 Munster fu presa d'assalto, Beukels e altri capi anabattisti furono giustiziati. La descrizione più completa di questo episodio si trova nell'Appendice.

Le sette nella rivoluzione inglese del 1648

Dopo la rotta di Munster tra gli anabattisti si creò di nuovo la scissione tra moderati ed estremisti. Nel 1536, nei paraggi della città di Buchholz, in Vestfalia, si riunì un "sinodo". Battenburg sosteneva le parti degli anabattisti di Munster (ovvero la volontà di combattere con la forza delle armi nella certezza che il Regno di Dio è prossimo), mentre i partigiani di Phillips erano su posizioni opposte. Questa corrente prese il sopravvento, ma anche i suoi stessi sostenitori non condannavano radicalmente i loro oppositori, dicendo che se anche Battenburg aveva ragione, il tempo del "Regno degli eletti" non era ancora giunto, e per questo non conveniva ancora, per il momento, togliere il potere agli empi. Incominciò da quell'istante l'allontanamento degli anabattisti da ogni attività sociale sul continente. I loro rappresentanti più radicali emigrarono attraverso l'Olanda in Inghilterra. E' interessante notare che già al "sinodo" di Buchholt avevano preso parte degli inglesi. Uno di questi, di nome Henry, aveva attivamente partecipato all'organizzazione del "sinodo" e pagato il viaggio ai delegati (126).

All'inizio del XVII secolo gli anabattisti emigrati in Inghilterra dalla Germania e dall'Olanda si fusero con il preesistente movimento dei lollardi. La rivoluzione inglese del 1648 coincise con un ritorno di fiamma di tutte queste sette. Le rivolte di Münzer e Beukels tornarono in auge. Ecco cosa ne dice un libro d'ambiente quacchero: *"Nessuno ha motivo di vergognarsi della sua origine anabattista. Persino gli abitanti di Münzer non fecero che ribellarsi alle crudeltà dei tiranni tedeschi, i quali tormentavano come veri e propri diavoli l'anima e il corpo del popolo semplice. P, perché sono stati sconfitti che ora li chiamano ribelli. La loro rivolta è stata violenta perché i loro oppressori erano ben più violenti"* (127).

In difesa di Münzer si schierò anche Lilburne, uno dei capi più popolari dell'ala estremista dell'esercito puritano (nel suo pamphlet *Le leggi fondamentali della libertà*).

In un altro pamphlet della stessa epoca si trovano alcuni principi della dottrina degli anabattisti inglesi: *"Il cristiano non può con coscienza pura possedere alcunché di suo, ma tutto ciò che possiede deve metterlo in comune"* (128).

Verso la metà del XVII secolo si diffuse in Inghilterra la setta dei *ranter*, che aveva una dottrina straordinariamente simile a quella dei "fratelli del libero spirito". Essi credevano che tutto ciò che esiste è divino, e che solamente l'uomo introduce nel mondo la distinzione tra Bene e Male. Da un punto di vista mistico ciò si rifletteva nell'identità tra Dio e diavolo. *"Il diavolo è Dio, l'inferno è il cielo, il peccato è la santità, la maledizione la salvezza"* (129).

Questo portava alla negazione della morale e a un'amoralità ostentata, di principio. Così Clarkson narra che quando era un *ranter* cercava *"con ogni moto dell'animo il furto, l'inganno, il male e la violenza, e tutti i delitti possibili (ad eccezione dell'assassinio), poiché credeva che Dio avesse creato solo il bene, e che ruberie e inganno non esistessero, ma fossero stati inventati dall'uomo"* (130).

In campo sociale i *ranter* rifiutavano la proprietà e il matrimonio. Nell'opuscolo *L'ultimo messaggio dei ranter* si dice che questi: *"Insegnavano che era assolutamente contrario agli intenti del creatore che la più piccola cosa appartenesse a uomo o donna, e tutto doveva invece essere comune". "Dicono che è soltanto in conseguenza del peccato originale che si è instaurata l'abitudine che un uomo si leghi a una donna; ma secondo loro, essi sono liberi dal peccato originale e sono quindi liberi di unirsi come meglio pensano"* (131).

E. Hyde nel suo opuscolo *Il miracolo* attribuisce ai *ranter* la convinzione che: *"Le donne sono spose di tutti gli uomini al mondo, e tutti gli uomini sono mariti di tutte le donne al mondo; per questo ogni uomo può unirsi con ogni donna, e ogni donna può unirsi con ogni uomo, perché tutti sono vicendevolmente sposi"* (132).

Li accusavano di praticare riti che parodiavano l'eucarestia, e prevedevano accoppiamenti contro natura, come nel "barilotto" e nei "paradisi" dei "fratelli del libero spirito".

Il parlamento stilò un atto di condanna per chi predicava che "*gli uomini e le donne più perfetti e graditi a Dio sono quelli che compiono i peggiori peccati con il minore rimorso*" (133).

Intorno al 1650 la massa dei *ranter*s si fuse con i quaccheri, al punto che divenne impossibile tracciare una linea di separazione tra le due correnti.

L'impeto religioso che animava le innumerevoli correnti anabattiste si riaccese allora anche a causa della politica estera di Cromwell. A provocare l'indignazione fu la conclusione della pace con i Paesi Bassi, che distruggeva la speranza di propagare il potere dei "santi" a tutta l'Europa.

Il predicatore quacchero James Nayler ebbe per un certo periodo un enorme successo, persino tra gli intimi di Cromwell. Si sparse la voce che fosse il secondo Cristo. "*D'ora in poi il tuo nome non sarà James ma Gesù*" gli scrissero. Alla notizia della sua entrata a Bristol si verificarono disordini tali che poteva sembrare verosimile che Bristol diventasse una seconda Munster, un'altra "Nuova Gerusalemme". Nayler entrò in città a cavallo, al suo seguito venivano folle strabocchevoli. Ma si scontrò con i soldati di Cromwell che a quel tempo avevano già fatto esperienza di tutta la guerra civile. La folla fu dispersa, Nayler fu catturato e chiuso in prigione. Il suo caso fu dibattuto per alcuni mesi in parlamento. A quanto pare si trattava di un affare politico; probabilmente temevano la rivolta degli anabattisti. Dapprima volevano giustiziarlo, ma essendone nati dei torbidi, furono inoltrate numerose petizioni che chiedevano la grazia. Cromwell si pronunciò in favore di un alleggerimento della pena. Nayler venne fustigato e marchiato a fuoco. La folla dei suoi seguaci circondò il patibolo, gli baciò i piedi, le mani, i capelli (134).

Non a caso il nome dei *ranter*s è risorto un secolo e mezzo più tardi: intorno al 1820 così si chiamò un gruppo di metodisti. Proprio dai loro predicatori vennero i primi organizzatori delle *Trade Unions* inglesi, grazie all'esperienza di oratori popolari che avevano acquisito nella setta (135).

Caratteristiche palesemente socialiste ebbe il movimento dei *diggers*. Esteriormente il movimento iniziò con dei piccoli gruppi di persone che, a partire dal 1649, si appropriarono delle terre comunali per lavorarle collettivamente. Tuttavia questo tentativo di organizzare delle comuni era puramente dimostrativo e, non avendo alcuna conseguenza pratica, solo l'attività pubblicistica dei *diggers* ebbe una certa importanza.

La figura di maggior spicco fra questi fu Gerard Winstanley, che espone in alcune brevi opere la sua idea fondamentale sull'illegalità della proprietà privata della terra. Dice d'aver avuto una visione, di "*aver sentito delle voci e avuto una rivelazione*", e che la sua dottrina riporta quanto è stato a lui rivelato.

"E finché noi, o chiunque altro, manterremo la proprietà privata, contribuiremo a mantenere la creazione nella schiavitù che la fa gemere; impediamo la rigenerazione e pecciamo contro la luce, che ci è stata data, e perdiamo il nostro mondo per timore di fronte all'uomo carnale. E che la proprietà privata sia una maledizione lo vediamo dal fatto che vende e compra la terra ed è latifondista, se l'è procurata a prezzo di oppressioni, omicidi e furti; e tutti i proprietari terrieri vivono sulla violazione del settimo e ottavo comandamento: "non uccidere" e "non rubare"" (Il vessillo innalzato dai veri livellatori, ovvero L'ordinamento sociale rivelato e proposto ai figli dell'uomo [136]).

Winstanley ha l'identico atteggiamento negativo verso il commercio e il denaro: *"L'acquisto e la vendita sono un'enorme truffa, grazie alla quale si rapinano e si rubano la terra vicendevolmente". "Noi speriamo [...] che il popolo vivrà liberamente della terra, senza portare il marchio della bestia sulle mani e nelle sue promesse, e che tutti compreranno vino e latte senza soldi né prezzo, come dice Isaia" (Dichiarazione di un povero oppresso uomo d'Inghilterra) (137).*

Le esigenze socialiste di Winstanley si limitano al rifiuto della proprietà privata e del denaro, mentre egli si dichiara apertamente contro le posizioni più estremiste: *"Ritengo giusto che la terra debba essere comune a tutti, ma per quanto riguarda le donne è meglio che ogni uomo abbia la sua propria moglie, e ogni donna un marito suo. E non conosco nessun digger che agisca con tanta sconsideratezza per quanto riguarda la comunanza delle donne. Anche se qualcuno ha fatto qualcosa del genere, io affermo di non avere niente in comune con gente simile, e lo abbandono al suo signore, che lo ripagherà con tormenti spirituali e malattie della carne" (Omaggio per l'anno nuovo al parlamento e all'esercito [138]).*

Winstanley si proclama a più riprese nemico della violenza e vuole convincere il lettore che i *diggers* otterranno i loro scopi con mezzi assolutamente pacifici. Tuttavia il *pathos* oratorio lo trasporta e gli fa alzare chiaramente la voce contro ogni proprietà privata, quando esorta a *"scacciare dal creato la maledizione della proprietà privata, causa di tutte le guerre, degli spargimenti di sangue, rapine e delle leggi inique che tengono in schiavitù e miseria tutto il popolo"* (Dichiarazione di un povero oppresso uomo d'Inghilterra [139]).

Egli traccia un quadro apocalittico della lotta tra l'agnello e il drago: *"E questa lotta proseguirà finché il drago non sarà cacciato, ma la sua caduta e il suo giudizio si fanno sempre più prossimi"* (Lettera a Lord Fairfax, generale delle forze inglesi, e al suo consiglio di guerra [140]) e dice ai suoi avversari: *"Ma ora è giunto il tempo di affrancarsi, e tu, orgoglioso Esaù, e l'avidità crudele, dovrete essere abbattuti, e non sarete più i signori della creazione, poiché ora il re della giustizia si leva a regnare sulla terra e sopra di essa. Per*

questo, se vuoi ricevere pietà, libera Israele, spezza all'istante le catene della proprietà privata" (La bandiera innalzata dagli autentici livellatori [141]).

I diggers erano soltanto uno dei gruppi che componevano un più ampio movimento radicale all'epoca della rivoluzione inglese, I sostenitori di questo movimento erano detti "livellatori". Uno di essi, il mercante londinese William Walwyn, chiedeva che "in tutto il paese non ci fossero più recinzioni, né steccati o fossati".

Un pamphlet a lui contemporaneo gli attribuisce queste idee: "Che non ci sarà bene finché tutto non sarà stato messo in comune. Ed essendogli stato chiesto se questo potrà mai avvenire, rispose che noi dobbiamo lottare per questo. All'obiezione che questo vuol dire distruggere ogni potere, rispose poi che allora non ci sarà bisogno di autorità perché non esisteranno ladri, incettatori, truffe e sopraffazioni, per cui il potere diverrà superfluo" (142).

L'autore informa che Walwyn non smentì mai queste affermazioni. "Un piccolo gruppo di uomini coraggiosi e infaticabili potrebbe capovolgere il mondo intero, se affrontassero la cosa con intelligenza, e non avessero paura di rischiare la vita" sostiene Walwyn (143).

Il giornale Il moderato, riflettendo le posizioni dei livellatori, scriveva a proposito dell'esecuzione di alcuni saccheggiatori: "Molte persone oneste cercano di dimostrare che solamente la proprietà privata, condizionando la vita di gente di quella sorta, li costringe a violare la legge per mantenersi in vita. Spiegano poi con grande convinzione che la proprietà è la causa prima di tutte le discordie fra i partiti dopo la fine della guerra civile" (144).

In un opuscolo dell'epoca Gli uomini che hanno scoperto l'Inghilterra, ossia i principi dei livellatori si dice: "I livellatori sono gente che non vuole che qualcuno possa dire sua qualcosa; a detta loro il potere dell'uomo sulla terra è tirannia, e la proprietà privata è opera del diavolo" (145).

Dello scrittore Heriry Marten, vicino ai livellatori, si dice: "Egli si è dichiarato dalla parte della comunanza dei beni e delle donne, rifiuta il re, i lord, la nobiltà, gli avvocati, i preti e persino lo stesso parlamento che si nutre in seno questa serpe, e si dichiara in genere contro ogni potere in assoluto. Vorrebbe, come un secondo Walt Tyler, sterminare tutti gli uomini che usano la penna" (146).

A dispetto del rifiuto della violenza conclamato da Winstanley i gruppi più estremisti dei livellatori propagandavano il terrore. Viene dal loro ambiente un pamphlet intitolato: L'eliminazione non è un assassinio.

Il tentativo dei livellatori di provocare una sollevazione fu soffocato senza difficoltà dall'esercito di Cromwell.

In quasi tutte le correnti dei livellatori le tendenze socialiste si univano a varie forme di ateismo. Perfino Winstanley, che parlava spesso di voci e rivelazioni e che amava citare i profeti, scrisse del cristianesimo: "Questa dottrina divina, che voi chiamate "spirituale e celeste", non è altro in realtà che un brigante

che viene a rubare la vite della serenità umana [...] Chi predica questa dottrina divina è l'assassino di molte anime misere [...]".

Overton pubblicò il libro *L'uomo interamente mortale*, ovvero: "*Trattato in cui si dimostra, per mezzo di considerazioni teologiche e filosofiche, che avendo peccato l'uomo per intero, muore anche per intero, in contrapposizione alla generale divisione dell'uomo in anima e corpo*" (147). I partigiani di Overton crearono la setta delle "*anime addormentate*", credendo che con la morte si assopisca anche l'anima.

L'epoca della rivoluzione inglese fu l'ultimo grande rigurgito delle sette. Dopo d'allora è scomparsa dalla storia la figura caratteristica del profeta-apostolo (148). Scompaiono anche le sette stesse che avevano conservato con tanta continuità i loro tratti per più di 600 anni.

Anche le correnti socialiste di quest'epoca hanno un carattere transitorio; da un lato conservano chiare tracce della loro origine settaria, questo è evidente dalle visioni, dalle rivelazioni e dalle voci di cui parlava Winstanley, dai suoi tentativi di far discendere le sue idee dall'interpretazione delle Scritture. Si potrebbero individuare anche legami diretti con le sette europee. Abbiamo già parlato di alcune vie per cui l'anabattismo si introdusse in Inghilterra.

Nel periodo antecedente la rivoluzione, questi legami diretti erano ancora in atto. Così in questo periodo si stabilì in Inghilterra il vescovo dei fratelli boemi Jan Amos Komensky, Fu espulso dall'Inghilterra nel 1642, ma la sua influenza durò molto più a lungo. Uno dei pubblicisti più noti tra i livellatori, Samuel Hartlib, tradusse in inglese le opere di Komensky.

Ma da un altro lato molte opere dei livellatori sono scritte secondo uno spirito prettamente razionalistico e non recano più traccia di pensiero religioso. Alcune di esse si accostano allo stile letterario del socialismo utopistico che andava allora nascendo.

Di questo genere è l'opera di Hartlib: *Descrizione del celebre regno di Macario*, nella quale si descrive un'esistenza completamente sottomessa allo Stato. Nello stesso stile è scritta pure l'opera più significativa di Winstanley *La legge della libertà*, che per questo motivo si riferisce piuttosto all'argomento del prossimo capitolo.

APPENDICE: TRE BIOGRAFIE

1. Dolcino e i "fratelli apostolici"

Il fondatore della setta dei "fratelli apostolici" era un giovane contadino della zona di Parma, Gherardo Segarelli. I racconti dell'epoca lo dipingono a volte come un rozzo campagnolo, a volte come un sempliciotto, ma a giudicare dal suo successo non doveva essere privo di qualche qualità.

In ogni modo, a causa della sua "semplicità" gli fu negato, nel 1284, l'accesso all'ordine dei francescani. Allora egli si recò nella vicina chiesa e vi si fermò a lungo ad ammirare i quadri che ritraevano gli apostoli. Uscito di là, cessò di radersi, si lasciò crescere barba e capelli, come gli apostoli raffigurati dagli artisti contemporanei, e si cucì un vestito simile al loro. Dopodiché vendette la sua casetta, si recò nella piazza principale, gettò al vento tutto il suo denaro dicendo: "Lo prenda chi vuole", e se ne andò.

Incominciò allora a vivere d'elemosine, e raccolse attorno a sé una piccola setta che andava vestita come lui e conduceva lo stesso tipo di vita.

Erano tempi favorevoli alla nascita di nuove sette. Si avvicinava il 1260, anno per cui Gioacchino da Fiore aveva predetto una catastrofe mondiale e la venuta dell'Anticristo. Per di più la terribile pestilenza che si abbatté sull'Italia nel 1259 non fece che accreditare questa predizione. I penitenti si raccoglievano numerosi e, sotto la guida di monaci e sacerdoti, percorrevano le strade, seminudi, flagellandosi e lasciando dietro di sé tracce insanguinate. Cantando inni, la processione entrava in città, dove aveva inizio la cerimonia della purificazione. Tutti dovevano pentirsi, riconciliarsi con i nemici, restituire quanto ingiustamente preso. Fu proclamata un'ammnistia per tutti i proscritti (149).

Da quest'epoca tumultuosa, la setta di Segarelli uscì rafforzata e più influente; la sostenevano molte personalità ricche e influenti. Segarelli si rivolse perfino al Papa, chiedendo che il suo ordine fosse riconosciuto come quello dei francescani. La curia, a dire il vero, rifiutò, ma con accenti estremamente benevoli. Ormai Segarelli aveva inviato i suoi apostoli fin nei luoghi più remoti di Francia e Italia. A prima vista l'insegnamento dei "fratelli apostolici" si differenziava poco, a quell'epoca, da quanto predicavano allora innumerevoli gruppi religiosi, che il Papa era per lo più costretto a sopportare. Segarelli entrò sotto la protezione del vescovo di Parma, e per 12 anni visse nel suo palazzo come un parassita, secondo quanto dicevano i suoi detrattori, se non addirittura facendo il ruolo del buffone.

Ma poco a poco i rapporti tra la setta e la curia papale andarono guastandosi; la prima sferzava con sempre maggiore violenza la corruzione del clero, il tradimento dell'ideale apostolico, mentre la curia vi individuava delle tendenze ereticali. A quanto sembra, in quel periodo nella dottrina della setta avevano incominciato a mettersi sempre più in luce le idee dei "fratelli del libero

spirito". Possiamo giudicare la dimensione dell'influenza raggiunta dalla setta dal fatto che nel 1286 fu condannata in Inghilterra dal Sinodo di Chichester, nel 1289 in Germania, nel Wurzburg (150). Alla fine l'Inquisizione stessa si occupò della setta e nel 1294 Segarelli fu arrestato. Passò sei anni in prigione, e nel 1300 fu condannato e messo al rogo.

Ma in quel periodo si trovava a capo della setta un personaggio di tutt'altro tipo. Si chiamava *Dolcino*. Figlio illegittimo di un prete, si apprestava a dare i voti ma fu costretto a fuggire per essere stato sorpreso a rubare i soldi del suo maestro. Dolcino divenne novizio di un convento di francescani dove probabilmente venne a conoscenza della dottrina dei "fratelli apostolici". Lasciò il convento e incontrò Margherita una novizia del monastero di Santa Caterina di Trento. Entrato nel monastero come uomo di fatica, Dolcino convinse Margherita a fuggire. I due divennero predicatori erranti delle dottrine dei "fratelli apostolici". Un contemporaneo racconta che Dolcino predicava che nell'amore tutto deve essere in comune, sia i beni che le donne. Mosheim scrive: *"Si chiamavano, come i primi cristiani, fratelli e sorelle. Vivevano in povertà e non potevano avere né casa, né provviste per l'indomani, né qualsiasi altra cosa che permettesse di vivere agiatamente. Se avevano fame, chiedevano cibo al primo venuto e mangiavano senza guardare che cosa gli avessero dato. Le persone benestanti che si univano a loro dovevano consegnare i loro beni a profitto comune della setta". "I fratelli che andavano nel mondo a predicare il pentimento avevano il diritto di prendere con sé una sorella, come gli apostoli. Ma non come moglie, bensì come aiuto, le chiamavano sorelle in Cristo e negavano di vivere con esse more uxorio, nonostante che dormissero nello stesso letto"* (151).

Krone, autore di una storia dei "fratelli apostolici" (152) sulla base di fonti d'epoca confuta l'accusa secondo cui la setta avrebbe bestemmiato la croce e si sarebbe abbandonata a eccessi sessuali, ma ammette che la predicazione di Dolcino includeva un appello alla comunanza dei beni e delle donne (153).

Ci è rimasta la descrizione del cerimoniale dell'accoglienza di un neofita tra gli apostoli. L'iniziato, in segno di rifiuto della vecchia vita, giurava di vivere sempre nella povertà evangelica. Gli veniva proibito di toccare il denaro, doveva vivere solo di carità, il pane celeste. Era vietato pure qualsiasi lavoro, qualsiasi sottomissione ad altri uomini. Come i primi apostoli, essi dovevano ascoltare solo Dio.

A questo punto gli apostoli venivano mandati nel mondo a diffondere la dottrina della setta, che aveva ormai assunto un carattere di netta opposizione alla Chiesa. L'allontanamento di questa dai precetti di Cristo e dei primi apostoli aveva reso inefficace il suo dono profetico. La Chiesa di Roma, con il Papa, i cardinali, gli abati e i monaci, aveva cessato d'essere la Chiesa di Dio per diventare una Babilonia meretrice. La forza che Cristo aveva dato alla Chiesa era passata ora ai fratelli apostolici. Il rito veniva rifiutato; ai fini della

comunione con Dio la chiesa consacrata non era meglio di una stalla o di un porcile. I giuramenti pronunciati in chiesa o sul Vangelo non erano vincolanti, si poteva tenere segreta la dottrina e anche rinnegarla, restandovi fedeli nell'intimo.

Naturalmente questa dottrina non poté che suscitare una feroce persecuzione da parte dell'Inquisizione. Al tempo de le sue peregrinazioni Dolcino cadde nelle mani dell'Inquisizione ma, avendo negato ogni legame con la setta, fu rilasciato, finchè scappò dall'Italia rifugiandosi in Dalmazia. Di là scrisse delle lettere che i suoi seguaci diffondevano in Italia. Ce ne sono pervenute tre quasi per intero (154).

Ed ecco il contenuto generale delle lettere. Dolcino e i suoi seguaci sono stati chiamati ad annunciare l'avvento degli ultimi giorni e a invitare alla penitenza. A questo si oppone la schiera dell'Anticristo: Papa, vescovi, domenicani e francescani, tutti servi di Satana. Ma il giorno della vendetta è prossimo. Il Papa e i prelati saranno uccisi. Nessun monaco, suora o prete resterà tra i vivi, a parte quelli che si schiereranno con i "fratelli". La Chiesa sarà spogliata di tutte le ricchezze. Tutta la terra sarà convertita alla nuova fede dai fratelli apostolici, su cui il Signore riversa la sua grazia. Dio stesso darà al mondo un nuovo santo Papa, al posto di Bonifacio VIII che sarà già stato ucciso. Nella terza lettera Dolcino afferma che lui stesso sarà il nuovo Papa.

La vittoria sulle schiere del Papa-Anticristo sarà ottenuta, prevede Dolcino, grazie all'intervento di uno Stato straniero. Le sue speranze si appuntano, su Federico re di Aragona e di Sicilia che a quel tempo era impegnato in una dura lotta contro il Papa. Infatti, poco prima egli aveva fatto impiccare in Sicilia tutti i monaci sospetti di fedeltà al Papa.

Tutto questo Dolcino lo ricavava dall'interpretazione dei profeti biblici e dell'Apocalisse nei quali, a sua detta, gli erano stati rivelati presente e futuro. Applica al suo tempo citazioni come queste: "*Che fai tu qui e che hai tu qui, che qui ti stai scavando una tomba? Ecco, il Signore ti scaglia lontano e ti accartoccia tutto, ti aggomitola ben bene in gomitolo, come una palla finirai in aperta campagna: là finirai*" (155). "*Per lo sterminio e la violenza contro il tuo fratello Giacobbe, ti ricoprirà la vergogna e sarai sterminato per sempre*" (156). "*Io punirò Bel in Babilonia, gli farò uscire di bocca quanto ha inghiottito, non affluiranno verso di lui mai più le nazioni. Persino le mura di Babilonia sono crollate*" (157).

Da queste profezie Dolcino traeva anche le scadenze del loro adempimento: nel 1304 Federico d'Aragona avrebbe ucciso il Papa e i cardinali, nel 1305 sarebbe stato sterminato il basso clero. Un passo di Isaia lo confermava: "*Ma ora il Signore dice così: "In tre anni, contati come gli anni di un salariato, sarà avvilita la gloria di Moab con tutta la sua grande folla, e il suo resto sarà una meschina piccolezza, senza importanza"*" (158).

Nel 1303, o all'inizio del 1304 Dolcino penetrò in Italia con i suoi seguaci. Verso di lui affluivano da tutte le parti neofiti, ricchi e poveri, nobili ghibellini, contadini e gente di città, e non solo dall'Italia, ma anche da Francia e Austria. Nel suo campo si raccolsero alcune migliaia di persone. I contemporanei chiamarono Dolcino il "padre del nuovo popolo", si vociferava che facesse miracoli. I settari decisero di fondare un nuovo borgo, vendettero i loro beni e si raccolsero attorno a Dolcino.

Piantarono il campo in una valle stretta fra le montagne. Si procurarono nei villaggi circostanti i vettovagliamenti, ricorrendo per lo più alla violenza. Ben presto tutte le regioni vicine furono prese dal panico. Gli abitanti di una cittadina scrissero: "*Gli eretici miscredenti cazari (catari?), conquistata l'alta valle del fiume Rassa, vi si sono attestati e saccheggiano impunemente le contrade vicine, mettono a ferro e fuoco il paese e commettono ogni sorta di empietà*" (159). Le forze cittadine non erano assolutamente sufficienti per difendersi da quella che, per i tempi, era una armata considerevole: circa 5.000 uomini. Ben presto tutta la regione per decine di miglia fu messa a sacco.

I comuni raccolsero truppe e denaro per pagare i mercenari che li difendessero dalle armate di Dolcino.

Quando si trattò di preparare la campagna, venne chiamato un prete locale cui Dolcino, sospettandolo di tradimento, aveva fatto tagliare naso, orecchie e mani. Alla fine fu raccolto un esercito, ma le truppe di Dolcino lo misero in rotta, si gettarono sulle città vicine saccheggiandole e portandosi via la popolazione. I prigionieri venivano poi scambiati con provvigioni e in caso di rifiuto venivano torturati, senza eccezione per i bambini, come racconta un contemporaneo (160).

A questo punto il Papa indisse una crociata contro gli eretici. Ma anche questa si risolse in una sconfitta. Il fiume sulle cui sponde vennero sbaragliati i crociati divenne rosso del loro sangue. A questa crociata ne seguirono altre. La guerra durò tre anni. Dolcino armò persino le donne, che combattevano al fianco degli uomini. Egli alimentava la fede dei suoi seguaci con profezie sempre nuove sulla prossima vittoria. Tra i suoi era venerato come santo e papa, tanto che fu introdotta l'usanza di baciargli i piedi.

I contemporanei parlano della ferocia con cui i partigiani di Dolcino si accanivano contro preti e monaci. Ritenevano d'essere "gli angeli della vendetta" di cui parla l'Apocalisse, chiamati a distruggere tutto il clero. Profanavano le chiese, rubavano gli oggetti e i paramenti sacri, sfregiavano le immagini, incendiavano le canoniche, fracassavano le campane e distruggevano i campanili. "*Non si trova più una Madonna che non abbia le braccia spezzate o un quadro che non sia stato imbrattato*" raccontano dei testimoni oculari (161).

Dopo una lunga lotta, e dopo che Dolcino aveva più volte ingannato gli avversari spostando il campo, fu alla fine accerchiato. Nell'accampamento

incominciò la carestia. A questo episodio fa cenno Dante nell'Inferno (162). Egli incontra tra i "seminatori di discordia" Maometto, che lo prega di riferire sulla terra il suo consiglio perché queste discordie si protraggano:

*"Or di' a fra Dolcin dunque che s'armi,
tu che forse vedrai il Sole in breve,
s'ello non vuol qui tosto seguitarmi,
sì di vivanda, che stretta di neve
non rechi la vittoria al Noarese,
ch'altrimenti acquistar non sarà leve".*

Nel 1307 il campo di Dolcino fu preso e la maggior parte dei difensori passati per le armi. Dolcino fu sottoposto a spaventose torture. Margherita fu arsa viva sotto i suoi occhi e lui trascinato per la città, seviziato a ogni crocicchio con un ferro rovente, e alla fine messo al rogo.

2. Thomas Münzer

Münzer nacque nel 1488 o 1489 in una famiglia agiata e ricevette una formazione teologica. Ebbe una vita molto inquieta, cambiando lavoro più volte all'anno, ora insegnante, ora predicatore, ora cappellano. Infine, nel 1520, divenne predicatore a Zwickau, dove s'imbatté nei profeti della città. La predicazione di Storch lo impressionò, influenzando tutta la sua vita.

L'idea della possibilità di un contatto diretto con Dio, che è immensamente più importante della lettera delle Scritture, lo smascheramento di preti e monaci, di ricchi e potenti, di dotti e letterati, la fede nella prossimità del Regno di Dio sulla terra e nel governo degli eletti, divennero i pilastri della sua visione del mondo.

Nelle sue prediche Münzer sosteneva Storch e si scagliava contro i monaci e gli altri predicatori. Nella città avvennero disordini, i magistrati cacciarono sia i profeti che Münzer.

Teatro successivo delle sue gesta fu Praga. Münzer era attirato dagli antichi centri del movimento chiliastico: dapprima Zwickau, poi la patria dei taboriti. Ci è stato conservato il discorso pronunciato da Münzer a Praga, discorso nel quale asseriva che dopo la morte dei discepoli degli apostoli, la Chiesa, fino a quel momento ancora pura, aveva commesso un peccato d'adulterio, diventando meretrice. I preti predicano l'esteriorità della Scrittura *"che hanno rubato alla Bibbia come ladri e assassini"* (163).

Münzer passa quindi al punto centrale della sua dottrina: la Chiesa degli eletti. *"Grazie a Dio non è mai accaduto che preti e scimmie abbiano rappresentato la Chiesa di Dio, ma gli eletti da Dio predicheranno la sua parola". "Sono pronto a dare la mia vita per predicare questi insegnamenti [...]. Dio ha compiuto miracoli per i suoi eletti, soprattutto in questo paese. Poiché qui sorge la nuova chiesa, questo popolo sarà specchio del mondo intero. Io esorto*

perciò tutti a difendere la parola di Dio [...]. E se non lo farete Dio darà forza ai turchi perché vi distruggano quest'anno stesso" (164).

Ma la predicazione di Münzer non ebbe successo a Praga, e di nuovo egli si diede a una vita errabonda e miserabile. Finalmente nel 1523 ricevette un posto di predicatore ad Alstadt, e si verificò il primo episodio saliente della sua vita.

Ad Alstadt Münzer raggiunse ben presto una certa influenza. Introdusse (fra i primi in Germania) la messa in lingua tedesca, inoltre le sue prediche non vertevano solo sul Vangelo, ma anche sull'Antico Testamento. Ai suoi sermoni accorrevano folle, non solo da Alstadt ma anche da città e paesi vicini. Un funzionario municipale, un certo Zeiss, scrive in un rapporto: "*Alcuni proprietari del circondario proibiscono ai loro contadini di assistere alle prediche che si tengono qui, ma il popolo non è d'accordo. Li sbattono in prigione, ma una volta liberati corrono nuovamente ad ascoltare" (165).*

Münzer si fa ardito, chiama "grandi oche" le autorità che proibiscono di assistere alle sue prediche. Scrive a Zeiss: "*il potere dei principi volge alla fine, passerà ben presto nelle mani del popolo" (166).*

Il suo atteggiamento ci è rivelato da una frase: "*Chi vuol essere una pietra della nuova Chiesa deve rischiare il collo, altrimenti i costruttori lo scarteranno" (167).*

In breve la vicenda superò la misura. La folla istigata da Münzer diede fuoco a una cappella di Mollerbach (nei pressi di Alstadt), dove si trovava un'immagine miracolosa della Madonna. Quando venne arrestato un partecipante ai disordini, la folla scese in armi per le strade. Giunsero soccorsi dalle città vicine. Zeiss, che rappresentava il duca di Sassonia, scrisse a quest'ultimo che la colpa era da attribuire alle prediche di Münzer.

A questo punto intervenne Lutero, che già da tempo era impensierito da quanto andava facendo e predicando Münzer. Gli rimproverò di sfruttare i successi della Riforma, ottenuti senza la sua collaborazione, per attaccare poi la stessa Riforma. Lutero gli propose alla fine di partecipare a un dibattito che si doveva tenere a Wittemberg. Münzer accettò solo a condizione che alla disputa assistessero "turchi, romani e pagani". Contemporaneamente pubblicò, nella tipografia che aveva a Eilenburg, due opere intitolate *La protesta di Thomas Münzer* e *Lo smascheramento della falsa fede*, nelle quali si scagliava duramente contro molti aspetti della dottrina luterana, e contro " letterati e dotti " che inventano una nuova fede.

Sembra strano che fino a ora non si abbia notizia di misure prese dalle autorità contro Münzer, nonostante che questi nelle sue opere dicesse del principe elettore di Sassonia: "*Questo barbuto ha meno cervello nella zucca che io nel posteriore*"; nonostante che incitasse alla ribellione gli abitanti della vicina Sangerhausen. Al contrario, passando per Alstadt, il principe Federico di Sassonia e suo fratello Giovanni vollero personalmente ascoltare il famoso predicatore. Münzer credette così che i due principi fossero ormai pronti a

divenire suo strumento, e davanti a loro pronunciò un sermone in cui sviluppava audacemente le sue idee. Si scagliò contro Lutero chiamandolo "porco" e "mangiafufo" e cercando di tirare i principi dalla sua parte. Indicava poi la missione loro affidata: distruggere i nemici della vera fede, la fede degli eletti che sono sotto la guida diretta di Dio. *"Cari, amatissimi signori ricevete il vostro destino dalla bocca di Dio e non lasciate che dei preti adulatori vi ingannino con la loro falsa pazienza e bontà. Infatti la pietra che non è stata gettata dalla montagna da mani umane è diventata grande. E la povera gente e i contadini la vedono molto meglio di voi"* (168).

Verrà l'ora del castigo finale: *"Oh che gioia quando il Signore percuoterà gli otri vecchi con la verga di ferro"* (169).

In quell'ora tremenda sarà possibile riconoscere la vera strada, prevedere il futuro. Per questo esiste un mezzo: i sogni, le visioni. *"L'autentico spirito apostolico, patriarcale e profetico è attendere le visioni e prestarvi fede"* (170) Münzer dà tutta una serie di esempi biblici. La difficoltà maggiore è distinguere se queste visioni siano opera di Dio o del diavolo. Per questo i principi possono rivolgersi al nuovo Daniele, all'eletto. *"Per questo deve sorgere un nuovo Daniele che spiegherà le visioni e marcerà alla testa"* (171).

Münzer esortava a sterminare spietatamente i nemici della nuova dottrina. *"Poiché gli infedeli non hanno diritto di vivere, a meno che gli eletti non glielo concedano". "Se volete essere degli autentici governanti, cacciare i nemici di Cristo dal cospetto degli eletti, poiché voi siete lo strumento per farlo". "Non lasciate vivere i malfattori che ci allontanano da Dio"* (172). *"Cristo ci ha ordinato in modo significativo di condurgli davanti i suoi nemici e di percuoterli. Per quale motivo? Perché essi hanno recato danno al suo piano"* (173). *"Non a caso Dio comandò per bocca di Mosè: Voi siete un popolo santo, non dovete avere compassione degli empi. Rovesciate i loro altari, distruggete e bruciate i loro idoli affinché io non mi adiri con Voi"* (174).

Poco a poco Münzer giunse alle minacce, disse che come il cibo e le bevande sono un mezzo di sostentamento, *"così anche la spada è necessaria per sterminare gli empi. Ma per fare questo secondo giustizia bisogna che siano i nostri benedetti padri a farlo, i principi che con noi confessano Cristo. Se però non agiranno, la spada sarà loro tolta"* (175). *"Ma se non crederanno alla parola di Dio, bisognerà scacciarli, come dice san Paolo: Dio giudica gli estranei. Allontanate quindi i corrotti dal vostro seno" "E se si oppongono, uccidete senza pietà [...]."* *"Non bisogna ammazzare solo i governanti empi, ma anche i preti e i monaci, perché definiscono il santo Vangelo come eresia, e si presentano come i migliori cristiani"* (176).

Tutto questo episodio produce una strana impressione. Come poteva un predicatore qualsiasi salire in cattedra e minacciare i più influenti principi dell'Impero? Si può pensare a una mancanza di acume da parte di Münzer o a un'estrema tolleranza da parte dei principi. Ma non esiste invece una causa più

sostanziale? Münzer era allora una forza con cui bisognava fare i conti. Da cosa dipendesse questa forza di Münzer lo scopriamo da alcune lettere e testimonianze fornite al processo. In quel periodo egli aveva organizzato ad Alstadt una lega "*per la difesa del Vangelo*" e "*per la lotta contro gli empi*". Non era il suo primo tentativo. Quand'era ancora molto giovane aveva fondato una società segreta contro il primate di Germania, l'arcivescovo Ernst. Ma la nuova lega raggiunse dimensioni ancora più grandi. A una riunione plenaria si contarono 300 persone, a un'altra assemblea 500. Münzer consigliava anche agli abitanti delle città vicine di creare delle leghe consimili, e aveva avuto conferma del successo di queste iniziative. Le sue aderenze giungevano molto lontano, fino alla Svizzera.

Lutero lo accusò di spedire in tutti i paesi i suoi tenebrosi ambasciatori. Nelle sue lettere Münzer sottolineava il carattere strettamente difensivo della lega "*contro i persecutori del Vangelo*". Tuttavia in seguito, una volta preso, testimoniò che: "*Suscitava sommosse affinché tutti i cristiani diventassero uguali, e fossero cacciati o uccisi i principi e i signori che non volevano servire il Vangelo*". "*Lo slogan della lega di Alstadt era omnia sunt communia, e ciascuno doveva spartire con il vicino secondo le possibilità. Se un principe o un conte non avesse voluto farlo, si doveva tagliargli la testa o impiccarlo*" (177).

La lega di Münzer può essere vista come l'incarnazione del suo ideale di governo degli eletti. Nelle lettere egli chiama espressamente eletti i membri della lega.

L'atmosfera ad Alstadt si andava arroventando. Il cavaliere von Witzleben proibì ai suoi contadini di frequentare le prediche di Münzer, e quando essi si dirigevano verso Alstadt li faceva disperdere. Alcuni di essi scapparono ad Alstadt, ma le autorità decisero di riconsegnarli al loro signore, In un sermone infuocato Münzer diede dell'arcimascalzone a Witzleben, chiamò tutti i suoi nemici Giuda, disse che i principi "*non solo agiscono contro la fede, ma anche contro il diritto naturale, e bisogna ammazzarli come cani*".

Le strade di Alstadt si riempirono di una folla di cittadini e di gente straniera. Le autorità persero completamente il controllo della città e non poterono fare altro che appellarsi al duca Giovanni di Sassonia, il quale convocò Münzer per un interrogatorio a Weimar.

L'interrogatorio avvenne in presenza del duca e dei suoi consiglieri. Münzer negò di aver diffamato le autorità e parlò della sua lega come di una cosa assolutamente legale e puramente difensiva. Tuttavia molti testimoni deposero contro di lui. In conclusione gli fu ordinato di chiudere la sua tipografia, mentre si proibì agli abitanti di Alstadt di creare delle leghe. Una fonte dell'epoca racconta che Münzer uscì pallido e tremante dall'interrogatorio, e a una domanda di Zeiss rispose: "*E' evidente che dovrò cercarmi un altro Stato*".

Ma una volta ritornato ad Alstadt Münzer riprese animo, si rifiutò di chiudere la tipografia, scrisse delle proteste. A questo punto si interessò della faccenda il principe Federico di Sassonia. Münzer fu nuovamente convocato a Weimar. In un primo momento si circondò di una guardia armata come se si preparasse a resistere, ma poi si dileguò nottetempo al di là delle mura e scomparve, dopo aver ingannato la sua guardia armata con una lettera in cui diceva che doveva recarsi in un villaggio ma sarebbe tornato presto. Dopo la fuga Münzer scrisse ancora una lettera ai suoi adepti, esortandoli a resistere valorosamente e che presto tutti loro si sarebbero lavati le mani nel sangue dei tiranni.

Da Alstadt Münzer passò nella Germania centrale, a Mulhausen. Era una scelta tutt'altro che fortuita: la città ormai da un anno era in stato di semirivolta, e le autorità erano paralizzate. La coeva cronaca, *La rivolta di Mulhausen* (178) descrive gli avvenimenti che precedettero l'arrivo di Münzer e la sua attività in quel luogo. I disordini incominciarono con assalti a monasteri e chiese. Tutti i conventi furono saccheggiati, nelle chiese fracassarono immagini, statue e oggetti sacri. A capo della rivolta stava un monaco fuggiasco, Georg Pfeifer, che nei suoi sermoni incitava alla rivolta contro le autorità municipali. Il 3 luglio 1523 suonarono le campane a martello. La folla circondò il municipio, si udirono dei colpi. Il consiglio dovette scendere a compromesso e sottoscrivere un documento in 53 punti. Tra l'altro si proclamava la piena libertà di predicazione. A capo dei rivoltosi c'era un gruppo di otto che conservò le sue funzioni parallele a quelle del consiglio municipale anche dopo la sottoscrizione dei 53 punti. Nella città coesistevano due poteri e chi veniva arrestato dal consiglio, veniva non di rado liberato dagli "otto". La firma dell'accordo, lungi dal pacificare la città, portò a disordini ancora più gravi. Molte canoniche furono saccheggiate, circolavano volantini propagandistici in cui si diceva che se i preti non se ne fossero andati dalla città, le loro case sarebbero andate a fuoco. I preti che si facevano vedere in città venivano ammazzati.

Questa era la situazione quando Münzer, il 24 agosto 1523, fece la sua comparsa a Mulhausen. Egli si alleò a Pfeifer e ben presto divennero evidenti i frutti della loro collaborazione. Non era ancora passato un mese dal suo arrivo e di nuovo la città fu in preda ai disordini. Le nuove rivendicazioni riflettevano le idee di Münzer: non bisognava sottomettersi ad alcun potere, tutte le imposte e balzelli dovevano essere aboliti, il clero doveva andarsene. Il borgomastro e parte dei consiglieri fuggirono dalla città e chiesero aiuto ai contadini dei villaggi vicini. Frattanto nelle campagne scoppiavano incendi, evidentemente appiccati dai partigiani di Münzer e Pfeifer. Ma i contadini si schierarono decisamente con il consiglio. Anche le città vicine promisero il loro sostegno. Sotto queste pressioni gli insorti cedettero. Venne restaurato il potere dei consiglieri, Münzer e Pfeifer furono espulsi.

Münzer si recò allora a Norimberga, dove pubblicò due opere. Una di queste, *Commento al I capitolo del Vangelo secondo san Luca*, era già stata scritta durante la sua permanenza ad Alstadt e riveduta a Mulhausen; la seconda *Discorso di difesa* è una risposta a Lutero. Poco prima infatti Lutero aveva scritto una *Lettera ai principi di Sassonia contro lo spirito sedizioso*, in cui sottolineava il pericolo rappresentato dal carattere aggressivo della dottrina di Münzer. Secondo lui quella di Münzer non era una dottrina, ma una semplice organizzazione tesa a rovesciare il potere e a impadronirsene.

"*Incomincio a credere - scriveva Lutero - che essi vogliano distruggere ogni potere per diventare padroni del mondo*". "*Dicono d'essere guidati dallo Spirito, ma si tratta di uno spirito Cattivo, che si manifesta nelle distruzioni di chiese e monasteri*" (179). "*Cristo e i suoi apostoli non distrussero alcun tempio, e non ruppero alcuna immagine [...]*" (180). Che predichino pure, dice Lutero, ma sono cattivi cristiani quelli che passano dalla parola ai pugni.

Come risposta Münzer riversò su Lutero un fiume di insulti; lo chiama basilisco, dragone, aspide, arcipagano, arcidiavolo, vereconda prostituta babilonese e infine, come in un'estasi cannibalesca, dice che il diavolo cucinerà Lutero nel suo stesso brodo e lo divorerà, "*vorrei gustare il profumo del tuo lardo alla griglia*" (181).

Ma le opere scritte a Norimberga sono più interessanti perché vi possiamo cogliere le idee sociali di Münzer in una forma più matura. *Il Discorso di difesa* porta la seguente dedica: "*Al primo fra i principi, al chiarissimo, potente signore Gesù Cristo, misericordioso re dei re, al potente sovrano di tutti i credenti*" (182). Qui viene in luce una delle idee fondamentali di Münzer: il potere sulla terra può appartenere solo a Dio. E termina con queste parole: "*Il popolo sarà libero e Dio sarà il solo sovrano su di esso*" (183). I principi hanno usurpato il potere che appartiene a Dio: "*Perché li chiami chiarissimi principi? Questo titolo spetta a Cristo, non a loro*". "*Perché li chiami eccelsi? Credevo che fossi cristiano, invece sei pagano*" (184).

Münzer non ricorda che solo pochi mesi prima aveva sperato nell'aiuto dei principi; ora invece dice: "*I principi non sono signori, ma servi della spada. Essi non devono fare quel che gli pare, ma compiere la giustizia*" (185). Il ruolo dei principi poco si discosta da quello del boia. Non a caso Paolo aveva detto che i principi sono istituiti non per i buoni ma per i cattivi. Invece essi non compiono la loro funzione: "*Chi dovrebbe fungere da esempio agli altri cristiani, e per questo porta il nome di principe, dimostra un'assoluta mancanza di fede in tutti i suoi atti [...]*" (186). "*Hanno il cuore pieno di vanagloria, per questo tutti gli empi che stanno in alto devono essere detronizzati [...]*" "*Dio ha dato agli uomini principi e signori in un momento d'ira, ed Egli li distruggerà nella sua collera*" (187).

Münzer dimentica che poco prima vedeva nella povertà e nelle sofferenze una croce inviata dall'alto. D'ora in poi l'esortazione a opporsi agli oppressori

diverrà uno dei motivi fondamentali della sua dottrina. *"I nostri signori rappresentano l'essenza stessa dell'usura, del latrocinio e del banditismo. I pesci dell'acqua, gli uccelli del cielo, i frutti della terra, tutto vogliono arraffare. Per di più pretendono di predicare la Parola divina ai poveri e dicono: 'Dio ti ha ordinato di non rubare'. E se un poveraccio ha rubato una quisquilia lo impiccano, mentre il dottor Contafrottole dice l'Amen". Sono i signori stessi che fanno dei poveri i loro nemici; non vogliono eliminare la causa dei disordine. E come andranno a posto le cose? Dal momento che parlo in questo modo, forse, io mi ribello, ma che fare!"* (188).

I principi con tutte le loro malefatte hanno perso il diritto di cingere la spada. *"Su richiesta degli eletti Dio non sopporterà più a lungo queste sofferenze [...]"* (189). Realmente il potere di Dio sulla terra si manifesta come il potere degli eletti, che sono visti come un sodalizio ristretto ed esclusivo: *"Sarebbe una chiesa meravigliosa quella in cui gli eletti fossero separati dagli empi"* (190).

Gli eletti ricevono direttamente da Dio le indicazioni per realizzare il potere sulla terra (in diversi periodi della sua vita Münzer sostenne di aver parlato direttamente con Dio).

Da Norimberga Münzer si recò in Svizzera e nella Germania meridionale, dove era già scoppiata la guerra contadina. A quanto pare la sua opera d'agitazione ebbe un certo successo, ciononostante egli non restò a lungo in quei luoghi. Zeidman, che ha scritto una biografia di Münzer tra le più complete, immagina che questi temesse che nelle agitazioni nascenti non sarebbe riuscito a occupare un ruolo sufficientemente importante. Nel febbraio 1525 Münzer tornò a Mulhausen.

A quell'epoca l'ondata delle rivolte contadine si era spinta dalla Germania meridionale a quella centrale, dov'era Mulhausen. In questa città il potere stava ormai definitivamente sfuggendo dalle mani del consiglio municipale. Gli "otto" avevano preteso le chiavi delle porte della città, e il consiglio aveva dovuto cedere. Chi s'opponesse al partito di Münzer e Pfeifer veniva minacciato d'espulsione. Monasteri e chiese subirono il saccheggio; immagini e altari furono distrutti, monaci e suore vennero picchiati, tutto il clero cattolico fu allontanato.

I sermoni di Pfeifer e Münzer si incentravano per lo più sui temi che abbiamo già visto: principi e signori non hanno diritto di governare, il potere deve passare alla comunità degli eletti; gli uomini sono stati creati uguali dalla natura e devono essere tali nella vita; tutti i riottosi devono essere passati a fil di spada. Predicavano che i ricchi non possono ottenere la salvezza: chi ama una bella casa, i ricchi ornamenti e soprattutto gli scrigni pieni di soldi, non riceverà lo Spirito di Dio.

Infine, quando il consiglio si rifiutò di accettare tra i suoi membri Pfeifer e Münzer, in un'assemblea oceanica tenuta nella chiesa più grande della città, si decise di destituirlo. Fu eletto un nuovo consiglio, che fu chiamato "eterno".

La Storia di Thomas Münzer scritta in quegli anni (si è creduto a lungo che l'autore fosse Melantone) così descrive la situazione in città: *"Si era alle soglie del nuovo regno di Cristo. Cacciarono subito tutti i monaci, confiscarono i monasteri e tutti i loro beni. C'era là un monastero di giovanniti molto ricco, Thomas se lo accaparrò. E per avere voce in capitolo in tutte le questioni, andò al consiglio e disse che qualsiasi decisione doveva essere presa per rivelazione di Dio e sulla base della Bibbia. Così, quello che gli andava a genio diventava giusto, preciso desiderio di Dio. Insegnava anche che ogni proprietà dev'essere comune, com'era scritto negli Atti degli Apostoli i quali misero tutto in comune. Egli sobillò il popolo sino al punto che nessuno voleva più lavorare, e se qualcuno aveva bisogno di cibo o di vestiario andava da un ricco e là in nome di Cristo pretendeva tutto, poiché Cristo aveva ordinato di dividere con i poveri. E a chi non dava volentieri, prendevano con la forza. Molti agivano così, fra questi anche quelli che vivevano con Münzer nel convento dei giovanniti. Questo brigantaggio era stato fomentato da Thomas, e cresceva ogni giorno, e lui minacciava i principi che li avrebbe umiliati tutti"* (191).

Secondo questa stessa fonte la dottrina di Münzer contemplava la distruzione del potere costituito e la comunione dei beni: *"Secondo quanto richiede l'amore cristiano nessuno può elevarsi al di sopra degli altri, ogni uomo dev'essere libero e tutti i beni devono essere comuni"* (192).

Lutero disse che Münzer governava a Mulhausen come un re. Nella città si costruivano armi, i cittadini si esercitavano alla guerra, furono arruolati dei lanzichenecci. Intanto la rivolta dei contadini si era estesa a tutte le regioni adiacenti. Gli abitanti di Muhlausen e dintorni facevano delle scorrerie in grosse bande nei castelli vicini saccheggiandoli, incendiandoli e radendoli al suolo. Diceva Münzer in una sua ordinanza: *"Distruocere alle fondamenta tutti i castelli e abitazioni nobiliari, senza lasciare pietra su pietra"* (193). Furono organizzate speciali squadre incendiarie. Il bottino raccolto veniva portato in città su carri.

Münzer diffondeva dappertutto messaggeri cui dava disposizioni sulle torture dei "malfattori" catturati e sulla distruzione di monasteri e castelli, per far sollevare anche le altre città. Ecco cosa scrisse agli abitanti di Alstadt: *"Cari fratelli, fino a quando dormirete? I tempi incalzano. Tutta la Francia, la Germania, l'Italia, si sono sollevate". "Anche se sarete solo in tre, se spererete fermamente nel Signore, non dovrete temere centomila" "Avanti, avanti! L'ora è venuta da tempo. Le buone parole di questi Esaù non devono suscitare la vostra misericordia. Non state a guardare le sofferenze degli empi! Essi vi pregheranno in modo toccante, vi scongiureranno come bambini. Non lasciate che la misericordia si impadronisca delle vostre anime, come Dio ha ordinato a Mosè e ha rivelato a noi" "Avanti, avanti finché il ferro è caldo. Che la vostra spada non sia raffreddata dal sangue!"* (194).

Certo non si erano sollevate tutta la Germania, la Francia e Italia, questo però si era verificato in tutta la Germania cenale, la Turingia, la Sassonia e l'Essen.

Verso i primi di maggio del 1525 i principi iniziarono a radunare le loro forze. Molta importanza nell'organizzazione della resistenza ebbe la lettera di Lutero *Sulle ribellioni brigantesche e assassine dei contadini*. Verso la metà del mese si incominciarono raccogliere due eserciti presso Frankhausen, entrambi erano di circa 8.000 uomini.

Münzer uscì alla testa del suo esercito, circondato da una guardia del corpo di 300 uomini con la spada snudata, a simboleggiare lo scopo degli insorti: distruggere gli empi. Si unirono a lui alcuni nobili. A tutti gli altri Münzer scrisse minacciando e citandoli ad unirsi a lui; al conte Ernst Mansfeld scrisse: *"Affinché tu sappia che noi abbiamo la forza di darti degli ordini, dico che il Dio vivente ed eterno ha comandato di scalzarti dal trono e ci ha dato la forza di farlo. Di te e dei tuoi simili o ha detto: 'Il tuo nido dev'essere estirpato e schiacciato'"* (195). Terminava: *"Io vado per la mia strada. Münzer dalla spada di Gedeone"*.

Nell'armata di Münzer si diffuse il panico; alcuni tentarono d'intavolare trattative con i nemici. Incominciarono le esecuzioni per sospetto di tradimento. Münzer faceva di tutto per rianimare i suoi adepti: *"Cambieranno la terra e il cielo prima che Dio ci abbandoni"* (196). Prometteva che sarebbe restato sempre in prima linea, ma quando si udirono i primi spari le file dei ribelli sbandarono. Caddero a migliaia sul campo di battaglia. *"Münzer dalla spada di Gedeone"* nel momento della disfatta perse tutta la sua presenza di spirito (197). E in questo è stato soltanto il primo di una lunga serie di capi rivoluzionari fino ai nostri giorni. Corse in città, trovò una casa vuota e si mise a letto, fingendosi malato. Un soldato venuto per saccheggiare trovò in una borsa gettata là in fretta e furia delle lettere indirizzate a Münzer, e lo catturò. Nell'inchiesta che seguì Münzer disse, a proposito di quattro uomini fatti giustiziare: *"Non sono stato io, cari fratelli, a giustiziarli, ma la giustizia di Dio"*. Fu sottoposto a torture; quando si mise a gridare, l'inquisitore gli disse che quelli che aveva fatto morire avevano sofferto ben di più. Münzer rispose ridendo: *"Loro stessi non volevano altro"*.

Fu portato nel castello di quel conte Mansfeld cui aveva scritto: *"Io vado per la mia strada"*. Confessò tutto, fornì i nomi dei membri della lega segreta. Prima dell'esecuzione inviò una lettera ai cittadini di Mulhausen esortandoli a non ribellarsi alle autorità, secondo il precetto di Cristo. *"Per sollevare Il mio spirito voglio dirvi, come addio, che bisogna evitare le rivolte perché non scorra invano del sangue innocente"* *"Aiutate come potete mia moglie ma soprattutto evitate gli spargimenti di sangue, ve lo dico con tutta sincerità"* (198).

Gli tagliarono la testa e la lasciarono esposta al pubblico, Prima dell'esecuzione si comunicò secondo il rito cattolico e morì come figlio della Chiesa cattolica.

I contemporanei considerarono Münzer la figura centrale della guerra dei contadini. Lutero e Melantone sostenevano che ne era stato il capo più temibile. Sebastiano Frank definì questa guerra la "*rivolta di Münzer*", e il duca Giorgio di Sassonia scrisse che, con l'esecuzione di Münzer, la guerra si poteva considerare finta (199). Tuttavia questo alto apprezzamento del ruolo tenuto da Münzer non tiene conto delle sue capacità di organizzatore, e mette in luce piuttosto la sua funzione di ideologo dell'odio e della distruzione, e di fomentatore della ribellione. A questo pensava probabilmente Lutero quando scriveva ad Hans Ruigel: "*Chi ha visto Münzer può dire d'aver visto il diavolo in carne e ossa in tutta la sua ferocia*" (200).

3. Giovanni di Leida e la "Nuova Gerusalemme" di Munster

Nel 1534-1535 gli anabattisti perseguitati in Svizzera e nella Germania meridionale e centrale si trasferirono nel nord Europa: Germania settentrionale, Olanda, Svezia, Danimarca. Munster divenne il centro della loro attività, essendovisi stabiliti al tempo della lotta fra cattolici e luterani. Alleati di questi ultimi, rafforzarono grandemente le loro posizioni nella città.

Quando i luterani vinsero, dovettero fare i conti con l'influenza ottenuta dai "profeti", come si facevano chiamare i capi degli anabattisti. Riuscirono addirittura a tirare dalla loro parte il capo del partito luterano.

Nel frattempo stava mettendosi in luce tra gli anabattisti una nuova figura di spicco. Si trattava di un fornaio olandese di Haarlem, Jan Matthys. Nella sua predicazione risorgevano con l'antica forza le bellicose tendenze chiliastiche degli anabattisti. Egli incitava all'insurrezione armata e allo sterminio generale degli empi. Gli apostoli da lui inviati si recavano, a due a due, in tutte le province e i paesi; là raccontavano dei miracoli compiuti dal nuovo profeta e predicavano l'annientamento di tiranni ed empi su tutta la terra. In Germania e Olanda la gente incominciava a farsi ribattezzare e a fondare nuove comunità. A Munster in otto giorni si battezzarono 1400 persone. In seguito al successo ottenuto dagli anabattisti, i loro partigiani incominciarono ad affluire a Munster da tutti i paesi, soprattutto dall'Olanda. A capo del gruppo olandese si trovava un certo Knipperdolling. In qualità di apostolo di Matthys arrivò a Munster anche Jan Beukels, che sotto il nome di Giovanni di Leida avrà in seguito un ruolo molto importante negli avvenimenti successivi.

Partito come apprendista sarto, sposò poi una ricca vedova, ma fece ben presto bancarotta dilapidandone le sostanze. Beukels viaggiò molto, andò in Inghilterra, nelle Fiandre, in Portogallo; era abbastanza colto, conosceva le Sacre Scritture e le opere di Münzer. A Munster entrò in rapporto con Knipperdolling e in breve ne sposò la figlia, introducendo così l'influenza di Matthys nella comunità anabattista. Nel frattempo la guida del movimento anabattista di Munster passò completamente dalle mani degli indigeni a quelle

dei profeti olandesi. Alla guida della comunità stavano ora i predicatori-cospiratori sradicati dalla loro patria.

In città avvennero scontri fra luterani e anabattisti, che saccheggiavano chiese e conventi. Gli apostoli di Matthys predicavano il prossimo avvento del regno millenario, e a coloro che avevano ricevuto il secondo battesimo e agli eletti promettevano una vita felice nella comunione dei beni, senza governanti, leggi né matrimoni, mentre a chi si fosse opposto al nuovo regno minacciavano distruzione e morte per mano degli eletti. Costoro non potevano ospitare i miscredenti né avere alcuna relazione con loro.

Il consiglio municipale decise l'espulsione di alcuni predicatori e ne fece arrestare uno che aveva violato il divieto di predicare. Si era agli inizi del 1534. Per le vie della città si riversò una folla di anabattisti al grido: "*Pentitevi! Dio vi punirà! Padre, Padre stermina i miscredenti*". Il 9 febbraio una folla armata scese nelle vie, ostruì le strade con barricate e occupò una parte della città. Anche i luterani corsero alle armi, occuparono l'altra metà di Munster e respinsero gli anabattisti. Le loro forze erano preponderanti, circondarono gli anabattisti puntando i cannoni contro di loro. La vittoria era in mano ai luterani ma il borgomastro Tilbek, che parteggiava per gli anabattisti, riuscì a concludere un accordo per la pace religiosa: "*Affinché tutti fossero liberi nella fede, e potessero tornare a casa loro e vivere in pace*" (201).

Questo segnò l'inizio del governo degli anabattisti, che da tutte le parti affluivano a Munster; in uno scritto che proviene dal loro ambiente si dice: "*Il volto dei cristiani risplendeva nuovamente. Al mercato tutti profetizzavano, anche i bambini di sette anni. Le donne facevano dei salti sorprendenti. I miscredenti dicevano: sono pazzi, hanno bevuto il vino dolce*" (202).

Il 21 febbraio si tennero nuove elezioni per il consiglio municipale, e gli anabattisti ottennero la maggioranza. Essi presero in mano l'amministrazione della città e nominarono borgomastri due loro uomini, Knipperdolling e Knipperding.

Gli anabattisti tre giorni dopo le elezioni, il 24 febbraio, si premurarono di dare un'immediata dimostrazione del loro potere con una spaventosa spedizione punitiva. Devastarono conventi e chiese, fecero a pezzi statue, bruciarono immagini, gettarono per la strada le reliquie dei santi. Il loro furore non si dirigeva solo contro la religione, ma contro l'antica cultura in generale. Le statue che ornavano la piazza del mercato furono abbattute; una preziosa collezione di antichi manoscritti italiani, raccolta da Rudolf von Langen fu trionfalmente data alle fiamme sulla pubblica piazza. I quadri dell'allora famosa scuola di Vestfalia furono distrutti così meticolosamente che oggi si conosce questa scuola solo per sentito dire. Persino gli strumenti musicali subirono la stessa sorte.

Dopo altri tre giorni, il 27 febbraio, cominciarono a mettere in pratica uno dei punti chiave del programma anabattista: l'espulsione dei miscredenti, ossia di

quei cittadini che non avevano accolto la dottrina dei "profeti". Matthys insisteva per ucciderli tutti. Knipperdolling, più cauto, asseriva che tutti i popoli si sarebbero alleati contro di loro per vendicare il sangue delle vittime. Alla fine decisero di cacciare dalla città tutti quelli che si fossero rifiutati di ricevere il secondo battesimo. Fu convocata un'assemblea di anabattisti in armi. Il profeta stava assiso come in *trance*, tutti pregavano. Infine Matthys si risvegliò e incitò a cacciare gli increduli: "*Abbasso i figli di Esaù! L'eredità spetta ai figli di Giacobbe*". Il grido "*fuori gli empi*" dilagò per le strade. Gli anabattisti armati fecero irruzione nelle case cacciando fuori quelli che non volevano ricevere il secondo battesimo. Si era alla fine dell'inverno e soffiava una tempesta di neve mista a pioggia. Un testimone oculare ha descritto questa folla che si trascinava nella neve, che sprofondava fino al ginocchio e che non aveva potuto prendere con sé nemmeno di che coprirsi. C'erano donne con i figli in braccio, vecchi con il bastone. Alle porte della città li depreदारono ancora una volta.

L'azione successiva fu la socializzazione delle proprietà. Una cronaca del tempo racconta: "*Decisero unanimemente che tutte le proprietà dovevano diventare comuni, che ciascuno doveva consegnare l'~ argento, l'oro e il denaro. E alla fine fecero in questo modo*" (203). Sappiamo che questa misura non fu applicata in modo pacifico e ci vollero due mesi per portarla a termine. Matthys affidò a sette diaconi la sorveglianza dei beni confiscati. Per soffocare il malcontento suscitato da queste misure, gli anabattisti fecero un uso sempre più frequente del terrore. Una volta Matthys radunò tutti gli uomini in piazza, poi ordinò che si facessero avanti quelli che avevano ricevuto il battesimo l'ultimo giorno (il battesimo in massa in città era durato tre giorni). Si trattava di circa 300 persone cui fu ordinato di deporre le armi. "*Il Signore è adirato ed esige delle vittime*" disse Matthys. Gli uomini arrestati si prostrarono davanti al profeta secondo l'usanza anabattista, e scongiurarono pietà. Furono invece rinchiusi in una chiesa abbandonata; per diverse ore continuarono a sentirsi le loro preghiere. Alla fine giunse Jan Beukels e annunciò loro: "*Cari fratelli, il Signore si è impietosito di voi*", e li lasciarono andare tutti.

Ma le cose non avevano sempre un lieto fine. Un certo Hubert Riisher, ad esempio, fabbro, fu denunciato per aver criticato l'azione dei profeti. Fu condotto dinanzi all'assemblea. Matthys pretese la sua morte; altri intercedettero per il fabbro chiedendo la grazia. Ma Beukels esclamò: "*Mi è stata data la forza dal Signore perché con la mia mano colpisca chiunque si opponga ai suoi ordini!*" e colpì Riisher con un'alabarda. Il ferito fu portato in prigione, mentre continuarono le dispute sulla sua sorte. Alla fine riportarono sulla piazza il fabbro ferito e Matthys lo uccise di suo pugno con un colpo alla schiena.

Da Munster fluiva un torrente di letteratura propagandistica che esortava i fratelli a riunirsi nella "Nuova Gerusalemme", "*poiché c'è un letto e un rifugio*

pronto per tutti i cristiani. Se la gente sarà troppo numerosa adopereremo le case e i beni dei miscredenti". "Qui avrete tutto a volontà. I più poveri tra noi, che prima erano disprezzati come miserabili, ora circolano in abiti eleganti come gente di prima categoria, nobili. Per grazia di Dio i poveri sono diventati ricchi come i borgomastri e i signori" (204).

Venne diffusa la notizia che a Pasqua il mondo intero sarebbe stato colpito da un tremendo castigo e che, fatta eccezione per Munster, ne sarebbe scampato uno su dieci. *"Che nessuno pensi al marito, o alla moglie o al figlio, se non sono credenti. Non prendeteli con voi, perchè sono inutili alla comunità di Dio" (205).*

Un volantino firmato "Emanuele" termina con queste parole: *"E se qualcuno resterà fuori, io sono innocente del suo sangue" (206).* Si diffuse dovunque il libro *La restituzione ovvero la restaurazione dell'autentica dottrina, fede e vita cristiana*, dove si diceva che la verità appena intravista da Erasmo, Zwingli e Lutero, risplendeva fulgida in Matthys e Giovanni di Leida (come aveva preso a chiamarsi Beukels). L'Antico Testamento aveva qui un ruolo di primo piano, perché non era decaduto né invecchiato; il Regno di Cristo sulla terra era inteso in senso puramente fisico. Esso avrebbe portato la comunione dei beni e la poligamia. Il libro termina dicendo: *"Nel nostro tempo ai cristiani è permesso rivolgere la spada contro le autorità empie" (207).* Un'altra opera di vasta popolarità, *l'Opuscolo sulla vendetta*, era tutto un incitamento all'omicidio e alla vendetta. Solamente dopo aver compiuto la vendetta compariranno cieli nuovi e terra nuova per il popolo di Dio. *"Ricordate quello che ci hanno fatto; tutto dev'essere restituito nella stessa misura. Siate vigilanti e non considerate peccato quello che peccato non è" (208).*

Da Munster furono inviati degli apostoli a propagandare la rivolta e il sostegno alla "Nuova Gerusalemme". Il successo fu notevole, soprattutto in Olanda. Erasmo Shet scrisse a Erasmo da Rotterdam: *"Non c'è luogo, per quanto remoto, o città dove non covi sotto la cenere la rivolta. Il comunismo che vanno predicando attira masse di gente da tutte le parti" (209).*

In molte città i ribattezzati si contavano a centinaia; fra questi c'erano anche molte persone influenti. A Colonia si ebbe notizia di 700 nuovi battezzati a Essen di 200. L'agitazione cresceva continuamente. Un giorno ad Amsterdam si videro correre per la strada cinque uomini completamente nudi con la spada in mano che predicavano la prossima fine del mondo. Truppe di anabattisti in armi si mossero verso Munster; 1.600 uomini si erano radunati a Wollenhove; trenta navi con anabattisti armati a bordo salparono da Amsterdam per sbarcare vicino a Genemuiden. Ben presto seguirono altre 21 navi con tremila uomini, donne e bambini. Le autorità olandesi riuscirono con difficoltà a disperdere questa massa di gente. A Warenburg la comunità anabattista aveva acquistato una grande quantità d'armi e il borgomastro ne era così spaventato che usciva solo scortato da cento guardie.

A Munster il profeta Jan Duzenschnur compilò un elenco delle città che sarebbero state in potere dei "figli di Dio". Al primo posto stava Soest. Una delegazione di profeti vi si recò, entrando alla luce del giorno, solennemente, e predicando la rivolta. Le autorità riuscirono a stento a cacciarli.

Naturalmente questo movimento intimorì non solo il vescovo Franz von Waldeck, sotto la cui giurisdizione si trovava Munster, ma anche i signori delle terre vicine. Sia pur lentamente si mise insieme un esercito che strinse d'assedio Munster. La città aveva ottime fortificazioni e grandi scorte alimentari. L'assedio si presentava difficile, e si protrasse per 14 mesi.

Una delle prime vittime della guerra fu il capo degli anabattisti Matthys. Durante uno dei banchetti comuni che gli anabattisti amavano fare, egli esclamò: "*Che la Tua e non la mia volontà sia fatta!*" e cominciò ad accomiarsi dai presenti. Sembra che una visione gli avesse annunciato che, come Sansone, avrebbe dovuto ingaggiare battaglia con i miscredenti. Effettivamente il giorno dopo fece una sortita con un piccolo gruppo di volontari e venne fatto a pezzi dai lanzichenecci.

Si fece allora avanti con un sermone il suo confratello Beukels (Giovanni di Leida): "*Dio vi darà un nuovo profeta che sarà ancor più potente. Dio ha voluto che Matthys morisse perché voi non credeste più in lui che in Dio stesso*". Nei giorni che seguirono Beukels divenne il nuovo profeta successore di Matthys (210). Una volta, il Signore sigillò la bocca di Giovanni per tre giorni. Quando riebbe il dono della parola comunicò di aver avuto una rivelazione a proposito del nuovo governo della città. Si doveva revocare il potere del consiglio, la città sarebbe stata governata da dodici anziani posti sotto l'autorità del profeta. I nomi degli anziani furono proposti dagli interessati stessi senza alcuna elezione, si trattava dei più influenti predicatori olandesi.

A questo punto fu introdotta l'innovazione forse più radicale: l'istituto della poligamia. Idee del genere si erano trovate anche in passato nei sermoni degli anabattisti. Come argomentazioni si servivano di citazioni bibliche, rifacendosi ai costumi dei patriarchi. La nuova legge era favorita dal fatto che, dopo la cacciata dei miscredenti da Munster, le donne erano venute a essere due tre volte più numerose degli uomini. L'introduzione della poligamia fu completata da una legge che obbligava tutte le donne in età da marito a sposarsi. Incominciò la spartizione delle donne. Dei testimoni oculari raccontano delle scene di violenza e di suicidi. L'atmosfera in cui si attuò l'applicazione della legge ci è testimoniata da un'ordinanza che vietava di fare irruzione nel luogo dove avveniva la scelta delle mogli. Ci si può facilmente immaginare la vita di queste nuove famiglie. Per di più anche le autorità vi si intromettevano, organizzando di tempo in tempo l'esecuzione pubblica delle donne ribelli.

La socializzazione dei beni e la poligamia suscitarono un'opposizione considerevole all'interno della città. I malcontenti catturarono i profeti più importanti e pretesero la sospensione di queste misure. Ma furono circondati

dagli anabattisti rimasti fedeli a Beukels (per lo più olandesi e frisoni), e si videro costretti ad arrendersi. Li legarono a degli alberi e li passarono per le armi. "*Chi tirerà il primo colpo renderà servizio a Dio*" esclamò Beukels.

La sconfitta dell'opposizione coincise con un'importante vittoria militare, fu infatti respinto un pericoloso assalto degli assediati. L'esercito nemico era mal organizzato e probabilmente aveva nelle sue fila qualche anabattista, infatti a Munster si seppe in anticipo dell'ora dell'attacco. Le perdite degli attaccanti furono così gravi che una sortita decisa avrebbe potuto distruggere l'intero esercito nemico. Questi due avvenimenti rafforzarono grandemente la posizione di Beukels.

Un giorno il profeta Duzenschnur disse d'aver saputo da una visione che Giovanni avrebbe dovuto diventare re di tutta la terra e mantenere il possesso del trono e lo scettro di suo padre Davide finché questi non fossero passati allo stesso Signore. Beukels confermò d'aver avuto la stessa visione. L'elezione del re fu accompagnata dal canto di salmi.

Beukels si circondò di una corte sontuosa, distribuì titoli nobiliari e si creò una schiera di guardie del corpo. Si sceglieva sempre nuove mogli, ma la preferita era Divara, "la più bella di tutte", vedova di Matthys, che gli era passata in eredità. Si fece fare due corone d'oro e pietre preziose, una reale e l'altra imperiale. Il suo emblema era un globo terrestre con due spade incrociate, a simboleggiare il suo potere su tutta la terra.

Il re compariva al suono delle fanfare, affiancato da guardie a cavallo. A piedi, davanti a tutti, veniva un maestro di cerimonia con uno scettro bianco, seguito da paggi sontuosamente vestiti; uno portava una spada, un altro il libro del Vecchio Testamento. Dietro veniva la corte vestita di abiti di seta. Tutti i presenti dovevano cadere in ginocchio. Proprio allora Giovanni aveva avuto una visione che gli aveva fatto sapere che nessuno doveva avere più d'una tunica, due paia di calze, tre camicie e così via. Questo era obbligatorio per tutti, tranne che per i membri della corte. Un giorno 4.200 cittadini furono invitati a un banchetto offerto dal re e dalla regina. Fu cantato l'inno "*Gloria a Dio Onnipotente*". D'un tratto Giovanni notò qualcuno che gli pareva estraneo, "*non aveva gli abiti da sposo*". Avendo deciso che si trattava di Giuda, detto fatto, il re gli tagliò la testa. Dopodiché il banchetto continuò.

Venivano organizzate rappresentazioni teatrali per i cittadini, alcune di queste parodiavano la messa, altre avevano un intento sociale, ad esempio il dialogo tra il ricco e Lazzaro. Le strade cittadine e tutti gli edifici importanti furono ribattezzati. I neonati ricevevano nomi inventati ex novo. Quasi ogni giorno c'erano esecuzioni capitali, ad esempio il 3 giugno 1535 giustiziarono cinquantadue persone, il 5 giugno tre, tra il 6 e il 7 diciotto ecc. Si giustiziavano ora mogli ribelli, ora donne che avevano criticato il nuovo ordine. Una donna che si era rifiutata di diventare moglie del re nonostante le

sue reiterate proposte, fu da lui stesso decapitata sulla pubblica piazza, mentre le altre sue donne cantavano "Gloria a Dio Onnipotente".

Tutto questo dà un'impressione patologica di delirio collettivo le cui prime vittime furono, in fin dei conti, gli stessi profeti che, accecati dal fanatismo, legarono il proprio destino a una causa persa. Ma non è così. A Munster troviamo molti tratti caratteristici di tutte le rivoluzioni, ma, essendo concentrati nel breve spazio di una città e di un anno, la tragedia si trasforma in una farsa grottesca. La storia si è servita dello stesso procedimento usato da Swift nell'attribuire tutti i vizi degli uomini grandi ai lillipuziani. Di fatto le azioni più eccentriche si mostrano perfettamente possibili nella realtà. Il fanatismo portato all'eccesso risvegliò una gran massa di anabattisti, le diede forza e contagiò con il suo spirito un numero sempre più grande di uomini. E nelle bizzarre affettazioni di Beukels si può facilmente scoprire un'intelligenza sottile, ne vedremo degli esempi in seguito. A quanto pare sia lui che gli altri profeti avevano un piano molto preciso, speravano cioè in una rivolta mondiale per imporre il loro potere "su tutto il mondo" o comunque su una fetta considerevole dell'Europa. Queste speranze, per quanto non abbiano avuto conferma, non erano però del tutto infondate. Agitazioni e rivolte si erano susseguite in tutta la Germania nord-occidentale e in Olanda. Nei circoli ostili all'anabattismo era allora molto diffusa l'opinione che se Giovanni fosse riuscito a rompere l'assedio, avrebbe provocato un rivolgimento pari alle grandi migrazioni di popoli dei secoli passati. Emissari anabattisti erano attivi anche a Zurigo e a Berna, e particolarmente lo erano tra gli assediati di Munster, dove compravano i lanzichenecci offrendo loro di più. Questa voce non fu mai confermata ma è caratteristica degli umori del tempo.

Certo esisteva un piano per diffondere la rivolta contemporaneamente in quattro luoghi diversi; il piano fu in parte realizzato. In Frisia gli anabattisti s'impadronirono di un convento, lo fortificarono e vi sostennero un lungo assedio. La vittoria costò all'esercito imperiale novecento uomini. Una squadra di navi anabattiste si mosse per conquistare Deventer, ma fu intercettata dalla flotta del duca di Helder. Un esercito anabattista si raccolse presso Groninga, erano circa mille uomini che volevano

raggiungere Munster. Ma ancora una volta furono dispersi dalle truppe del duca di Helder. Il grosso delle truppe anabattiste si trovava però nella patria di Matthys e Beukels, l'Olanda. Nel 1535 vi si radunarono alcuni grossi distaccamenti anabattisti che riuscirono perfino a occupare per breve tempo il Municipio di Amsterdam, ma le autorità ritornarono presto padrone della situazione.

Una delle cause dell'insuccesso di tutto il movimento fu che i suoi piani erano noti agli avversari. Un apostolo di Beukels, un certo Gress, cadde nelle mani del vescovo e promise di pagare la propria salvezza rivelando i piani degli anabattisti. Ritornato a Munster come se fosse sfuggito al vescovo, fu messo al

corrente dei piani della sollevazione generale e, mandato in missione come apostolo, rivelò tutto al vescovo.

Sappiamo che le speranze di Beukels erano tutt'altro che illusorie. Egli aveva raccolto un esercito con il quale contava di aprirsi un varco con l'aiuto delle truppe olandesi, e aveva fatto costruire una sorta di barricata mobile fatta di carriaggi. Di notte andava scalzo per la città, vestito della sola camicia e gridava: "*Rallegrati Gerusalemme, la salvezza è vicina*". Una volta radunò tutto l'esercito in piazza, per fare una sortita. Quando tutti si furono raccolti, comparve con la corona in testa e in abiti regali e proclamò che l'ora dell'assalto non era ancora giunta, ma che aveva voluto mettere alla prova la loro prontezza. Fu imbandito un banchetto per tutti cui erano presenti circa duemila uomini e ottomila donne. Alla fine del pranzo Giovanni annunciò d'un tratto di rinunciare alla carica reale. Ma il profeta Duzenschnur dichiarò che Dio chiamava il fratello Giovanni di Leida a restare sovrano e a punire gli empi. Così Beukels fu riconfermato.

Evidentemente dietro a questa mascherata si celavano degli attriti reali. Un'altra volta, ad esempio, Knipperdolling si mise a fare strani salti, a danzare, e camminare sulle mani. Ma con la copertura di queste buffonate proclamò: "*Giovanni è re nella carne, io sarò re nello spirito*". Beukels ordinò di rinchiuderlo in una torre, cosa che fece rinsavire Knipperdolling in un batter d'occhio; i due si rappacificarono. Un altro passo politico rivestito di un cerimoniale fantasioso fu "*la scelta dei duchi*". Nei dodici rioni in cui si divideva la città si tennero votazioni segrete. I biglietti con i nomi dei candidati vennero deposti in un berretto, l'estrazione venne affidata a dei bambini appositamente designati, naturalmente senza alcun controllo. Ovviamente gli eletti erano i profeti più vicini a Beukels. Ogni eletto ricevette in dono un ducato dell'Impero, uno dei dodici rioni della città, e unitamente il controllo della porta che vi si trovava. In quest'ultimo fatto era racchiuso il significato di tutta la manovra: i lanzichenecci, di cui Beukels non poteva più fidarsi, furono così esclusi dalle posizioni chiave nelle difese della città.

Queste manovre erano completate dalla parata delle guardie del corpo che ogni giorno si esercitavano sulla piazza principale.

Ma alla fin fine le pur ricche scorte si esaurirono e nella città incominciò la carestia. Mangiarono i cavalli e con loro la speranza di forzare il blocco. I diaconi confiscarono tutte le vettovaglie, fu proibito, pena la morte, di cucinare il pane in casa, tutte le abitazioni furono perquisite, nessuno aveva il diritto di tirare il chiavistello. I cittadini incominciarono a mangiare erba e radici. Il re proclamò che questo "*non era affatto peggio del pane*". Allo stesso tempo invitò i duchi, la corte e le sue mogli a un fastoso banchetto nel palazzo. Un testimone (Grosbeck), poi fuggito dalla città, racconta: "*Si comportavano come se si apprestassero a governare per tutta la vita*" (211).

Il fanatismo serviva da parafulmini. Il re aveva ordinato: "*Tutto ciò che è elevato venga abbassato*", e la gente si era messa ad abbattere i campanili e la sommità delle torri. Il terrore si diffondeva sempre più. Si scoprivano sempre nuovi complotti. Un accusato venne tagliato in dodici pezzi, e un olandese ne mangiò il fegato e il cuore.

La città era condannata. Tra i difensori erano sempre più frequenti le diserzioni, pur sapendo che li aspettava il processo da parte degli assediati, torture e magari anche l'esecuzione capitale. Alla fine, il 25 luglio 1535, Munster fu presa. Il regno degli anabattisti, saliti al potere il 21 febbraio 1534, era durato un anno e mezzo. Molti anabattisti furono uccisi dai lanzichenecchi durante l'assalto decisivo, altri furono processati e molti giustiziati. Ogni traccia della città evangelica venne abolita e Munster tornò sotto la giurisdizione del vescovo cattolico.

Beukels durante l'assalto si era nascosto nella torre più sicura, poi si consegnò prigioniero. Sotto tortura rinnegò la propria fede e riconobbe "*d'aver meritato mille volte la morte*". Promise, se gli lasciavano salva la vita, di ricondurre all'obbedienza tutti gli anabattisti. Ma questo non gli servì. Sulla stessa piazza dove un giorno sedeva sul trono, lo torturarono con i ferri ardenti e alla fine gli trapassarono il cuore con un pugnale infuocato.

2. Il socialismo chiliastico e l'ideologia dei movimenti ereticali

In quanto abbiamo finora esposto non ci siamo limitati a scegliere tra le fonti sui movimenti ereticali del Medioevo e dell'epoca della Riforma soltanto quei brani che parlano delle idee socialiste, della comunione dei beni, della distruzione della famiglia, eccetera. Al contrario abbiamo cercato di fornire una rassegna il più possibile completa, anche se necessariamente schematica, di tutti gli aspetti delle dottrine eretiche. Ora ci sembra importante individuare i legami tra questi due fenomeni, e chiarire il posto occupato dalle idee del socialismo chiliastico nell'ideologia dei movimenti ereticali.

Per fare questo è innanzi tutto necessario stabilire se si possa o meno parlare di una visione del mondo univoca all'interno delle varie eresie, se esistano sufficienti tratti comuni nel caos delle eresie sviluppatesi nel corso di almeno settecento anni.

In altre parole affrontiamo il problema dell'interdipendenza tra le varie eresie. A partire dalla seconda metà del secolo scorso questo problema è stato al centro di innumerevoli ricerche, che non solo hanno dimostrato l'esistenza di stretti legami fra le varie sette, ma hanno pure "arretrato" nel passato la genesi delle eresie, chiarendo che esiste un legame genetico ininterrotto fra le eresie medievali e quelle dei primi secoli del cristianesimo.

Molto schematicamente si potrebbero dividere le eresie medievali in tre gruppi:
1. le eresie manichee - catari, albigesi e petrobrusiani (dall'XI al XIV secolo);

2. le eresie panteiste - amalriciani, ortlibiani, fratelli del libero spirito adamiti, fratelli apostolici e gruppi di begardi e beghine - (dal XIII al XV sec.);
3. le eresie vicine al protestantesimo ma sviluppatesi ben prima della Riforma, come valdesi, anabattisti, fratelli boemi (dal XII al XVII sec.).

La maggior parte di queste dottrine si radica nelle eresie gnostiche e manichee che a partire dal II secolo d.C. si diffusero in tutto l'Impero romano e oltre i suoi confini, ad esempio in Persia.

Le eresie di tipo manicheo penetrarono nell'Europa occidentale per lo più dall'Oriente. Concezioni molto simili, come il dualismo, la concezione che fa coincidere l'Antico Testamento con il dio del male, la divisione fra una ristretta cerchia esoterica e una essoterica più vasta, s'incontrano nelle sette gnostiche del II sec., come ad esempio i marcioniti. Tuttavia è nel manicheismo che queste idee presero la loro espressione più piena.

Anello intermedio tra le eresie gnostiche e le sette medievali furono i pauliciani, apparsi nel IV-V sec. nella parte orientale dell'Impero. Essi professavano un netto dualismo e consideravano il peccato originale come un gesto d'eroismo spirituale; il rifiuto di obbedire al dio del male. Da qui l'assenza di qualsiasi legge morale, l'assoluta uguaglianza tra bene e male, ciò che si manifestava negli eccessi in campo sessuale di cui narrano i contemporanei (un capo dei pauliciani, Baan, fu per questo soprannominato "il sozzo"), e nei saccheggi.

Nel IX sec. i pauliciani s'impadronirono di una regione dell'Asia Minore, da dove facevano partire delle incursioni sulle città vicine, le saccheggiavano e vendevano gli abitanti come schiavi ai saraceni. Nell'857 misero a sacco Efeso, trasformando in stalla la chiesa di san Giovanni. Sconfitti nel X sec. dall'esercito dell'imperatore bizantino, i pauliciani furono trasferiti in massa in Bulgaria, dove vennero in contatto con i bogomili, a loro volta derivati dalla setta dei messaliani, nati nel IV sec. La dottrina dei bogomili era vicina a quella dei catari monarchiani, credevano cioè che il mondo materiale fosse stato creato dal figlio maggiore di Dio decaduto, Satanaele. Pauliciani e bogomili rifiutavano il battesimo dei bambini, aborrivano e distruggevano le chiese, le immagini sacre e le croci.

Dalle regioni orientali dell'Impero le dottrine pauliciane e bogomila s'infiltrarono nell'Europa occidentale (212).

Anche le dottrine di tipo panteista hanno all'origine l'eresia gnostica. Lo scrittore cristiano del V sec. Epifanio descrive alcune sette straordinariamente simili agli adamiti medievali. Egli stesso aveva un tempo fatto parte di uno di questi gruppi (fiboniti o barbelognostici). Cent'anni più tardi Ippolito ci dà notizia dell'analoga dottrina della setta dei simoniani. In entrambi i casi si praticavano messe nere, con ostentate violazioni delle norme morali, allo scopo di dimostrare il carattere sovrumano dei "detentori della gnosi" (213).

Innumerevoli fatti dimostrano l'esistenza di multiformi legami tra le dottrine delle varie sette. In particolare abbiamo già ricordato che il concetto di "divinità" proprio degli "spiriti liberi" rappresentava lo sviluppo della peculiare nozione di "perfetto" dei catari. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che la setta "del libero spirito" derivi realmente dai catari. A questo proposito è interessante l'opinione di J. van Mierlo, che fa discendere *beginus* e *beginia* (i begardi e le beghine formavano l'ambito fondamentale in cui i "liberi spiriti" reclutavano i loro seguaci), da *albigensis* (214).

D'altro canto, è indubbia l'influenza dei "liberi spiriti" sui valdesi, e soprattutto su una ristretta cerchia di capi e apostoli della setta che, secondo quanto credevano, ricevevano il potere dagli angeli e andavano automaticamente in paradiso a contemplare Dio. La vicinanza delle due sette è dimostrata dal caso di Nicola di Basilea, che alcuni storici degni di fede ascrivono ai "liberi spiriti", mentre altri ai valdesi.

Un altro anello di collegamento fra catari e valdesi è la setta dei petrobrusiani, che studiosi come Dollinger e Runciman considerano un ramo collaterale dei catari, mentre altri li considerano predecessori dei valdesi. Infine ci sono molte prove che dimostrano che valdesi e anabattisti sono due nomi che si danno allo stesso movimento in due diversi periodi. Ludwig Keller in molte opere ha cercato di determinare i legami tra valdesi e anabattisti, raccogliendo un'imponente massa di argomentazioni per dimostrare l'identità fra le due sette (215).

L'impressione di diversità è provocata soprattutto molteplicità delle denominazioni, ma questa non può essere ritenuta una prova della loro eterogeneità. Per lo più si trattava di denominazioni attribuite dall'esterno, dai nemici, forgiate in genere sul nome del predicatore che era a capo della setta (petrobrusiani da Pietro di Bruys, enriciani da Enrico, valdesi da Valdo, ortlibiani da Hartlib, e poi luterani da Lutero). Invece i membri delle sette si chiamavano tra di loro "fratelli", o "uomini di Dio", o "amici di Dio", (questo soprattutto tra i valdesi e gli anabattisti in Germania fino al XVI sec.), *Gottesfreunde* non è altro che la traduzione letterale della parola "bogomili".

Una caratteristica sorprendentemente costante in quasi tutti i gruppi eretici era il rifiuto del battesimo dei bambini e in conseguenza di questo l'introduzione di un secondo battesimo per gli adulti. Nel codice di Giustiniano vi sono degli articoli diretti contro gli eretici che predicavano il secondo battesimo. Questa pratica è nominata più volte nei protocolli dell'Inquisizione e nei libelli contro catari e valdesi, ha dato il nome agli anabattisti e si è conservata fino ai nostri giorni presso i battisti.

Ma erano le sette stesse a sostenere con insistenza la loro origine antica: che facevano risalire ai discepoli degli apostoli che non si erano sottomessi a Papa Silvestro e non avevano accettato la donazione di Costantino. Così nei protocolli dell'Inquisizione di Tolosa leggiamo la deposizione di un tessitore

valdese che sostiene questa versione antica già allora, nel 1311 (216). Secondo la tradizione valdese non fu Valdo il fondatore della loro chiesa; parlando di Pietro di Bruys, vissuto nella prima metà del XII secolo, lo chiamavano "uno dei nostri" (Valdo aveva predicato nella seconda metà di quel secolo) [217].

Lo stesso punto di vista è condiviso da altre sette. ad esempio i libri dei martiri anabattisti, venerati dai mennoniti ancora nel XVII secolo, iniziavano con il racconto delle persecuzioni contro i valdesi, avvenute alcuni secoli prima della Riforma (218).

Naturalmente anche gli oppositori delle eresie, gli accusatori e gli inquisitori, più e più volte sottolinearono l'unità di fondo di tutto il movimento ereticale. San Bernardo di Chiaravalle, che conosceva a menadito le eresie del suo tempo, disse che la dottrina catara non dice niente di nuovo e non fa che ripetere gli insegnamenti delle eresie più antiche. Nelle opere dell'inquisitore romano noto sotto il nome di "pseudo-Ranieri" (1250) si legge: "*Fra le sette non c'è niente di più pericoloso per la Chiesa dei leonisti, per tre motivi. Il primo è che sono la setta più antica; certi dicono che siano nati ai tempi di Papa Silvestro, altri al tempo degli apostoli. E poi non c'è paese dove non se ne incontrino*" (219).

Nel 1560 Dollinger scriveva degli anabattisti: "*Molti dei loro errori più gravi e fondamentali sono gli stessi delle sette antiche, come i novaziani, i catari, i seguaci di Aussenzio e di Pelagio*" (220).

Il cardinale Osio, che nel XVI secolo combatteva gli eretici, scrisse: "*Ancora più nociva è la setta degli anabattisti, alla cui specie appartenevano anche i fratelli valdesi che fino a poco tempo fa praticavano ancora il secondo battesimo. E non è nata ieri o ier l'altro questa eresia, ma esiste dai tempi di Agostino*" (221).

Nella *Breve storia fondamentale della rivolta di Munster* (1589) fra le varie denominazioni degli anabattisti si citano quelle di "catari" e "fratelli apostolici" (222) Nella *Cronaca* di Sebastiano Frank (1531) si parla di legami tra fratelli boemi, valdesi e anabattisti: "*I valdesi che provenivano dalla Piccardia formarono in Boemia una setta, o popolo di Dio, particolare [...]. Si suddividevano in due o tre gruppi: uno grande, uno medio, uno piccolo. Sono in tutto e per tutto uguali agli anabattisti (...) Saranno circa ottantamila*" (223).

Di simili testimonianze se ne potrebbero portare a migliaia. Presupporre l'esistenza di un movimento ereticale che conglobasse le antiche tradizioni e avesse allo stesso tempo una considerevole unità organizzativa servirebbe anche a spiegare il miracolo della Riforma, che nel volgere di pochi anni fece nascere in tutta l'Europa, come da sotto terra, un'organizzazione, dei capi, dei predicatori. L'esistenza di legami fra i capi della Riforma e il movimento delle sette è perfettamente verosimile, specialmente nei primi tempi. Lo sostenevano i nemici della Riforma. Ad esempio durante la disputa alla Dieta di Worms, il

nunzio papale rimproverò a Lutero: *"La maggior parte dei tuoi insegnamenti non sono altro che le vecchie eresie ormai rigettate, come quelle dei begardi, dei valdesi, dei poveri di Lione, dei seguaci di Wycliff e di Hus"* (224).

Ma anche gli stessi capi della Riforma non negarono questi legami. Nella lettera *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca (An den christlichen Adel deutscher Nation, 1520)*, Lutero dice: *"E' ormai molto che è venuta l'ora di affrontare sul serio e con onestà il problema dei fratelli di Boemia, in modo da unirli, loro con noi e noi con loro"* (225).

E Zwingli scrive a Lutero nel 1527: *"Molta gente capiva anche prima la sostanza della religione evangelica almeno quanto te. Ma nessuno in tutto Israele ha osato impegnare battaglia, perché tenevano questo potente Golia"* (226).

Molto probabilmente Zwingli faceva parte della comunità dei "fratelli" di Zurigo, con la quale ruppe verso il 1524.

Anche Lutero, a quanto pare, ebbe a che fare con quest'ambiente. La prima spinta verso la rottura con la Chiesa cattolica fu data a Lutero, che allora era ancora un giovane monaco sconosciuto, dal vicario generale degli agostiniani Johann Staupitz. Questi, durante uno dei suoi giri d'ispezione, fermò la sua attenzione su Lutero. Staupitz infatti era tenuto in grande considerazione nell'ambiente dei "fratelli"; in uno scritto del tempo, ad esempio, si esprimeva la speranza che fosse proprio lui l'uomo destinato a *"condurre il Nuovo Israele dalla schiavitù d'Egitto"*, e cioè a salvare la comunità dei "fratelli" dalle persecuzioni. Per un certo periodo l'influenza di Staupitz fu straordinaria, Lutero disse che fu lui *"il primo ad accendere la luce del Vangelo nel suo cuore"*, e ad *"aizzarlo contro il Papa"*. Scrisse a Staupitz: *"Mi lasci troppo spesso. A causa tua mi sono sentito come un bambino abbandonato che cerca la madre. Ti scongiuro di benedire l'opera del Signore anche in me peccatore"* (227). Solo a partire dal 1522 nacquero fra loro alcune divisioni che sfociarono, tra il 1524 e il 1525, nella rottura completa.

Siamo, così, venuti a comporre il quadro sorprendente di un movimento durato millecinquecento anni nonostante le persecuzioni della Chiesa dominante e delle autorità laiche (228).

Un complesso di concezioni religiose molto ben fissato, che regolava la vita di tutti gli appartenenti alla setta, si è conservato immutato fin nei minimi particolari. Per tutto questo tempo non decadde mai la tradizione d'investire segretamente i vescovi, di risolvere i problemi comuni del movimento in "sinodi", di mandare degli apostoli itineranti a diffondere le decisioni presso le comunità separate. All'entrata nella setta veniva impartito un nuovo nome, noto ai soli iniziati. Esistevano segnali segreti (ad esempio nello stringersi la mano), dai quali i "fratelli" si potevano riconoscere. Anche le loro case erano distinte da segni speciali; durante i viaggi si potevano fermare da gente amica, e nelle sette ci si vantava di poter viaggiare dall'Inghilterra a Roma sempre

pernottando presso confratelli. Esisteva una forte coesione tra le ramificazioni nazionali del movimento, ai "sinodi" partecipavano rappresentanti di tutta l'Europa occidentale e centrale, i libri si trasmettevano di paese in paese, esisteva un fondo comune d'aiuto finanziario, e nei momenti di crisi i correligionari degli altri paesi accorrevano in aiuto dei fratelli nella fede.

Tutti questi elementi ci permettono di individuare la base ideale comune a tutto il movimento, in modo da chiarire poi il posto occupato in queste dottrine dal socialismo chiliastico. Uno degli elementi fondamentali, comune a tutte le sette nel corso di tutta la loro storia, fu sempre l'ostilità verso il potere secolare, il "mondo", e specialmente verso la Chiesa cattolica. Questa ostilità poteva essere attiva o passiva, incitare insomma a "sterminare gli empi", a uccidere il Papa, a distruggere la Chiesa "Babilonia meretrice", o semplicemente proibire ogni contatto con il mondo, rifiutare ogni giuramento, acquisto o vendita, e in genere ogni partecipazione alla vita comune.

Fu proprio questo a provocare la rottura fra i capi della Riforma Lutero e Zwingli e i "fratelli". Così nella Cronaca degli anabattisti per l'anno 1525 sta scritto: *"La Chiesa ormai da tempo oppressa ha incominciato a risollevarsi la testa [...]. Lutero, Zwingli e i loro seguaci hanno distrutto tutto come l'abbattersi di un fulmine, ma non hanno creato niente di meglio [...]. Hanno sì dischiuso una luce, ma non l'hanno seguita fino in fondo e si sono associati al potere mondano. Perciò anche se l'inizio era buono, per volontà divina la luce della verità si è di nuovo spenta in loro"* (229).

Il movimento ereticale, sordamente ostile a tutto l'ordinamento del mondo circostante, esplodeva di tanto in tanto quando montava in superficie l'odio distruttivo che continuava a covare nel profondo. Queste crisi avvenivano solitamente a intervalli di circa un secolo, così abbiamo Dolcino nel 1300, gli hussiti dopo il rogo di Hus nel 1415, gli anabattisti all'epoca della Riforma, aggressivi soprattutto a partire dal 1520, e la rivoluzione inglese degli anni 1640-1660.

In questi periodi ritornavano in luce particolarmente le idee socialiste, mentre negli altri momenti queste tendenze erano molto più attenuate, fino a trovare sette che negavano la violenza, e dottrine senza alcuna ispirazione socialista. Da questo punto di vista l'esempio dei valdesi è il più significativo. Tuttavia si può osservare che le due ali opposte di questo movimento erano strettamente intrecciate, al punto da non potersi distinguere; a volte una particolare idea si trasmetteva d'un colpo da un'estremità all'altra del movimento.

Così i catari, che sappiamo essere stati contrari a ogni violenza, improvvisamente nel 1174 a Firenze cercarono di fomentare una rivolta. Per loro era peccato il solo contatto con un'arma, anche per legittima difesa, eppure esistevano dei gruppi (come i rotari, i catarelli e i ruitari) che ammettevano il saccheggio e l'espropriazione dei beni ecclesiastici. Alcuni studiosi ritengono che alcuni fatti particolari siano spiegabili proprio con questo brusco passaggio

delle sette più pacifiche sotto l'influenza di quelle più aggressive. Fra i catari, ad esempio, era proibito persino uccidere gli animali, eppure negli anni precedenti le crociate contro gli albigesi, si scatenò d'un tratto il loro spirito bellicoso, che li sostenne poi durante i trent'anni della guerra.

Dal canto loro i valdesi, considerati come una delle sette più "pacifiche", in alcuni periodi presero a bruciare le case dei preti che li osteggiavano, e ad uccidere e mettere taglie su coloro che abiuravano. Questa frattura è poi evidentissima nella setta dei "fratelli apostolici". Questi osservavano fra l'altro anche il precetto della non violenza, qualsiasi omicidio era peccato mortale. Ma ben presto questo stesso principio subì una trasformazione, fu la persecuzione della setta a diventare peccato mortale, con la postilla che era ammesso qualsiasi atto contro i nemici della vera fede, anzi si incitava a distruggere gli empi (230). Stessa evoluzione subirono gli anabattisti in Svizzera e nella Germania meridionale agli inizi della Riforma. Le sette potevano in sostanza essere "pacifiche" o "bellicose", e il passaggio dalla prima condizione alla seconda avveniva *ex abrupto*, quasi istantaneamente.

Quest'odio verso la Chiesa cattolica, e verso il sistema di vita che essa aveva instaurato, dimostra che la visione eretica del mondo era in netta antitesi all'ideologia del cattolicesimo medievale. Il Medioevo occidentale fu un grandioso tentativo da parte dell'uomo di edificare la vita sulla base di valori spirituali superiori, fondato sul riconoscimento del fatto che essa era il cammino teso al raggiungimento di certi ideali propugnati dal cristianesimo. Si parlava di trasformare la società umana e il mondo per arrivare a una sorta di stadio superiore, alla loro trasfigurazione. Il fondamento religioso di questa visione era il mistero dell'Incarnazione di Cristo, che aveva illuminato il mondo materiale nell'unione di divino e umano, e aveva così indicato la strada all'attività dell'uomo.

In effetti il governo reale si trovava nelle mani della Chiesa cattolica e si poggiava sul concetto di Chiesa come unione mistica dei credenti, che comprende vivi e morti. Anche le orazioni per i morti e le preghiere ai santi erano espressioni differenti di questa unione fra i membri dell'unica Chiesa.

Gli scopi che si erano prefissi i popoli dell'Occidente non erano però stati raggiunti; e come sempre accade in eventi di questa portata, la causa principale fu *interiore*, conseguenza di una libera scelta che, riferendosi alla Chiesa cattolica, viene naturale chiamare peccato. Di questo si è già molto parlato, noi ci limiteremo a ricordare l'opinione più diffusa secondo la quale l'errore fatale della Chiesa fu quello di aver scelto strumenti mondani per conseguire un fine cristiano: il potere, la ricchezza, l'autorità esteriore coercitiva. Ma non bisogna nemmeno dimenticare che questa scelta avvenne in un'atmosfera di lotta incessante contro forze ostili alla Chiesa cattolica la cui presenza fu la causa *esteriore*, sia pure non fondamentale, ma certamente molto concreta dell'insuccesso. Non ultime fra queste forze furono le sette eretiche. La loro

attività si iscrive in quella fascia di confine, dov'è così difficile distinguere la libertà della ricerca, che è di ogni verità spirituale, e la congiura vera e propria, volta a sviare forzatamente l'umanità dal cammino che si è scelta. Abbiamo già veduto come dottrine mistiche astratte venivano concretizzate dalla generazione successiva nella distruzione di chiese e croci, e nella predicazione dello sterminio di preti e monaci. Il popolo rispondeva a questa predicazione con esplosioni di violenza contro gli eretici stessi. Dapprincipio questi eccessi venivano condannati dalla Chiesa ma poi, a causa del reciproco inasprimento, la paura dinanzi al dilagare delle eresie, e soprattutto il fascino del potere secolare cui la Chiesa non seppe sottrarsi, portarono alle crociate contro gli eretici e all'Inquisizione. In questo modo il cammino della società medievale si fece tortuoso e si oscurò l'ideale che essa si era posta dinanzi.

Senza dubbio il Medioevo con i suoi lati oscuri non fornì motivi di scontentezza e di protesta più profondi di qualsiasi altro periodo storico. Ma anche se la stigmatizzazione della società e della Chiesa del tempo ebbe un ruolo fondamentale nella predicazione delle eresie, queste, tuttavia, non si possono considerare come una semplice reazione contro l'ingiustizia e l'imperfezione della vita. Almeno le eresie di cui noi abbiamo parlato non miravano al miglioramento della Chiesa e della vita secolare; gli anabattisti, per esempio, non aderirono alla Riforma protestante né al forte movimento della Riforma cattolica. Le dottrine di queste sette predicavano la completa distruzione della Chiesa cattolica e della società contemporanea, e, fino al momento in cui fosse diventata reale una simile eventualità, predicavano l'allontanamento dal mondo, l'ostile indifferenza verso di esso.

Le eresie si indirizzavano proprio contro le idee *fondamentali* della visione medievale brevemente ricordate sopra. Le loro dottrine non sono di per sé che la diretta negazione di quelle posizioni, solo incidentalmente rivestita di una forma mistica. Quanto dicevano i catari sul mondo creato dal dio del male o da uno spirito decaduto tendeva a minare la convinzione che l'incarnazione di Cristo avesse benedetto la carne e il mondo, e a creare un abisso tra vita materiale e spirituale, strappando così i membri della setta da una vita sociale regolata dalla Chiesa. In una forma più simbolica questa stessa opposizione tra Dio e il mondo si esprimeva nell'odio verso ogni rappresentazione di Cristo e di Dio Padre, simboli dell'incarnazione materiale. E', interessante notare che a ciò si ricollega la più antica eresia nota nell'Europa occidentale. Già Claudio, vescovo di Torino tra l'814 e l'839, aveva ordinato di eliminare in tutte le chiese della diocesi le immagini e le croci (231). Anche il vescovo di Lione Agobardo, morto nell'841 (232), predicava la distruzione delle immagini. Certamente l'origine di quest'eresia è la stessa dell'iconoclastia che infiammò l'impero bizantino nell'VIII secolo (non ne parleremo qui per non ampliare ulteriormente il numero delle eresie prese in considerazione).

Un ruolo importante ebbero i pauliciani, predecessori in linea diretta dei catari; questa tendenza a separare Dio e il mondo, lo spirito e la materia portò i catari a negare la resurrezione della carne. A questo può risalire a sua volta l'avversione dei valdesi per i cimiteri, e la tradizione di seppellire i morti nei terreni abbandonati o nei cortili.

Il principio cataro secondo cui le buone azioni non servirebbero a guadagnare la salvezza ma sono dannose come fonte di vano orgoglio era diretto contro la partecipazione attiva della persona alla vita circostante. Identica funzione avevano la proibizione dell'uso delle armi, dei giuramenti, e di prendere parte ai processi, che erano comuni sia ai catari che ai valdesi. Ad alcune sette catare era vietato qualsiasi contatto con i non catari, salvo che per cercare di convincerli. Ancora più radicali erano le posizioni dei "liberi spiriti" e degli adamiti, i quali negavano la proprietà, la famiglia, lo Stato, tutte le norme morali. I capi "divini" della setta pretendevano apparentemente d'occupare una posizione ancora più elevata di quella del clero cattolico. La loro ideologia rifiutava il principio gerarchico (eccezion fatta per la gerarchia della setta), non solo sulla terra, ma anche nei cieli. E' esattamente questo il senso di alcune loro dichiarazioni acutamente polemiche: che loro erano in tutto uguali a Dio, senza la minima differenza, che potevano compiere gli stessi miracoli compiuti da Cristo, oppure che Cristo aveva raggiunto la condizione "divina" solo sulla croce.

Il disconoscimento del battesimo dei bambini, comune a quasi tutte le sette, parte dal rifiuto di principio d'accettare la Chiesa come comunità mistica. Al suo posto ponevano la propria Chiesa, alla quale si poteva accedere pure con il battesimo, però solo per gli adulti che coscientemente ne accettavano i principi. Una Chiesa che, a differenza di quella cattolica, era con ciò stesso una unanimità cosciente.

Tutte queste proposizioni particolari erano tese a un unico fine: superare l'unione tra Dio e mondo, tra Dio e uomo realizzata nell'incarnazione di Cristo, postulato fondamentale del cristianesimo (almeno nella sua concezione tradizionale). Per far questo c'erano due vie: o negare il mondo o negare Dio.

Le sette gnostico-manichee seguirono la prima strada, consegnando il mondo al potere del dio del male e considerando come unico scopo della vita la liberazione dal carcere della materia (per quelli cui ciò era possibile). Le sette panteiste, al contrario, non solo non rifiutavano il mondo ma proclamavano di volerlo asservire (ancora una volta per gli eletti, sicché gli altri, la gente "bruta", rientrava nella categoria del mondo). Nella loro dottrina si può scorgere la prefigurazione dell'*"assoggettamento della natura"* che diventerà tanto popolare nei secoli successivi.

Ma il dominio del mondo non si otteneva seguendo il piano di Dio, bensì negando Dio e trasformando i più eletti fra i "liberi spiriti" in altrettanti dei. In campo sociale questa ideologia si è incarnata nelle correnti più estremiste dei

taboriti. Infine gli anabattisti tentarono di realizzare una sintesi di entrambe le tendenze. Nella fase "aggressiva" essi predicarono la dominazione degli eletti sul mondo, e questo dominio annullava completamente i tratti cristiani della loro visione del mondo (infatti Münzer scrisse che la sua dottrina era ugualmente valida per il cristiano, il giudeo, il turco e il pagano). Nella fase "pacifica" invece, come è il caso dei fratelli di Boemia, prevalse la fuga dal mondo, la sua condanna e la rottura di ogni rapporto, sia materiale che spirituale (ad esempio il fratello di Boemia Michael Sattler, arrestato nel 1527, disse all'inchiesta che non avrebbe aiutato la sua patria e i cristiani nemmeno se fossero arrivati i turchi).

Il socialismo chiliastico rappresentava parte organica di questa visione del mondo. La distruzione della proprietà privata, della famiglia, dello Stato e di tutta la gerarchia della società del tempo tendeva unicamente a escludere i membri del movimento dalla vita quotidiana ponendoli in una posizione ostile, d'antagonismo verso "il mondo". Anche se questi imperativi occupavano un posto quantitativamente limitato all'interno dell'ideologia comune delle sette eretiche, erano però tanto caratteristici da rappresentare il segno distintivo, ereditario di tutto il movimento nel suo insieme.

Dollinger, già da noi citato, scrive in un'altra opera, per caratterizzare l'atteggiamento delle sette verso la realtà: *"Ogni dottrina eretica apparsa nel Medioevo porta in sé un elemento dichiaratamente o nascostamente rivoluzionario. In, altre parole se l'eresia fosse giunta al potere, avrebbe dovuto far piazza pulita dell'ordinamento statale esistente e compiere un rivolgimento politico e sociale. Queste sette gnostiche (come catari e albigesi), che incorsero nei rigori della legislazione medievale contro le eresie e che furono a lungo combattute, erano fatte di socialisti e comunisti. Esse attaccavano il matrimonio, la famiglia e la proprietà; se avessero vinto ne sarebbe risultato uno sconvolgimento generale e la barbarie. E' chiaro a tutti gli studiosi che anche i valdesi, con il loro rifiuto del giuramento e del diritto penale, non potevano trovar posto nella società europea dell'epoca"* (233).

Nel momento in cui le idee socialiste si svilupparono all'interno del movimento ereticale, acquistarono dei tratti che non avevano nell'antichità. In quest'epoca il socialismo, da teoria studiata a tavolino qual era, si trasformò in vessillo, in forza trainante di vasti movimenti popolari.

L'antichità aveva conosciuto feroci rivolte popolari sfociate a volte nel crollo dei regimi. Gli strati più poveri della popolazione, una volta preso il potere, uccidevano i ricchi o li espellevano dalla città, dividendone poi le ricchezze. Così avvenne nel 427 a.C. a Corfù, a Samo nel 412 a.C., a Siracusa nel 317. A Sparta nel 206 a.C. il re Nabis spartì fra i suoi partigiani non solo gli averi, ma anche le mogli dei magnati. Tuttavia i movimenti popolari dell'antichità non conoscevano slogan come la *comunione* dei beni e la *comunanza* delle donne, e

non si scagliavano contro la religione, Questi elementi sono subentrati nel Medioevo (-).

Anche le stesse dottrine socialiste cambiarono aspetto, assumendo un carattere intollerante, nutrito d'odio, distruttivo.

Nacque l'idea di un'umanità divisa in "eletti" e "condannati" e si incitava a distruggere "gli empi", i "nemici di Cristo", cioè gli avversari del movimento.

L'ideologia socialista inculcò l'idea di un'imminente svolta radicale, della distruzione finale del vecchio mondo e dell'inizio di una nuova era universale.

Questa concezione si riallacciava all'idea di "prigione" e di "liberazione" che originariamente - presso i catari - era intesa come prigionia dell'anima nella materia e come liberazione *post mortem* da questa prigionia, che in seguito - presso amalriciani e "liberi spiriti" - fu intesa come liberazione spirituale attraverso la "divinizzazione" in questo mondo, e infine - presso taboriti e anabattisti - era vista come liberazione materiale dal potere dei "malvagi" e come restaurazione del potere degli "eletti" sui "malvagi".

Da ultimo le idee socialiste in quell'epoca si fusero una visione storico-universale (presa in gran parte da Gioacchino da Fiore). La realizzazione dell'ideale socialista non dipendeva più, come in Platone, dalla decisione di un pio governante, ma era vista piuttosto come il risultato di un processo predeterminato che interessa tutta la storia e che è indipendente dalla volontà dei singoli uomini.

Fu elaborata anche una nuova struttura organizzativa entro la quale si sviluppava l'ideologia socialista cercando anche di metterla in pratica. Erano sette, queste, con una struttura "concentrica" molto caratteristica: una cerchia ristretta, altamente cospirativa, di capi iniziati a tutti i segreti della dottrina, e una cerchia molto più vasta di simpatizzanti solo parzialmente informati, legati alla setta da una dipendenza più che altro emozionale.

Anche le personalità guida con lo svilupparsi del socialismo divennero di un nuovo tipo: il pensatore e il filosofo isolati lasciarono il posto al letterato e organizzatore infaticabile e pieno di energia, allo specialista nella teoria e nella pratica della distruzione. Questa figura strana e contraddittoria comparirà anche in seguito nel corso della storia: un uomo dalla forza inesauribile nel momento del successo che diventa una misera nullità tremebonda, una specie di marionetta afflosciata quando la fortuna si allontana.

Terminando questo capitolo facciamo presente una circostanza interessante e di grande importanza che probabilmente il lettore avrà già osservato: il legame di profonda dipendenza che lega l'ideologia socialista (almeno nella sua accezione medievale) al cristianesimo. Quasi in tutti i movimenti socialisti l'idea di uguaglianza si fondava sull'uguaglianza degli uomini davanti a Dio, sulla loro identica missione nel mondo. Generale era il richiamo alla comunità apostolica di Gerusalemme come a un modello di convivenza fondato sul principio della comunione. Il socialismo è debitore al cristianesimo dell'idea che la storia

abbia un senso e un fine, e ancora che il mondo sia immerso nel peccato, che ci sia una fine prossima e un giudizio universale. E' difficile poter spiegare un legame così stretto con il semplice desiderio di appoggiarsi a un'autorità universalmente accettata oppure, come asserisce Engels, con il fatto che la religione era a quel tempo l'unico linguaggio che potesse esprimere delle concezioni storico-universali.

Il fatto che il socialismo abbia mutuato dal cristianesimo alcune delle sue idee fondamentali dimostra che non si tratta di un semplice trasferimento, ma di un'interazione ben più profonda. L'esistenza di alcuni legami di parentela tra cristianesimo e socialismo è dimostrata dal fenomeno dei monasteri, che sembrano incarnare all'interno del cristianesimo l'abolizione della proprietà e del matrimonio come li voleva il socialismo. Sarebbe estremamente importante individuare i tratti che avvicinano cristianesimo e socialismo, e osservare come cambino indirizzo le idee cristiane quando vengono assunte dall'ideologia socialista, finendo poi per trasformarsi nell'esatto contrario delle posizioni cristiane (ad esempio il giudizio di Dio sul mondo reinterpretato come giudizio degli "eletti" sui loro nemici, o la resurrezione dei morti divenuta la "divinizzazione" dei "liberi spiriti"). Una simile analisi riuscirebbe, probabilmente, a chiarire molti aspetti dell'ideologia socialista

Capitolo 3.

Il socialismo dei filosofi

1. Le grandi utopie

La rivoluzione inglese del XVII secolo, fu l'ultimo fenomeno storico in cui le eresie rappresentarono una forza in grado di determinare il corso della storia. Da quel momento le sette chiliastiche, che fino ad allora avevano agitato la vita europea, si tramutarono in correnti assolutamente pacifiche, come quelle dei mennoniti, dei battisti e dei quaccheri.

Le idee socialiste delle sette medievali continuarono tuttavia a sussistere anche nei loro successori più pacifici. Troveranno l'espressione più clamorosa nelle innumerevoli sette comuniste che i settari andarono a fondare in America nel XVIII e XIX secolo. Presso queste comunità ritroviamo gli esperimenti di comunione dei beni, di abolizione del matrimonio e della famiglia (con il celibato o la comunanza delle donne e l'educazione sociale dei figli).

Tuttavia le medesime idee socialiste assunsero una nuova colorazione: persa ogni aggressività, scomparsi gli incitamenti a rifare il mondo con la violenza, mitigata l'insistenza sulla necessità di propagandare la dottrina, il fulcro si spostò sulla vita della comunità, isolata dal mondo ostile. Per questo motivo l'influenza delle idee socialiste non superò mai i limiti delle comunità che le praticavano e le idee socialiste persero il loro potere esplosivo, non essendo più in grado di alimentare vasti movimenti popolari.

Ma non per questo cessò lo sviluppo dell'ideologia socialista, al contrario nel XVII e XVIII secolo l'Europa fu letteralmente sommersa dalla marea della pubblicistica socialista. Queste concezioni però passarono su di un altro piano, e furono assunte da uomini di tutt'altra tempra.

In luogo del predicatore, dell'apostolo errante abbiamo il pubblicista, il filosofo. L'enfasi religiosa e le visioni lasciano il posto alla ragione. La pubblicistica socialista assunse un carattere prettamente laico e razionalistico, per raggiungere un pubblico più vasto si diede la forma del racconto di viaggio in paesi sconosciuti, inserendo anche argomenti frivoli. Con ciò cambia anche il tipo di pubblico: non più i contadini e gli artigiani cui predicavano gli apostoli medievali, ma un pubblico di lettori colti.

Proprio a causa di questo il socialismo rinunciò per qualche tempo alla propria influenza sulle masse. L'intera corrente, non essendo pienamente riuscita nel suo attacco frontale contro la civiltà cristiana, s'impegnò in una sorta di manovra diversiva che durò alcuni secoli.

Sarà soltanto verso la fine del XVIII secolo che il socialismo scenderà nuovamente in piazza, e dopo un intervallo plurisecolare nascerà il tentativo di creare un movimento popolare sulla base dell'ideologia socialista (234).

Questa brusca svolta nello sviluppo dell'ideologia socialista si delineò ben prima della rivoluzione inglese del XVII secolo. Agli inizi del secolo

precedente era apparsa, parallelamente alla Riforma che muoveva i primi passi, una prima opera che già conteneva in sé molti tratti specifici della nuova pubblicistica socialista, si trattava dell'Utopia di Thomas More. In questo libro compaiono per la prima volta alcuni accorgimenti che diventeranno in seguito canonici: la descrizione di viaggi in terre lontane, la scoperta di un paese sconosciuto ed esotico dove esiste una società ideale di tipo socialista. Non a caso il titolo del libro servì in seguito a indicare la teoria del "socialismo utopistico".

L'Utopia di Thomas More

Quest'opera fu pubblicata nel 1516, il titolo per esteso è: *Libretto veramente aureo e non meno utile che divertente sulla migliore forma di Stato e sulla nuova isola di Utopia*.

A quel tempo l'autore era un influente personaggio della vita politica inglese, un uomo dalla brillante carriera. Nel 1529 divenne Lord Cancelliere, cioè il primo cittadino del regno dopo il re. Ma nel 1535 si pose in netto contrasto con la politica di trasformazione della Chiesa intrapresa da Enrico VIII sulla scia della Riforma. More si rifiutò di prestare giuramento al re come capo della nuova Chiesa anglicana, venne perciò accusato di tradimento e decapitato nel 1535. Quattro secoli dopo, nel 1935, la Chiesa cattolica lo ha dichiarato santo.

L'Utopia è scritta sotto forma di dialogo tra More stesso, l'amico Pietro e un viaggiatore di nome Itlodeo. Costui ha visto tutto il mondo e ha scrupolosamente osservato i vari modi di vita. Accompagnando Amerigo Vespucci in un suo viaggio, ha chiesto d'essere lasciato con alcuni compagni "nel punto più lontano toccato nell'ultima navigazione". Dopo aver percorso mari e deserti Itlodeo capita sull'isola di Utopia, dove scopre uno Stato che è regolato da giuste leggi, emanate anticamente dal saggio legislatore Utopo.

Per riuscire a valutare l'impressione prodotta dall'Utopia sui lettori contemporanei dobbiamo tenere presente che quest'opera fu scritta agli albori dell'epoca delle grandi scoperte, prima ancora dei romanzi di De Foe e di Swift.

In un modo o nell'altro tutta l'Utopia si incentrava su due temi: la critica della società europea del tempo e la descrizione dello Stato ideale sull'isola di Utopia. Questa divisione si riflette grosso modo nei due libri di cui si compone l'opera.

La prima parte si regge sulla tesi che gli Stati europei dell'epoca sarebbero lo strumento degli interessi egoistici dei più ricchi: "*Considerando adunque tutte le repubbliche che ora fioriscono, così mi ami Dio che non veggo altro che una congiura de' ricchi, la qual, tratta dai propri commodi, sotto nome di repubblica ricercano ogni modo e arte con la quale possino fare grandi acquisti [...]*" (235).

La causa reale di una simile situazione sono la proprietà privata e il denaro: "*Benché senza dubbio, mio caro More (per esprimerti con schiettezza il mio intimo convincimento), sembra a me che dovunque vige la proprietà privata, dove il denaro è la misura di tutte le cose, sia ben difficile che mai si riesca a porre in atto un regime politico fondato sulla giustizia o sulla prosperità*". "*Finché essa 'proprietà privata' perdura, graverà sempre sulla parte di gran lunga maggiore e di gran lunga migliore dell'umanità il fardello angoscioso e inevitabile della povertà e delle sventure*" (236).

Come esempio viene citata la delinquenza, la cui responsabilità è totalmente attribuita al sistema sociale aberrante: "[...] *cos'altro fate, di grazia, se non allevare dei ladri per poi punirli voi stessi?*" (237).

La legislazione dell'epoca, che prevedeva la morte per i ladri, non è solo bollata come ingiusta, ma è riconosciuta anche inefficace. Itlodeo propone piuttosto di attuare ciò che ha visto fare presso un popolo che vive sui monti della Persia, i polileriti: "[...] *a questo proposito, apprezzì sopra quelli di ogni altra nazione l'ordinamento*" (238). Quest'ordinamento prevede che i ladri catturati vengano trasformati in schiavi. Come segno del loro stato gli mozzano un orecchio. Inoltre: "*Non gettano in catene chi si rifiuta o batte la fiacca, ma lo stimolano con la frusta*" (239).

Infine per cautelarsi contro le fughe, viene incoraggiata la delazione: lo schiavo che fa una denuncia viene liberato, il libero riceve del danaro. Lo schiavo fuggiasco viene giustiziato, mentre l'uomo libero che lo aiutasse è ridotto a schiavo. "*Questo che vi ho esposto è l'ordinamento giuridico che regola questa materia, congiungendo con evidenza l'efficacia con l'umanità [...]*" (240) conclude il narratore.

Al quadro tenebroso degli Stati europei viene contrapposta la descrizione dello Stato ideale sull'isola di Utopia. Non abbiamo qui un arido trattato di economia politica o di istituzioni statali, ma un vivo quadro di vita. Vengono descritti gli abiti degli isolani, le loro occupazioni e i loro divertimenti, l'aspetto delle città, delle case e dei templi. Grazie a questo possiamo comprendere meglio quali aspetti della vita l'autore consideri fondamentali.

Utopia è una repubblica governata da funzionari elettivi, che i sottoposti chiamano "padri". La vita del paese è totalmente regolata dallo Stato. Non esistono proprietà privata né denaro. L'economia si basa sulla prestazione di lavoro obbligatoria per tutti. E innanzitutto ognuno (o quasi) deve dedicare un certo tempo ai lavori agricoli: "*L'agricoltura è commune arte a maschi e femine e niuno è di quella inesperto*" (241).

I cittadini che hanno raggiunto una determinata età vengono mandati a lavorare nei campi, e dopo due anni passati in campagna vengono ricondotti in città. Inoltre tutti sono tenuti a imparare un mestiere cui si dedicherà il restante tempo. Il lavoro si svolge sotto il controllo di sorveglianti: "*L'officio de'*

sifogranti è specialmente di provvedere che niuno stia ocioso, ma eserciti con sollecitudine l'arte sua [...]" (242).

Lo Stato si preoccupa inoltre che la popolazione sia equamente distribuita, ricorrendo a trasferimenti in massa: *"E fassi questo [che le famiglie non siano troppo numerose] agevolmente, dando ne le famiglie più rare quei figliuoli che nascono ne le più copiose, e quando crescono oltre modo, li mandano ne le altre città meno popolose". "Se alcune città tanto si sciemano d'uomini, che non se gli possa supplire dalle altre [...] richiamano i cittadini da le colonie per far l'isola loro popolosa [...]" (243).*

Il narratore sottolinea con simpatia l'uniformità del tipo di vita che si viene a instaurare. *"Le vesti sono di una forma, eccetto che variano quanto basta a discernere il sesso e i maritati da' non maritati. Questa usano per ogni età et è vago da vedere e comodo al movimento del corpo, oltre che è comoda a l'estate e al verno" (244).* Sopra gli abiti portano un mantello, *"e le usano tutte d'un colore nativo ne l'isola" (245).*

Quest'uniformità non riguarda solo l'abbigliamento: *"Sono ne l'isola cinquantaquattro città grandi e magnifiche, di medesima favella, istituti e leggi, e quasi a l'istesso modo situate quanto il luoco ha permesso" (246); "Chi ha veduto una di quelle città le ha vedute tutte, tanto sono l'una a l'altra simile, ove la natura del luoco lo consente" (247).*

Tutti i prodotti di consumo vengono distribuiti dai magazzini comuni, e ognuno può prendere quanto gli abbisogna. Comunque l'alimentazione in genere è fortemente centralizzata: *"Perché, quantunque non sia vietato ad alcuno il mangiare in casa, tuttavia niuno vi sta volentieri, per non esser tenuto per cosa onesta, et è pazia pigliar la fatica di aprestar un magro desinare, puotendo truovarlo delicato ne la sala" (248).* Si parla di mense comuni volontarie; ma nel corso del racconto il narratore si lascia sfuggire che: *"[...] le quali (famiglie) hanno a venire [il corsivo è nostro, N.d.A.] a mangiare in quel luoco" (249).* Anche la descrizione delle mense comuni ricorda più il razionamento che non una libera distribuzione secondo le esigenze personali: *"Le vivande più delicate sono portate primieramente ai più vecchi, i luochi dei quali sono ragguardevoli; di poi si serve agli altri ugualmente" (250).*

Questi pasti comuni caratterizzano l'andamento generale della vita, che si deve svolgere sotto gli occhi di tutti. *"[...] non hanno magazeni da vino, né da cervosa (birra), né luoco publico da meretrici, niuno luoco da nascondersi, niuno ridotto de vizii; anzi, la presenza di tanti occhi fa la fatica onesta parer necessaria" (251).*

Per quanto riguarda le abitazioni: *"ogni casa ha la porta di dietro e davanti, la quale si apre agevolmente in due parti e si chiude da se stessa; ognuno vi può entrare; tanto hanno ogni lor cosa commune, che ancora mutano le case ogni dieci anni" (252).*

Chi desidera passeggiare fuori città deve chiedere l'autorizzazione al padre, la moglie al marito, il marito alla moglie. Chi si reca in un'altra città deve avere il permesso da un funzionario. *"Mandasi alcun nunzio con una epistola che significa loro aver licenza di andarvi, e li assegnano il giorno del ritornare [...]. S'alcuno da se stesso, senza la licenza in scritto del principe, è truovato andare fuor dei suoi confini e viene pigliato, è come fugitivo ridotto ne la città, ove si vede grevemente punire. Se da nuovo commette tale errore, è punito con servitù"* [253] (più avanti parleremo in dettaglio della schiavitù).

Nell'isola di Utopia esisteva il matrimonio individuale, la monogamia, tuttavia nel racconto non è specificato se esso avveniva in base al desiderio degli sposi o per decisione dei genitori, o meglio di funzionari. In ogni modo lo Stato veglia severamente sulla castità prima del matrimonio e sulla fedeltà coniugale. I colpevoli vengono venduti schiavi. Il matrimonio viene paragonato alla vendita di un cavallo, così i fidanzati si mostrano nudi l'uno all'altra, allo stesso modo in cui al cavallo viene tolta la sella per l'esame!

Gli utopisti non sono oberati da lavori pesanti, lavorano infatti solo sei ore al giorno, dedicando il tempo libero alle scienze, alle arti e a un "decente riposo". Il fatto poi che nonostante ciò riescano a produrre in abbondanza si spiega con il motivo che in Europa è il lavoro dei poveri che crea le ricchezze, che servono per lo più a mantenere dei fannulloni, mentre in Utopia lavorano tutti. L'elenco dei fannulloni è molto interessante, al primo posto figurano le donne! Seguono preti e monaci, quindi i proprietari terrieri e i loro domestici.

Gli utopiani sono apparentemente uguali, sia che si tratti del lavoro, del colore e del taglio del vestito o della costruzione delle case. Ma questa uguaglianza è lungi dall'essere completa. I funzionari sono esenti dal lavoro, così come coloro che *"commendati dai sacerdoti al popolo, sono per secreta ballotazione dei sifogranti applicati agli studii, e in perpetuo da la fatica essenti"*. *"Di quest'ordine de' letterati si eleggono i sacerdoti, i tranibori e anco il principe [...]"* (254).

Se confrontiamo questo con un altro passo del racconto; *"La maggior parte impara l'arte del padre [...]"* (255) si ha l'immagine di una classe chiusa, quasi una casta, che ha in mano la direzione dello Stato. Della restante massa della popolazione il narratore dice che è sempre lenta a comprendere e incapace di fare deduzioni, non avendone del resto neanche il tempo, occupata com'è a procurarsi il cibo.

Così il quadro di questa pretesa uguaglianza si scompone quando veniamo a sapere che la vita di Utopia si fonda in modo ragguardevole sullo schiavismo. Tutti i lavori pesanti e spiacevoli sono eseguiti da schiavi. A quanto pare la schiavitù non ha solo una funzione economica. Riducono in schiavitù: *"[...] quei che per qualche mancamento sono da loro dannati a la servitù, ovvero altri di esterne nazioni che gli sono dati a tale supplicio per qualche loro mancamento; il che avviene sovente, e molti ne hanno per vilissimo prezzo"*.

"Tengono questi servi in continua fatica e in catene, ma trattano i loro propri più duramente, giudicando che siano incorreggibili [...]" (256) "Perché giovano più con la fatica che con la morte, e con l'esempio continuo ammoniscono gli altri a guardarsi da simili colpe. Se in tal stato sono perversi e inobedienti, allora come bestie indomite gli uccidono" (257).

Nel racconto troviamo anche la filosofia degli abitanti di Utopia, che si basa sulla voluttà, come scopo superiore della vita. Sprezzare le voluttà *"se non fosse per giovare a la repubblica, reputano una sciocchezza [...]" (258).* Nell'isola regna la piena libertà di coscienza, con un unico limite: *"Solamente vietarono che niuno affermasse le anime morire con i corpi e che il mondo fusse governato a caso, senza provvidenza divina, laonde volevano che dopo questa vita fussero puniti i vizii e premiate le virtù" (259).*

Alcuni utopiani adorano il sole, altri la luna, altri ancora uno degli antichi eroi. Tutti però riconoscono *"[...] una occulta, eterna, immensa e inesplicabile divinità, sopra ogni capacità umana, la quale con la virtù, non con la grandezza, si stenda per questo mondo, e questo Dio chiamano padre" (260).*

Questo teismo astratto s'accompagna a un culto della stessa natura. Nei templi non ci sono immagini degli dei. I fedeli riuniti attorno al sacerdote si accontentano di intonare inni di lode al dio. Sia gli uomini che le donne possono essere sacerdoti, e gli uomini possono essere sposati.

Il narratore aggiunge che negli ultimi tempi gli utopiani hanno conosciuto il cristianesimo, che ha trovato fra di loro molti seguaci. A dire il vero un predicatore che aveva preso a dire che le altre religioni sono pagane e meritano il fuoco eterno è stato arrestato e condannato. E' molto interessante l'opinione del narratore, secondo il quale la rapida diffusione del cristianesimo nell'isola sarebbe dovuta alla vicinanza tra il regime comunista degli utopiani e gli ordinamenti della prima comunità apostolica. *"[...] parve loro questa via molto simile a la loro religione, e valse questo assai perch'avevano compreso che la foggia del loro vivere piaceva a Cristo e che i veri cristiani avevano monasteri molto simili ai loro istituti" (261).*

Questo riferimento al carattere comunista della comunità descritta negli Atti degli Apostoli era l'argomento preferito dalle sette eretiche ed è difficile arguire chi o quale delle tendenze di quel tipo l'autore volesse sottintendere con la definizione di "pura comunità cristiana" a lui contemporanea.

Se consideriamo More come un martire che diede la vita per gli ideali della Chiesa cattolica, l'Utopia stupisce per la sua lontananza da questi. Oltre alle affioranti simpatie per una visione del mondo edonistica e una religione vagamente teistica, vi possiamo trovare anche veri e propri attacchi, sia pure mascherati, contro il cristianesimo e il Papa. Fino a ora nessuno è riuscito a stabilire come potessero convivere in una sola persona queste due concezioni.

Ma se guardiamo all'Utopia come a un esempio letterario del socialismo chiliastico, siamo meravigliati dalla sua moderazione. Non vi troviamo infatti

l'abolizione della famiglia, la comunanza delle donne, l'educazione statale dei figli strappati ai genitori.

Evidentemente il nuovo corso laico del socialismo prende le mosse da lontano, e certamente non dalle posizioni estreme formulate dalle correnti ereticali.

2. La Città del Sole di Tommaso Campanella

Dovettero passare quasi cent'anni dalla prima edizione dell'Utopia, prima che il "socialismo utopistico" osasse accogliere e riempirsi di principi sempre più radicali, sul tipo di quelli che erano già presenti nell'ideologia socialista dell'antichità e nei movimenti ereticali. Questo salto avvenne con la famosa opera di Campanella.

Campanella visse tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo. Fino a 34 anni fu domenicano, venne poi arrestato e restò ventisette anni in prigione. Passò il resto della vita in Francia. Campanella fu filosofo, pensatore religioso, poeta. Prima di Bacone proclamò il carattere empirico della scienza, difendendo la sua indipendenza dall'autorità della Chiesa, e sostenendo Galileo Galilei (dal carcere dell'Inquisizione!). Nel campo della teoria della conoscenza s'occupò del rapporto tra le sensazioni soggettive della coscienza umana e la verità oggettiva. Alcune sue idee in proposito furono poi sviluppate da Kant. Alcune sue teorie religiose sulla comunione di tutte le cose con Dio tendevano al panteismo.

Nel 1597 Campanella organizzò in Calabria una congiura contro gli spagnoli che occupavano il paese. La cospirazione fallì e nel 1599 Campanella fu arrestato e torturato; nel 1602 lo condannarono al carcere a vita. Fu proprio in prigione, nel 1602, che scrisse la sua *Città del Sole*.

Lo stesso titolo *Città del Sole* (*Civitas soli*) richiama l'opera di sant'Agostino *La città di Dio* (*Civitas dei*). L'opera è scritta in uno stile severo, senza abbellimenti come avventure straordinarie in paesi esotici. La forma è quella di un dialogo tra interlocutori che non sono nemmeno citati per nome: l'Ospitalario (probabilmente il gran maestro dell'Ordine degli Ospitalieri), e il Nocchiero di cui si sa soltanto che è genovese. Il dialogo inizia *ex abrupto* con queste parole dell'Ospitalario: "*Dimmi di grazia tutto quello che t'avvenne in questa navigazione*" (262). Il Nocchiero risponde che su un'isola dell'Oceano Indiano ha trovato la Città del Sole e ne descrive la vita.

Il sistema politico della Città ricorda esternamente la teocrazia; chi regge il governo: "*E' un principe sacerdote che s'appella Sole, e in lingua nostra si dice Metafisico*" (263). Questa strana traduzione: Sole-Metafisico non è casuale. Il carattere dell'attività del sacerdote Sole si adatterebbe molto di più al vertice di una gerarchia tecnocratica. Questa funzione è espletata dal più dotto tra gli abitanti della città, che deve conoscere "*tutte l'istorie delle genti e riti e sacrifici e repubbliche e inventori di leggi e arti*" (264); deve conoscere inoltre tutte le arti meccaniche, tutte le scienze matematiche, fisiche e astrologiche; ma

soprattutto deve conoscere la metafisica e la teologia. Egli occuperà la sua carica finché *"non si trova chi sappia più di lui e sia più atto al governo"* (265). Accanto al Metafisico operano tre collaboratori: Pon, Sin e Mor, che rappresentano Potestà, Sapienza e Amore. Tra loro è distribuito il governo delle principali sfere di vita. Questa suddivisione ci ricorda a volte per la sua originalità Orwell. Ad esempio l'Amore non controlla solo l'unione fra uomo e donna (di cui parleremo in seguito), ma anche *"del seminare e raccogliere li frutti, delle biade, delle mense e d'ogni altra cosa pertinente al vitto e vestito e coito"* (266).

Il Metafisico si consiglia con questi tre collaboratori ma in tutte le questioni importanti la sua decisione è risolutiva. Ci sono poi numerosi responsabili nominati dai quattro vertici o da altri membri dell'amministrazione. Esiste anche un Consiglio cui partecipano tutti i cittadini al di sopra dei vent'anni, ma la sua funzione è solo consultiva. Il Consiglio sceglie i candidati ai vari uffici, che vengono poi confermati dai responsabili e dai quattro capi. In questo quadro rimane una frase non chiara: *"Questi ufficiali si mutano secondo la volontà del popolo inchina"*, priva di spiegazione (267).

Alla base del sistema sociale è posta la comunanza della vita, sul cui adempimento veglia l'amministrazione.

"Tutte cose son comuni; ma stan in man di ufficiali le dispense, onde non solo il vitto, ma le scienze e gli onori e spassi son comuni, ma in maniera che non si può appropriare cosa alcuna. Dicono essi che tutta la proprietà nasce da far casa appartata, e figli e moglie propria, onde nasce l'amor proprio" (268).

Secondo l'autore lo spirito comunitario entra in contraddizione con molti altri aspetti dei rapporti interpersonali: *"E credo che li preti e monaci nostri, se non avessero li parenti e li amici, o l'ambizione di crescere più a dignità, seriano più sproprivati e santi [...]"* (269); *"[...] tutto hanno del commune, e molto guardano gli ufficiali, che nullo abbia più che merita. Però quanto è bisogno tutti l'hanno"* (270); *"Sono prima le stanze comuni, dormitori, letti e bisogni; ma ogni sei mesi si distinguono dalli mastri, chi ha da dormire in questo girone o in quell'altro [...]"* (271).

Gli abitanti della città mangiano tutti insieme *"come in refettorio di frati"*, però *"gli ufficiali hanno miglior parte"* (272) di cui distribuiscono un poco ai ragazzi che si sono distinti nello studio.

La produzione si fonda sul lavoro obbligatorio per tutti *"e non tengono schiavi"*, anche se più oltre si dice: *"però vendono quelli che pigliano in guerra, o li mettono a cavar fosse o far esercizi faticosi fuor della città"* (273).

Tutti sono obbligati a lavorare quattro ore al giorno. L'autore crede come More che stante l'obbligo generale al lavoro quattro ore siano sufficienti a produrre ciò che è necessario allo Stato. Ma qui s'intende esclusivamente il lavoro fisico, perché più avanti è detto: *"[...] tutto il resto è imparare giocando, disputando,*

leggendo [...]" (274); evidentemente il lavoro scientifico non è compreso nelle quattro ore.

Il carattere assoluto degli obblighi lavorativi salta all'occhio in una descrizione: "*Di più questo è bello, che fra loro non ci è difetto che faccia l'uomo ozioso, se non l'età decrepita, quando serve solo per consiglio. Ma chi è zoppo serve alle sentinelle con gli occhi; chi non ha occhi serve a carminar la lana e a levar il pelo dal nervo delle penne per li matarazzi, chi non ha mani, ad altro esercizio, e se un membro solo ha, con quello serve nelle ville, e son governati bene, e son spie che avvisano alla repubblica ogni cosa*" (275).

I solari lavorano in squadre al comando di un superiore."*[...] e li mastri d'ogni squadra, cioè caporioni, decurioni, centurioni sì delle donne come degli uomini [...]*" sono, dopo il consiglio dei quattro, l'anello successivo in cui si articola l'amministrazione della città. In campo giuridico "*perché sempre stanno accompagnati quasi, ci vuole cinque testimoni a convincere, se non si libera col giuramento il reo*" (276). Questo ci fa capire che l'organizzazione in squadre si prolunga anche dopo il lavoro. In ogni modo la vita dei solari è regolamentata in ogni istante, per esempio durante il riposo sono vietati i giochi sedentari.

L'uniformazione della vita va ancora oltre. Uomini e donne indossano abiti quasi uguali, che si distinguono solo per la diversa lunghezza. Vengono prestabiliti anche il colore e la foggia degli abiti che vanno indossati in città e fuori; e anche il tempo in cui si devono cambiare e lavare gli abiti è fisso. Violare queste prescrizioni è considerato un peccato gravissimo: "*Però è pena della vita imbellettarsi la faccia, o portar pianelle, o vesti con le code per coprir i piedi di legno*" (278).

Con la stessa precisione sono regolamentate le feste e l'arte."*[...] e li poeti cantano le laudi delli più virtuosi. Ma chi dice bugia in laude è punito; non si può dir poeta chi finge menzogna tra loro*" (279).

Il controllo statale è ancora più stretto per quanto riguarda i rapporti sessuali: "*[...] la generazione è osservata religiosamente per ben pubblico, non privato, ed è bisogno stare al detto dell'uffiziali*" (280).

La procreazione è paragonata all'allevamento del bestiame: "*[...] ha cura della generazione, con unir li maschi e le femine in modo che faccin buona razza; e si riden di noi che attendemo alla razza de cani e cavalli, e trascuramo la nostra*" (281); "*[...] e non accoppiano se non le femine grandi e belle alli grandi e virtuosi*" [282]. Sono i funzionari, i capisquadra, gli astrologi e i medici a decidere gli accoppiamenti e la loro frequenza. L'accoppiamento vero e proprio avviene sotto il controllo di un addetto; a questo proposito vengono fornite una serie di regole che non staremo a ripetere. Il rapporto fra i sessi non ha solo lo scopo della perpetuazione della specie, ma anche quello di soddisfare le necessità puramente fisiologiche. Per questo in caso di estrema necessità agli uomini è concesso d'unirsi con donne sterili o incinte, al di fuori

quindi d'ogni intenzione procreatrice. Tuttavia è necessario il permesso straordinario del "maestro maggiore", e su raccomandazione di due funzionari di quel settore, che controllano ininterrottamente questa attività. Se le donne poi *"non concepino con uno, le mettono con altri; se poi si trova sterile, si può accomunare, ma non ha l'onor delle matrone [...]"* (283).

Non occorre dire che l'educazione dei bambini è nelle mani dello Stato. *"Dopo si smamma la prole, e si dona in guardia delle mastre, se son femine, o delli mastri"* (284). Anche i ragazzi vengono istruiti a squadre. *"Alli sette anni si donano alle scienze naturalí, e poi all'altre, secondo pare agli ufficiali, e poi si mettono in meccanica. Ma li figli di poco valore si mandano alle ville e, quando riescono, poi si riducono alla città"* (285). Infine l'istruzione termina e il giovane è pronto a espletare le mansioni che gli verranno affidate: *"[...] e quelli poi diventano ufficiali di quella scienza, dove miglior profitto fanno, o di quell'arte meccanica, perché ognuno ha il suo capo"* (286).

In questo tipo di società naturalmente non esistono legami di parentela. *"E tutti li giovani s'appellan frati e quei che son quindici anni più di loro, padri e quindi meno, figli. E poi vi stanno l'uffiziali a tutte cose attenti, che nullo possa all'altro far torto nella fratellanza"* (287).

Quest'ultima frase dimostra che per mantenere la vita comunitaria nello Stato del Sole non è stato sufficiente abolire la famiglia, la proprietà privata, il lavoro indipendente e la libertà creativa. Campanella stesso lo riconosce apertamente, e descrive nei particolari un sistema punitivo che cementa il regime sociale dei solari. Per loro esiste il delitto *"d'ingratitude, di malignità, quando uno non vuol far piacere onesto, di bugia, che aborriscono più che la peste; e questi rei per pena son privati della mensa comune, o del commercio delle donne, e d'alcuni onori"* (288).

I sodomiti sono condannati a indossare un abito infamante, ma se il delitto si ripete c'è la pena di morte. *"Ma quando occorre caso ingiurioso, l'omicidio si punisce con morte, e occhio per occhio, naso per naso si paga la pena della pariglia"* (289).

Le mancanze in guerra sono punite con particolare severità: *"[...] chi fu il primo a fuggire non può scampar la morte, se non quando tutto l'esercito domanda in grazia la sua vita, e ognuno piglia parte della pena. Ma poco s'ammette a tal indulgenza, si non quando ci è gran ragione. Chi non aiutò l'amico o fe' atto vile, è frustato; chi fu disobediante, si mette a morire dentro un palco di bestie con un bastone in mano, e se vince i leoni e l'orsi, che è quasi impossibile, torna in grazia"* (290).

E' molto interessante imbattersi così presto nell'idea che si debba offrire all'accusato tutta l'apparenza del diritto per dare un'ombra di legalità alla condanna!

Potere giudiziario e amministrativo sono tutt'uno: *"ognun è giudicato da quello dell'arte sua; talché ogni capo dell'arte è giudice, e punisce d'esilio, di frusta,*

di vituperio, di non mangiar in mensa comune, di non andar in chiesa, non parlar alle donne" (291).

Non esistono carnefici di professione: *"E nessuno può morire, se tutto il popolo a man commune non l'uccide; ché boia non hanno, ma tutti lo lapidano o brugiano [...]". "E tutti piangono e pregano Dio, che plachi l'ira sua, dolendosi che siano venuti a resecare un membro infetto della dal corpo della republica; e fanno di modo che esso stesso accetti la sentenza, e disputano con lui fin tanto che esso, convinto, dica che la merita; ma quando è cosa contra la libertà o contra Dio o contra gli ufficiali maggiori, senza misericordia si eseguisce" (292).*

Le punizioni fanno parte dell'educazione dei cittadini: *"E le condanne son certe vere medicine, più che pene, e di soavità grande" (293).*

La religione di Stato è quella del sole: *"Nulla creatura adorano di latria, altro che Dio, e però a lui serveno solo sotto l'insegna del sole, ch'è insegna e volto di Dio, da cui viene la luce e 'l calore e ogni altra cosa. Però l'altare è come un sole fatto, e li sacerdoti pregano Dio nel sole e nelle stelle, com'in altari, e nel cielo, come tempio [...]" (294).*

Più concretamente queste credenze hanno due sbocchi pratici. In primo luogo trattandosi di una religione di Stato, si fa coincidere la direzione statale con il servizio sacerdotale. Per questo il capo dello Stato è anche gran sacerdote, e siccome si chiama Sole è evidente che sia considerato l'incarnazione del Dio. *"Sommo sacerdote è Sole; e tutti gli ufficiali son sacerdoti, parlando delli capi, ed officio loro è purgar le conscienze. Talché tutti si confessano a quelli, ed essi imparano che sorti di peccati regnano" (295).* In tal modo tutto il potere, amministrativo, sacerdotale e giudiziario, viene a concentrarsi nelle stesse mani.

D'altro canto la religione del Sole è in sostanza il culto dell'Universo, razionalisticamente inteso come meccanismo ideale. Si tratta, in altri termini, di una sintesi tra religione e scienza razionalista (con un'inclinazione per l'astrologia). Abbiamo visto infatti che l'appellativo di Sole del sommo sacerdote viene tradotto con "Metafisico", e il suo alto ufficio è conferito in ragione delle enormi conoscenze scientifiche.

L'identica impressione ci viene dalla descrizione del tempio del sole che sorge al centro della città, esso somiglia di più a un museo di scienze naturali che non a una chiesa. *"Sopra l'altare non vi è altro ch'un mappamondo assai grande, dove tutto il cielo è dipinto, e un altro dove è la terra. Poi sul cielo della cupola vi stanno tutte le stelle maggiori del cielo, notate coi nomi loro e virtù, c'hanno sopra le cose terrene [...]"*. *"Vi è sopra la cupola una banderuola per mostrare i venti, e ne signano trentasei" (296).* Questa banderuola occupa evidentemente il posto della croce nelle chiese cristiane. Si ha l'impressione che in tutta l'opera di Campanella affiorino note d'ostilità sia verso il cristianesimo che verso la Chiesa cattolica, con uno spirito molto vicino a

quello delle sette eretiche. Queste annotazioni si presentano sotto forma di allusioni, molto caute tra l'altro, il che però non deve sorprendere dato che la *Città del Sole* fu scritta da Campanella nel carcere dell'Inquisizione. Così sotto l'elenco dei pesci rari raffigurati sulle mura della città, si cela un attacco polemico: si parte dal pesce-vescovo, per finire con il pesce-membro virile. Lo stesso vale per il passo che segue: "*Non si atterrano li corpi morti, ma si bruggiano per levar la peste e per convertirsi in fuoco, cosa tanto nobile e viva, che vien dal sole e a lui torna, e per non restar sospetto d'idolatria*" (297). Quest'ultima frase è chiaramente diretta contro il culto delle reliquie. In tutto il passo si nota un interessante tentativo (alquanto precoce per il tempo) di opporsi al rito cristiano sulla base di argomenti esclusivamente sanitari.

Anche la seguente osservazione ironica è indirizzata contro il cristianesimo: "*Finalmente dicono ch'è felice il cristiano, che si contenta di credere che sia avvenuto per il peccato d'Adamo tanto scompiglio*" (298). In queste frasi è mascherata una concezione gnostica: "*Dissero anco che può essere che governi qualche inferior Virtù, e la prima lo permetta, ma questo pur lo stimano pazzia*" (299).

Non a caso, per altro, Gesù Cristo è raffigurato sulle mura della Città assieme agli "*inventori delle leggi e delle scienze e dell'armi*", sia pure "*in luogo assai onorato*" (300), accanto a Mosè, Osiride, Giove, Mercurio, Maometto ecc.

Pochi anni dopo la *Città del Sole*, Campanella scrisse un'altra opera *Lo Stato migliore*, in cui controbatte le critiche suscitate dalla *Città del Sole*. In particolare sostiene la comunanza dei beni, portando ad esempio la comunità apostolica, e la comunanza delle donne (con grande cautela però, citando alcuni Padri della Chiesa). E' particolarmente interessante il passo in cui sostiene che la possibilità di un governo siffatto è confermata dall'esperienza: "*Lo hanno dimostrato, fra l'altro, anche i monaci, e ora gli anabattisti che vivono in comunità; se essi avessero giusti dogmi di fede, riuscirebbero ancor meglio in questo. Oh se non fossero eretici e compiessero la giustizia come noi predichiamo loro, diverrebbero modello di questa verità*".

La legge della libertà, di Gerard Winstanley

Nel capito precedente abbiamo parlato del movimento socialista dei *diggers* durante la rivoluzione inglese, e abbiamo citato le opere del teorico più in vista di questo movimento, Winstanley. *La legge della libertà* è certamente la redazione più completa ed elaborata delle sue idee. Quest'opera rientra nella categoria delle "utopie", e contiene un piano elaborato sin nei dettagli di una nuova società, prevalentemente basata su principi socialisti.

La legge della libertà fu pubblicata nel 1652. Si apre con un indirizzo "*all'eccellentissimo Oliver Cromwell, generale dell'armata repubblicana inglese*", nel quale l'autore ricorda a Cromwell che, a dispetto della vittoria della rivoluzione e dell'esecuzione capitale del re, la situazione del popolo

minuto non è affatto migliorata, dato che è sempre oberato di tasse, alla mercè di ricchi, avvocati e preti. La promessa di *"distruggere alla radice tutto il clero, l'episcopato e la tirannide"* non è stata realizzata". *A che scopo abbiamo combattuto?"* chiedono molti ex soldati. E Winstanley conclude invitando Cromwell a concedere la vera libertà al popolo oppresso. L'opera sostiene che l'autentica libertà consiste nel libero uso dei frutti della terra: *"Per l'uomo sarebbe meglio non avere il corpo, che non avere il cibo per sostenerlo"* (301). Più in concreto la libertà si esplica nel libero uso della terra. E' a causa della terra che i re fanno le guerre, che i preti predicano, che i ricchi opprimono i poveri; e questa *"servitù esteriore"* genera la *"servitù interiore"*: *"La schiavitù dello spirito come l'avidità, la superbia, l'ipocrisia, la sfiducia, la paura, la disperazione e la pazzia, sono generate dalla schiavitù esteriore che alcuni uomini impongono ad altri"* (302).

Basandosi su questa concezione materialistica della società, Winstanley traccia il piano di un nuovo regime sociale che abolisce lo sfruttamento individuale della terra, facendo di conseguenza scomparire sia la schiavitù "esteriore" che quella "interiore". Il principio guida nella edificazione di questa società è la sottomissione degli interessi privati a quelli comuni: *"Esistono soltanto libertà e schiavitù; l'interesse individuale e quello comune, e chi favorirà l'introduzione degli interessi privati in una repubblica libera sarà immediatamente scoperto e cacciato come uno che voglia restaurare la schiavitù monarchica"* (303).

Concretamente ciò si traduce nell'abolizione della proprietà privata della terra, del commercio e del denaro. La terra sarà coltivata da singole grandi famiglie agli ordini e sotto la sorveglianza di funzionari statali. Gli utensili sono in dotazione della famiglia stessa ma non come sue proprietà, bensì come un bene affidato dallo Stato, della cui buona conservazione risponderà personalmente il capofamiglia. I cavalli vengono distribuiti dallo Stato; i frutti del raccolto vengono consegnati nei magazzini di Stato.

Nell'identica situazione si trovano gli artigiani, che ricevono le materie prime dallo Stato, e consegnano poi i prodotti finiti. Il lavoro può essere familiare o svolgersi in laboratori comuni. I cittadini possono essere trasferiti dall'amministrazione da una famiglia all'altra a seconda della necessità di braccia e delle capacità di ciascuno.

Oltre ai cittadini liberi, lavorano anche quei cittadini che il tribunale ha privato della libertà, e che a volte Winstanley chiama schiavi. Il loro lavoro è lo stesso dei liberi, salvo il fatto che è più pesante. Un funzionario detto "guardiano" ha il compito di vegliare su di essi.

"Se essi adempiranno le norme il guardiano consegnerà loro abbastanza cibo e abiti perché si conservino sani. Ma se daranno prova di disperazione, leggerezza e pigrizia e non si e non si piegheranno docilmente alla legge, il guardiano gli destinerà cibo scarso e li batterà con la frusta, perché 'la verga è

sempre pronta per la schiena degli sciocchi' *fino a che i loro cuori superbi non si piegheranno alla legge*". *"E se qualche trasgressore fugge, si farà sapere dappertutto e sarà condannato a morte dai giudici, quando sarà ripigliato"* (304).

Se i parenti del colpevole sono innocenti, non diverranno automaticamente schiavi. Lo scopo della schiavitù è di rieducare i cittadini corrotti: *"Ma che scopo persegue? Quello di distruggere la loro presunzione e la loro stoltezza, perché diventino uomini utili alla repubblica"* (305).

Tutto ciò che è indispensabile al cittadino viene attinto liberamente e gratuitamente dai magazzini statali. Qui nasce però una difficoltà: *"Effettivamente l'avidio, il presuntuoso, l'uomo simile alla bestia vorrà di più, sia per contemplare i suoi beni, sia per sprekarli e rovinarli come gli piace mentre i suoi fratelli vivranno nel bisogno a causa della scarsità dei beni. Ma le leggi e i funzionari integerrimi della libera repubblica regoleranno gli atti insensati di gente del genere"* (306).

Così, conformemente alla legge, il padre di una famiglia che consuma più del dovuto viene dapprima punito con un'ammonizione pubblica, poi con la schiavitù per un periodo determinato. Con lo stesso sistema è risolta anche un'altra difficoltà ovvero come si può indurre tutti a lavorare il tempo necessario e con la necessaria produttività quando non vi è alcun interesse materiale a farlo? Il cittadino che si rifiuta di compiere il lavoro affidatogli, o il giovane che non apprende con profitto il mestiere destinatogli sono puniti da principio con un'ammonizione pubblica, poi con la frusta e se non basta con la schiavitù.

La famiglia è contemporaneamente l'unità produttiva e amministrativa di base dello Stato. Suo capo è il "padre", o "padrone". *"In ciascuna famiglia il padre o padrone è l'ufficiale responsabile"* (307). Rispetto agli altri membri della famiglia: *"Egli deve distribuire il lavoro, sorvegliarne l'esecuzione senza permettere che vivano nell'ozio. Deve riprendere o con le parole o con la frusta i ribelli, poiché la verga dev'essere pronta a ricondurre alla ragione e al ritegno gli irragionevoli"* (308).

A quanto pare i legami di parentela non hanno poi grande importanza nella famiglia: il "padre" può essere destituito per indegnità e sostituito da un'altra persona, mentre i restanti membri possono essere trasferiti in altre famiglie in caso di necessità.

A partire dalla famiglia, lo Stato poggia su unità sempre più grandi, guidate da funzionari, di cui Winstanley fa l'elenco, Riporteremo solo quelli che riguardano l'unità successiva alla famiglia, cioè la parrocchia, la località o la città: pacificatore, sezione di quattro sorveglianti, soldato, guardiano dei lavori, boia. Il pacificatore è tenuto a scuotere la coscienza dei trasgressori, o a consegnarli nelle mani dei giudici. I sorveglianti sono preposti alla produzione e ai consumi delle famiglie. Per quanto riguarda i soldati poi l'autore dice che

"in realtà tutti i funzionari statali sono soldati" (309). La funzione del soldato allora consisterebbe propriamente nel dare un aiuto ai funzionari e nel difenderli durante eventuali disordini. Il guardiano conduce ai lavori forzati i condannati (gli schiavi). Il boia deve *"tagliare le teste, impiccare, fucilare o frustare i perturbatori secondo il dettato della legge"* (310).

A partire da questi gradi inferiori fino ai funzionari di grado più elevato, tutte le cariche sono elettive e durano un anno. A capo del paese c'è un parlamento anch'esso rieletto annualmente. Possono votare i cittadini sopra i vent'anni, possono venire eletti i cittadini sopra i quaranta. Tuttavia sono in molti a essere privati del diritto elettorale sia passivo che attivo. *"Tutte le persone antisociali come gli alcolizzati, gli attaccabrighe, quelli smisuratamente ignoranti, quelli che temono di dire la verità per non irritare gli altri, come pure quelli che si dedicano solo ai piaceri e allo sport, i chiacchieroni e tutta la gente di quella sorta, è incapace di cogliere l'essenza della vita, e non può nemmeno essere gente navigata, di conseguenza non sono adatti a essere eletti a qualche ufficio nella repubblica, anche se possono partecipare alle elezioni"* "[...] *tutti coloro che hanno interesse alla monarchia non possono né eleggere né essere eletti"* (311).

Allo stesso modo *"quelli che hanno contribuito a mantenere l'esercito reale, o che furono soldati di quell'armata combattendo contro l'instaurazione della libertà comune"* (312), come pure *"tutti coloro che si sono affrettati a comprare e vendere le terre della repubblica raggirandola così in un nuovo modo [...]"* (313) *"sono gente avida, che non teme Dio, e il loro destino è d'essere cacciati dalla città e abbandonati ai cani"* (314).

In precedenza, agli inizi del movimento dei *diggers*, Winstanley si era dichiarato nemico della violenza e del potere statale. Egli pensava che la legge fosse necessaria finché fosse esistita la maledizione della proprietà privata, ma che una volta che si fosse rinunciato a questa e instaurato un regime di giustizia e comunità la legge fosse del tutto superflua. Nella sua *Lettera a Lord Fairlax e al suo consiglio di guerra*, scrisse: *"Vi abbiamo detto che noi non siamo per principio contro tutto ciò che è governato da funzionari e leggi, per parte nostra noi non abbiamo bisogno di nessun tipo di governo". "Sappiamo che nessuno di quelli che obbediscono a questa giusta legge oserà arrestare o asservire suo fratello [...]"* (315).

Seguendo la logica di tutti i movimenti di questo tipo, Winstanley nella sua *Legge della libertà*, pubblicata tre anni più tardi, ammette tranquillamente che nel suo progetto statale si possa arrestare o asservire (nient'affatto in senso figurato) il fratello. Nella sua opera troviamo un sistema punitivo molto elaborato. *"Chi colpisce il suo vicino riceverà dal boia colpo su colpo, e perderà occhio per occhio, dente per dente, arto per arto. Questo serve perché l'uomo si preoccupi dell'altrui persona, comportandosi nel modo in cui vorrebbe che gli altri si comportassero con lui"* (316).

L'ingiuria ai funzionari viene punita con maggiore severità: per ogni colpo si commina un anno di lavori forzati.

"Chi cercherà di suscitare discordie tra i vicini con calunnie e maldicenze" verrà condannato all'ammonizione, alla frusta, ai lavori forzati a vita, se non si redime (317). Il rifiuto di collaborare con i guardiani viene pure punito con i lavori forzati, cui viene condannato anche chi tenta di vendere o comprare qualcosa. Se però la transazione riguarda la terra la pena è quella di morte; se qualcuno dirà che la terra è sua verrà messo alla gogna, e se bestemmierà sarà giustiziato.

Il regime ha il suo sostegno nell'esercito, che si divide in due parti: i comandanti e i combattenti. Nella prima sezione tutti i funzionari sono ufficiali, mentre il popolo dà i soldati semplici. *"L'armata combattente della repubblica è designata o impiegata per sopprimere chiunque insorga a distruggere le libertà della repubblica"* (318).

L'esercito deve difendere lo Stato da *"sollevazioni e sedizioni di funzionari egoisti o del popolino, o di qualsiasi insensato che voglia minare la pace comune"* (319). Un altro compito consiste nell'opporsi al nemico straniero, e infine funzione dell'esercito è quella d'instaurare lo stesso regime in altri paesi: *"[...] se qualche altro paese sarà conquistato e sottomesso come l'Inghilterra fu sottomessa dai suoi re e dalle loro leggi predatorie, allora bisognerà costituire un esercito nel massimo segreto per sollevare e liberare quel paese, perché la terra diventi appannaggio comune di tutti i suoi figli"* (320).

Abbiamo potuto vedere che sotto molti aspetti le concezioni socialiste di Winstanley sono molto più moderate di quelle del suo predecessore More, e ancor di più di Campanella. Viene abolita soltanto la proprietà privata della terra, dei prodotti del lavoro e in parte di quelli che in seguito saranno chiamati "mezzi di produzione"; non si parla invece di comunanza delle donne o di educazione sociale dei bambini. Più volte nella sua opera Winstanley critica le posizioni più radicali, in chiara polemica con altri movimenti più estremisti.

Nel capitolo intitolato: *"Breve avvertimento contro le false opinioni"*, l'autore dice: *"Alcune persone, sentendo parlare di libertà universale, ne deducono che saranno messi in comune tutti i frutti della terra [...]"*, *"altri, a causa della stessa irragionevole ignoranza, credono che ci sarà la comunanza delle donne e degli uomini, e intendono così vivere come gli animali"* (321). Ma l'autore ribatte: *"No, anche se la terra e i magazzini saranno comuni a tutte le famiglie, tuttavia ogni famiglia vivrà separatamente com'è ora. La casa, la moglie, i figli, mobilio e suppellettili, tutto ciò che riceve dai magazzini e che si è procurato per le necessità della sua famiglia sarà proprietà della sua famiglia, per la sua pacifica sussistenza"* (322).

Le leggi devono tutelare il cittadino da tutti coloro che professano *"false opinioni"*, e devono punire *"la condotta di gente ignorante e incosciente"*.

Ma in un campo Winstanley è andato molto più in là di More e Campanella, si tratta della religione. La freddezza di questi ultimi verso la religione e la Chiesa, la tendenza al panteismo e alla divinizzazione del "*meccanismo dell'Universo*" si trasformano in Winstanley in un'aperta ostilità verso la Chiesa che sfocia poi nella sostituzione totale della religione con una morale e una scienza razionalistiche. Per lui la religione contemporanea ha l'unico scopo di aiutare i ricchi a sfruttare i poveri: "*Questa dottrina divina che voi dite spirituale e celeste non è altro che rapina e brigantaggio*" (323) "[...] *questa dottrina serve a mascherare la politica astuta del fratello maggiore che vuole impadronirsi della terra*"; "*chi predica questa santa dottrina è colpevole dell'assassinio di molte anime semplici e timide*". "*Di conseguenza questa santa dottrina spirituale è una truffa perché mentre gli uomini guardano al cielo e sognano la beatitudine o temono l'inferno dopo la morte, gli cavano gli occhi perché non vedano dove sono finiti i loro diritti naturali e cosa devono fare qui su questa terra*" (324).

Ma la fine di questa illusione è prossima, profetizza l'autore: "*E tutti i preti, ecclesiastici e predicatori di queste cose spirituali e celesti, come le chiamano, leveranno i gemiti che sono loro riservati in sorte: guai, guai, o grande Babilonia, potente città di Dio che hai riempito tutta la terra dei tuoi clamori e seduci tutti i popoli, così che tutto il mondo si è inchinato alla bestia. Come è potuta cadere, e come si è compiuto il giudizio in una sola ora? E così di seguito potrete leggere nell'Apocalisse di Giovanni, 18, 10*" (325).

Nella società futura descritta da Winstanley, i sacerdoti saranno eletti ogni anno come qualsiasi altro funzionario. Le funzioni di questo "*clero repubblicano*", come lo chiama l'autore, consistono nell'espletare dei compiti che normalmente non avrebbero nulla a che fare con la religione. Il sacerdote deve infatti predicare sui seguenti temi: "*La condizione del paese secondo i dati forniti dai funzionari della posta, conformemente alle istruzioni del loro dipartimento*" (326); "*dare lettura delle leggi della repubblica*"; "*illustrare gli avvenimenti dei secoli antichi e degli antichi governi, mettendo in primo piano il valore della libertà, che deriva da un governo ben organizzato [...]*"; "*di tutte le arti e le scienze, un giorno di una, un giorno dell'altra, come ad esempio la fisica, la chirurgia, l'astrologia, l'astronomia, la navigazione, l'agricoltura e così via*". E infine "*possono di quando in quando parlare della natura umana, dei suoi aspetti oscuri e luminosi, della sua forza e debolezza, dell'amore e dell'odio [...]*" (327).

Inoltre i sermoni possono essere tenuti, oltre che dai sacerdoti, da qualsiasi persona d'esperienza.

In tal modo Winstanley nutre il progetto di creare una classe che, con il nome di clero, si preoccupi di diffondere le tesi ufficiali e che in qualche modo abbia un ruolo educativo. Un immaginario interlocutore, "*professore pieno di zelo ma ignorante*", gli fa delle obiezioni, cui Winstanley risponde: "*Conoscere i*

misteri della natura significa conoscere le opere di Dio, e conoscere le opere di Dio nella creazione vuol dire conoscere Dio stesso, in quanto Dio è presente in ogni opera e corpo visibile" (328).

2. Il romanzo socialista

Nel corso del XVI secolo e nella prima metà del XVII abbiamo incontrato a intervalli più o meno lunghi, a volte qualche decennio, a volte un secolo intero, delle opere d'ispirazione socialista. Verso la fine del XVII secolo e nel XVIII la situazione cambia, e si incontra una vera e propria marea di letteratura socialista.

Le concezioni socialiste sono alla moda e diventano una forza, così che in una maniera o nell'altra quasi tutti i pensatori dell'epoca ne subiscono l'influenza.

Nella corrente generale si possono distinguere due filoni: il romanzo socialista indirizzato al grande pubblico, divertente; e la letteratura socialista più austera, di contenuto filosofico e sociologico. Le origini di questi due filoni risalgono entrambe alle opere di More e di Campanella, ma verso la fine del 1600 si diversificano e ognuno assume un volto più specifico.

Il primo romanzo socialista tipico è la *Storia dei Sevarambi*, di Denis Vayrasse. Il primo tomo dell'opera, che rappresenta il modello più interessante di questo nuovo tipo letterario, uscì nel 1675. Nel romanzo troviamo avventure marittime, un naufragio, l'approdo su un continente sconosciuto, la descrizione della vita dei naufraghi. Alla fine questi incontrano gli indigeni e vengono a conoscenza dei loro originali costumi. Qui la forma stringata delle descrizioni di More e Campanella viene sostituita dalle vive impressioni del narratore, il capitano Sidaine. Quasi tutto il libro è occupato dalla descrizione del suo viaggio nel paese dei Sevarambi e di ciò che vi ha veduto. Solo le ultime dieci pagine contengono la descrizione del sistema statale ed economico del paese.

Lo Stato dei Sevarambi fu fondato dal persiano Sevarisse. Questi scoprì un continente, sul quale trovò delle tribù selvagge che vivevano in gruppi familiari e praticavano la comunanza dei beni e delle donne secondo un comunismo primitivo. Grazie a una serie di espedienti, egli riuscì a convincerli che era arrivato dal sole per comunicare loro le leggi e la volontà del dio Sole. Queste leggi furono accolte dal popolo e determinarono la struttura dello Stato.

Fu introdotta la religione del Sole, e si proclamò re del paese il Sole stesso. Questi designò poi un viceré scelto tra quattro candidati proposti da un Consiglio di alti magistrati. Il prescelto detiene il potere assoluto, limitato solamente dal diritto del Consiglio di dichiararlo irresponsabile. Sotto il viceré c'è una complessa gerarchia di funzionari in parte eletti dal popolo, in parte nominati dall'alto. Tutti questi funzionari godono di numerosi privilegi: possono avere più mogli degli altri cittadini, degli schiavi personali, delle abitazioni più lussuose, cibo e abiti migliori.

La maggior parte della popolazione (tutta gente ben fatta, bella) ha una vita felice e spensierata in città ben organizzate, dove vive in splendide dimore comuni. Un terzo della giornata lavorano sotto la direzione di funzionari, un terzo dormono e un terzo riposano.

Più in basso di loro sulla scala sociale si trovano gli schiavi privati e dello Stato che vengono inviati come tributo dai popoli sottomessi. Toccano a loro i lavori pesanti, le loro mogli servono da concubine ai cittadini e agli stranieri di passaggio.

Tutta l'economia è fondata sulla proprietà statale esclusiva: Sevarisse *"ha soppresso il diritto di proprietà, togliendolo ai privati, caldeggiando che tutte le terre e le ricchezze del popolo appartenessero esclusivamente allo Stato, che potrà illimitatamente disporre, in modo che i sudditi ricevano solo quanto è stato loro assegnato dai funzionari"* (329).

L'intera popolazione vive e lavora in comunità di mille persone, e abita in grandi case quadrate. Tutti i prodotti del lavoro vengono consegnati ai magazzini statali, in cambio di tutto ciò che è necessario. In particolare tutti ricevono un vestito standard, in cui solo il colore permette di distinguere l'età del proprietario.

"Lo Stato si preoccupa di tutto questo, senza pretendere tributi né tasse, e tutto il popolo, sotto la direzione dello Stato, vive in una felice agiatezza e nel riposo. Tutti i cittadini hanno l'obbligo di lavorare per provvedere lo Stato di riserve, ma anche per evitare che si ammutinino per il troppo benessere, o che si rammolliscano nell'inattività" (330).

Tutti gli indigeni si distinguono per la loro bellezza. Gli storpi vengono mandati in città lontane; così pure le donne sterili.

Il governo veglia attentamente che il paese resti completamente isolato dal mondo esterno, ciononostante i Sevarambi sono al corrente di tutti i progressi della scienza e della tecnica in Europa e in Asia. Ciò avviene perché delle persone istruite nelle scienze e nelle lingue si recano regolarmente in questi paesi ad apprendere tutto ciò che è utile prendere a prestito. Comunque essi hanno il divieto assoluto di raccontare del loro paese. Per essere sicuri che ritornino, sono lasciati partire solo quando lasciano in pegno non meno di tre figli.

La *Storia dei Sevarambi* ci dà anche un'idea di quello che sarà il romanzo socialista in seguito. Per questo narreremo solo in breve alcuni altri romanzi che illustrano vari aspetti di questo stile.

La terra australe (331) il cui autore, secondo Bayle, sarebbe Gabriel Foigny, un monaco lorenese oppure un nobile della Bretagna. Il romanzo uscì nel 1676; vi si descrive il viaggio nell'emisfero australe, nella quinta parte ancora sconosciuta del mondo. La terra scoperta dai viaggiatori è abitata da un popolo di androgini, gli "australiani". Tutta la loro vita si svolge nella più completa

libertà. Ognuno agisce come gli detta la ragione. C'è un'unica legge secondo cui ognuno deve generare almeno un figlio.

Gli abitanti si trovano in uno stato d'innocenza, senza conoscere abiti, nessun tipo di governo, e le parole "mio" e "tuo". Tutti ricevono dalla nascita un'educazione assolutamente identica, che instilla sin dall'infanzia l'idea della loro più assoluta uguaglianza.

Le avventure di Telemaco, di Fenelon (332), uscì nel 1689. Ciò che rende curiosa quest'opera è che non esamina solamente il problema della società socialista ideale, ma si occupa anche delle fasi intermedie della sua realizzazione, il "primo" e il "secondo" stadio del socialismo. Alla ricerca dell'Odissea, Telemaco visita in particolare due comunità, Betik e Salento. A Betik la proprietà della terra è sociale; tutti i beni, terra, frutta, alberi, latte vaccino e caprino sono comuni. Quasi tutti gli abitanti sono contadini o pastori. Le arti sono considerate dannose; gli artigiani quasi non esistono. Per gli indigeni la felicità consiste nella frugalità, grazie alla quale non manca nulla a nessuno. Vivono in famiglie, in assoluta eguaglianza, senza alcuna distinzione. A Salento il re Idomeneo, orgoglioso e dissipato ha condotto il paese alla rovina. Mentore ha istituito un nuovo regime che è uno stadio intermedio verso la collettivizzazione completa. La popolazione è suddivisa in sette classi, a ciascuna delle quali è prescritto un certo tipo di abitazione, d'abito, di cibo, di mobilio e la consistenza dei beni della famiglia. Rimane la proprietà privata della terra ma in misura limitata, nessuno infatti può possedere più terra di quanta è necessaria al suo mantenimento. Anche il commercio è ammesso.

La repubblica dei filosofi, ovvero *La storia degli Ajaiens*, di Fontenelle, apparsa nel 1768. (333). Una tempesta getta alcuni viaggiatori su una terra sconosciuta che si scopre essere l'isola di Ajao. Un tempo gli Ajaiens conquistarono questo paese, sterminarono gran parte della popolazione riducendo in schiavitù i superstiti. Tutta la produzione si basa sul lavoro servile. Gli schiavi abitano in caserme dove vengono rinchiusi la notte. Il loro numero viene tenuto sotto stretto controllo; un tempo i bambini in eccedenza venivano uccisi, ora vengono invece abbandonati sulle coste cinesi.

La popolazione libera vive in un regime di totale comunitarismo. "Mio" e "tuo" sono parole sconosciute per loro. Tutta la terra appartiene allo Stato, il quale ne regola la coltivazione, dividendo il raccolto fra le singole famiglie. Tutti sono obbligati a lavorare nei campi per un tempo determinato. L'artigianato si svolge secondo le stesse regole.

I cittadini sono obbligati a sposarsi, inoltre ogni uomo ha due mogli. I figli non sono educati dai genitori ma nelle scuole statali. Gli Ajaiens non hanno culto, templi, sacerdoti e libri sacri. Essi adorano la natura come madre; non riconoscono alcun essere supremo, ma credono che tutto ciò che è vivo abbia una ragione. Ritengono che l'anima sia materiale mortale.

La *Scoperta australe di un uomo volante*, ovvero *Il Dedalo francese: racconto molto filosofico*. Di Rétif de la Bretonne (334), pubblicato nel 1781. La trama piuttosto complicata (una storia d'amore, l'invenzione di una macchina volante, la fondazione di un nuovo Stato nell'emisfero australe) culmina nella scoperta da parte di alcuni viaggiatori di una terra chiamata Megapatagonia, agli antipodi della Francia. La legge fondamentale di questo paese è la comunanza: "*Senza l'uguaglianza assoluta non esiste virtù, né felicità*", "*che tutto sia comune fra uguali*", "*ognuno lavori per l'utilità comune*" (335). Ogni giorno dodici ore sono consacrate al lavoro comune, e dodici al riposo e al sonno. I pasti sono presi in mense comuni. L'unica differenza ammessa riguarda l'età: il potere è in mano agli anziani.

Il matrimonio è temporaneo, vale un anno. In questo senso i sentimenti non vengono tenuti in gran conto: soltanto per meriti speciali si può scegliere in moglie la più bella ragazza. Il diritto della prima scelta compete agli anziani che hanno superato i 150 anni. In caso di gravidanza il matrimonio è sciolto. Le donne allattano i figli, poi li affidano nelle mani di educatori di Stato. I rapporti fra padri e figli: "*In sostanza è come se non si conoscessero. I figli sono tutti i figli del popolo*" (336).

Le rappresentazioni teatrali e la pittura sono vietate. "*Noi vogliamo soltanto ciò che è reale, e il tempo ci basta appena a gustare i veri piaceri, senza darci pensiero di quelli inventati*" dicono gli abitanti. Esistono tuttavia la musica e il canto, che celebrano i grandi uomini, i piaceri e l'amore. Cantare in versi qualsiasi altro argomento è vietato.

La morale di questa società si compendia nella ricerca del massimo piacere possibile: "*Sbarazzatevi di tutti i sentimenti spiacevoli; utilizzate tutto ciò che dà legittimo piacere, senza debilitare e saziare troppo gli organi!*" (337). "*Ma ciò che più di tutto rafforza la nostra sana morale è che ogni problema etico sfugge ai capricci dell'individuo. In grazia della nostra uguaglianza e della nostra comunitarietà, la morale corrente è unanime e pubblica*" (338).

La sostanza della religione è così definita: "*Servirsi dei propri organi così come ci sono stati forniti dalla natura, senza farne cattivo uso o trascurarli*" (339). Alla domanda sui templi rispondono indicando il cielo e la terra; adorano come divinità il Sole e la Terra, padre e madre di tutti.

4. Il secolo dei lumi

Ci interesseremo ora della letteratura socialista di contenuto filosofico e sociologico, scegliendo solo alcune opere che ebbero particolare influenza sullo sviluppo del socialismo chiliastico.

Il Testamento, di Jean Meslier occupa un posto a parte tra questo genere di opere sia per certi suoi aspetti particolari, sia per il suo destino inconsueto, sia infine per la figura eccezionale dell'autore.

Jean Meslier (nato nel 1664) passò tutta la vita come prete nello Champagne. Il suo *Testamento* non fu pubblicato durante la sua vita e divenne famoso postumo, nel 1733, sotto forma di brani scelti.

L'opera era parsa interessante e appassionante a Voltaire e ad altri illuministi, ma, anche pericolosa, tanto che non si fidarono a pubblicarla per intero. L'edizione completa apparve solo nel 1864 ad Amsterdam.

La caratteristica essenziale dell'opera è che le sue posizioni socialiste sono soltanto la conseguenza di un'altra idea, su cui tutto il romanzo poggia, e cioè la lotta contro la religione.

Della religione Meslier non vede altro che il ruolo sociale, che è, secondo lui, quello di rafforzare la violenza e l'ineguaglianza per mezzo della menzogna e della superstizione: *"Per dirla in breve tutto quanto vanno predicando con tanto fervore e magniloquenza i vostri preti e i vostri teologi [...] in sostanza non è altro che illusione, abbaglio, menzogna, invenzione e impostura escogitati prima da politici astuti e raffinati, ripetuti poi da seduttori e ciarlatani, creduti ciecamente da uomini ignoranti e infine sostenuti dai padroni e dai potenti del mondo. Costoro hanno favorito l'inganno e l'errore, la superstizione e l'impostura rafforzandoli con le loro leggi, per tenere le masse sotto le loro briglie, e farle ballare alla loro musica"* (340).

Tutto il *Testamento* si muove tra due sentimenti: l'odio verso Dio e verso la gerarchia, segno d'ineguaglianza. Meslier ritiene che la religione sia colpevole di quasi tutte le disgrazie umane; tra l'altro semina discordia e guerre religiose. Ma poi l'autore stesso con semplicità invita a sollevarsi, ad ammazzare i re, a distruggere tutti i benestanti e gli agiati. *"A questo proposito mi ricordo dell'auspicio che faceva un uomo [...] che 'tutti i forti e i grandi della terra fossero impiccati e strangolati con le budella dei preti'. Queste espressioni non possono non suscitare un'impressione alquanto rude e volgare, ma non si può negargli una certa qual ingenua schiettezza. Discorso breve ma eloquente, perché esprime in poche parole ciò che si merita gente del genere"* (341).

A Meslier la religione appare un'assurda superstizione che non può resistere al primo attacco di una ragione lucida. La più assurda fra tutte le religioni è il cristianesimo, che definisce cristolatria. Sarebbe tuttavia falso cercare la causa del suo atteggiamento verso il cristianesimo in una mentalità troppo razionalistica. Confutando il cristianesimo, Meslier è pronto ad accettare le più insensate superstizioni e a ripetere le dicerie più sciocche. Per esempio gli sembra assurdo che Dio avesse un unico figlio mentre gli esseri meno perfetti sono in grado di generarne molti di più. Molti animali generano fino a dieci, undici cuccioli alla volta. *"Si narra che una contessa polacca di nome Margherita partorì trentasei bimbi in una volta sola. Inoltre una contessa olandese, pure Margherita, che aveva riso di una povera donna oberata di figli, partorì d'un colpo tanti figli quanti sono i giorni dell'anno, cioè 365, e tutti poi si sposarono (vedi in proposito gli annali di Olanda e Polonia)"* (342).

E' evidente che la molla di tutto è l'odio verso Dio, contro il quale Meslier si accanisce. In particolare, è la persona di Cristo che suscita il suo odio, e qui le sue ingiurie non hanno più freno: *"E i nostri teocristolatri? A chi attribuiscono la divinità? A una nullità che non aveva né talento né cervello né scienza né abilità ed era assolutamente disprezzato nel mondo. A chi l'attribuiscono? Posso dirlo? Ma sì, lo dirò, l'attribuiscono a un pazzo, a un demente, uno squallido fanatico, un pendaglio da forca disgraziato"* (343).

Questo difensore dei diritti dei poveri vede la prova suprema della falsità di Cristo nel fatto che *"fu sempre povero, figlio di un semplice falegname"* (344). La religione è la fonte di quasi tutti i mali sociali, in particolare dell'ineguaglianza fra gli uomini, che si regge soltanto sulla sua autorità. Meslier riconosce che *"una certa dipendenza e sottomissione"* siano indispensabili in ogni società. Ma oggi il potere è fondato sulla violenza, l'omicidio e il crimine. Nel *Testamento* non si fa parola di misure concrete per migliorare la situazione dei miseri, e nemmeno si invitano i ricchi a fare qualcosa in questo senso. Il libro non fa che attizzare l'odio dei primi verso i secondi.

"A voi, cari fratelli, vengono a raccontare di diavoli, vi spaventano con il solo nome del demonio, vi fanno credere che i diavoli sono gli esseri più malvagi e rivoltanti, che sono i peggiori nemici del genere umano, che essi cercano solo di perdere l'uomo rendendolo eternamente infelice nell'inferno". "Ma sappiate cari amici, che i diavoli veri, i più cattivi che dovete temere sono gli uomini di cui vi parlo, voi non avete peggiori e più crudeli nemici dei nobili e dei ricchi" (345).

La vera essenza e la vera causa dell'ineguaglianza è la proprietà privata, che è approvata dalla religione. *"E' a causa sua che alcuni tracannano, s'ingozzano e vivono nel lusso e altri muoiono di fame. A causa sua alcuni sono sempre, o quasi, allegri e contenti, mentre altri sono perpetuamente nel lutto e nel dolore"* (346). L'intero programma sociale di Meslier si riduce a poche righe: *"Che felicità immensa sarebbe per gli uomini se potessero godere insieme dei beni terreni!"* (347).

In una società giusta, pensa Meslier, produzione e consumo dovrebbero essere organizzati sul principio della comunitarietà. *"Gli uomini devono possedere e usufruire di tutti i beni e le ricchezze della terra in comune e con parità di diritti"* (348).

Il cibo, gli abiti, l'educazione dei figli non devono variare da famiglia a famiglia. Tutti devono lavorare sotto la direzione di saggi anziani (in un altro passo si parla di funzionari elettivi). Queste misure avranno risultati miracolosi: nessuno più sarà nel bisogno, tutti si ameranno vicendevolmente, scompariranno i lavori pesanti, la truffa e la vanità. Allora, dice Meslier *"non si vedranno sulla terra uomini infelici, mentre ora ne incontriamo a ogni passo"* (349).

Anche i rapporti familiari devono cambiare perché verrà meno un grande male introdotto dalla Chiesa: l'indissolubilità del matrimonio. *"Bisogna che uomini e donne godano della stessa libertà di accoppiarsi secondo l'attrazione, e parimenti di lasciarsi vicendevolmente quando la vita in comune sarà venuta a noia o quando un nuovo interesse li attira verso un nuovo legame"* (350).

Dopo aver letto il *Testamento* rimane l'impressione che tutta quest'opera abbia un tratto profondamente personale, che vi si esprimano i sentimenti più intimi della personalità dell'autore. Per questo ci interessano particolarmente i passi dove affiora questa personalità.

Il libro incomincia con un breve indirizzo ai parrocchiani: *"Cari amici, in vita io non ho mai potuto esprimere ciò che pensavo sulle forme di governo e i loro sistemi, sulla religione degli uomini e sui loro diritti. Questo avrebbe portato conseguenze estremamente temibili e incresciose; per questo ho deciso di dire tutto dopo la morte"* (351).

Di sé Meslier dice: *"Non sono mai stato così stupido da dare importanza ai misteri e alle stramberie della religione, non ho mai avuto gran voglia di prendervi parte o addirittura di parlarne con rispetto e assenso"* (352). *"Ho odiato con tutta l'anima gli assurdi obblighi della mia professione, soprattutto quelle messe idolatriche e superstiziose, e quelle ridicole e assurde comunioni con il sacramento cui ero costretto a partecipare"* (353). E conclude il libro dicendo: *"Dopo quanto ho detto pensino, dicano e facciano tutto quello che vogliono contro di me, io non me ne preoccupo minimamente. Gli uomini si adeguino pure, e si governino come piace loro; siano saggi o incoscienti, buoni o cattivi, dicano o facciano dopo la mia morte quello che vogliono, la cosa non mi riguarda. Già io non partecipo quasi più a quanto avviene nel mondo. I morti, con i quali mi appresto ad andare, non s'immischiano più di niente e non si preoccupano più di niente. Con questo nulla finisco. Già adesso non sono più di nulla, e presto sarò nulla del tutto"* (354).

Non si trattava di parole vuote. Meslier si uccise all'età di 55 anni.

La storia del *Testamento* è curiosa. Il libro (o dei brani scelti) capitò fra le mani di Voltaire, impressionandolo moltissimo. Egli scrisse: *"Quest'opera è indispensabile ai demoni, è un catechismo perfetto per Belzebù. Credete, è un libro molto raro, un capolavoro"* (355). Invitò caldamente delle persone che egli chiamava "fratelli" a diffondere il libro. *"Davvero la benedizione di Dio è sulla nostra nuova chiesa: in una provincia la distribuzione di trecento esemplari di Meslier ha provocato molte conversioni"* (356).

Il libro era considerato pericoloso; esortando a pubblicarlo Voltaire scrisse: *"Non si potrebbe, senza compromettere sé o nessun'altro, rivolgerci a quel buon uomo di Merlin? Non vorrei che nessuno dei nostri fratelli corresse il minimo rischio"* (357). *"Ringraziamo la brava gente che ce ne ha fatto omaggio e chiediamo la benedizione dell'onnipotente per questa utile lettura"* (358). *"[...] Avete degli amici intelligenti che conserveranno il libro in un posto*

sicuro, potrà essere utile per formare i giovani" (359). "Jean Meslier dovrà convincere tutto il mondo. Perché il suo vangelo è così poco diffuso? Voi a Parigi siete troppo tiepidi! Nascondete la vostra fiaccola". "Desidero cristianamente che il Testamento del prete si moltiplichi come i cinque pani e che nutra quattro-cinquemila anime" (360).

Più tardi, nel 1793, quando la Convenzione procedette alla scristianizzazione e introdusse il culto della Ragione, Anacharsis Cloots propose d'innalzare nel tempio della Ragione la statua del primo sacerdote che aveva rinnegato gli errori della religione, *"l'audace, magnanimo, grande Jean Meslier"*.

Il codice della natura, ovvero l'autentico spirito delle leggi, di Morelly (361), apparve nel 1755. Dell'autore non si sa quasi nulla; e oggi non si sa ancora se a tale nome corrisponda una persona realmente esistita o se si tratti di uno pseudonimo.

Il sistema di Morelly si basa sul concetto di "stato di natura", ossia su di un "codice della natura" che l'umanità dovrebbe seguire per vivere in modo felice e morale.

La rottura con questo stato naturale è avvenuta a causa della proprietà privata, che è la fonte di tutte le disgrazie umane. Soltanto la sua abolizione' può riportarci indietro allo stato naturale di felicità.

La quarta parte del libro contiene l'insieme di leggi che, a parere di Morelly, dovrebbe stare alla base della società ideale.

In posizione privilegiata ci sono tre leggi "*sacre e fondamentali*": la prima abolisce la proprietà privata. Si fa eccezione solo per "*le cose che ciascuno usa per soddisfare le proprie esigenze, i propri piaceri o per svolgere il proprio lavoro quotidiano*". La seconda legge fa di tutti i cittadini dei funzionari, il cui lavoro e il cui mantenimento è a carico dello Stato. La terza legge proclama l'obbligo generale al lavoro "*secondo la legge distributiva*".

Tutti i cittadini devono svolgere il lavoro agricolo dai 20 ai 35 anni, dopodiché o rimangono contadini o diventano artigiani. Dopo i 40 anni ognuno può scegliersi liberamente la professione. La distribuzione dei prodotti avviene attraverso i magazzini di Stato. Commercio e scambio sono vietati da "una legge sacra".

La popolazione vive in città suddivise in quartieri identici. Gli edifici sono tutti uguali; tutti indossano abiti della stessa stoffa.

Al compimento d'una certa età ogni cittadino deve sposarsi. I bambini restano in famiglia fino ai 5 anni, dopodiché passano in speciali case dell'educazione. L'istruzione (come il cibo e il vestiario) dei bambini è assolutamente uniforme. A dieci anni i ragazzi cominciano a essere istruiti nei vari mestieri. Il numero delle persone che si istruiscono nelle scienze e nelle arti è severamente limitato "*sia per ogni branca che per ogni città*".

La "filosofia morale" è fissata una volta per tutte nelle regole che Morelly stesso ha enunciato nel suo trattato. "*Non si può aggiungere nulla a quanto è*

prescritto dalla legge" (362). Detto questo, nel campo delle scienze naturali esiste la piena libertà di ricerca.

Le leggi create da Morelly saranno incise su colonne o piramidi nella piazza centrale di ogni città. Chi cercherà di cambiare le sacre leggi sarà dichiarato pazzo e murato a vita in una grotta, "[...] *i suoi figli e tutta la sua famiglia rinnegheranno il suo nome*" (363).

Tutte queste proposizioni le conosciamo già attraverso More e Campanella. L'interesse particolare del sistema di Morelly consiste nell'idea di uno sviluppo che, da una società primitiva, porta fino al socialismo. Un tempo l'umanità visse in uno "stato di natura", era l'epoca dell'oro, il cui ricordo si è conservato presso tutti i popoli. Questa condizione andò perduta per colpa dei legislatori con l'introduzione della proprietà privata. Il ritorno a un sistema senza proprietà privata potrà avvenire grazie al progresso, che Morelly considera la principale forza motrice della storia. *"I fenomeni che osservo mostrano ovunque, fino nell'ala di una zanzara, l'esistenza di uno sviluppo graduale: io sperimento, io sento il progresso della ragione. Sono quindi in diritto di dire che per meravigliosa analogia esistono delle trasformazioni favorevoli nel campo morale, e che le leggi della natura, nonostante la loro forza e la loro gradevolezza, impongono il loro potere sull'uomo solo in modo graduale"* (364).

Soltanto dopo aver sperimentato varie forme di governo gli uomini comprenderanno quale sia il vero bene. E così consacrando l'inevitabile trionfo della ragione, apparirà la nuova società descritta da Morelly; l'umanità passerà da un'epoca dell'oro inconscia a un'altra, questa volta cosciente.

Ci si può fare un'idea della diffusione delle idee socialiste nel secolo dei lumi dal chiaro sentimento di simpatia con cui ne parlava l'opera più influente del tempo, la famosa *Enciclopedia*.

In un articolo intitolato "Il legislatore", pubblicato nel IX volume nel 1765 e scritto probabilmente da Diderot, si dice che lo scopo fondamentale di ogni legislazione è di trasformare lo "spirito di proprietà" in "spirito di comunione". Se in uno Stato prevale lo "spirito di comunione", i suoi cittadini non si dovranno pentire d'aver rinunciato alla propria libertà in nome della libertà comune, e l'amore per la patria diverrà l'unica loro passione.

Queste asserzioni alquanto generiche trovano un'applicazione concreta nelle leggi del Perù, fondate, secondo l'autore, sullo spirito di comunione (365): *"Le leggi del Perù tendevano a legare i cittadini con i vincoli dell'umanità; mentre le legislazioni degli altri paesi proibiscono di farsi vicendevolmente del male, in Perù le leggi prescrivono incessantemente di fare il bene. Queste leggi instaurando la comunanza delle proprietà (nella misura in cui ciò è possibile al di fuori dello stato di natura) hanno minato lo spirito di proprietà che è la fonte di tutti i vizi. I più bei giorni, i giorni di festa erano in Perù quelli in cui si andava a lavorare il campo comune, quello del vecchio o della vedova. Chi*

per punizione non poteva lavorare sul campo comune, si considerava il più infelice degli uomini. Ogni cittadino lavorava per tutti gli altri, portava i frutti del suo lavoro nei magazzini statali e in ricompensa riceveva il frutto del lavoro degli altri cittadini" (366).

Più tardi, nel 1772, Diderot ritornò sull'idea di una forma statale di tipo socialista. Nel *Supplemento al viaggio di Bougainville* descrive la vita dei tahitiani, fingendo d'aver visitato la loro isola.

I selvaggi hanno tutto in comune, lavorano insieme i campi. Non esiste matrimonio e i figli vengono educati socialmente. Un vecchio tahitiano dice al visitatore: *"Qui tutto appartiene a tutti, mentre tu ci predichi una qualche differenza tra tuo e mio" (367).*

"Lasciaci i nostri costumi che sono più saggi e virtuosi dei tuoi; noi non vogliamo barattare quella che tu chiami ignoranza con i tuoi inutili lumi. Noi possediamo tutto ciò che ci è utile e indispensabile. Dovremmo meritare disprezzo per il fatto che non abbiamo saputo crearci inutili bisogni? Non inculcarci le tue necessità immaginarie, né le tue chimeriche virtù" (368).

"Le nostre ragazze e le nostre donne sono di tutti [...]. Una giovane tahitiana si lasciava trasportare dalla passione tra le braccia di un giovane tahitiano, e attendeva con impazienza che la madre le togliesse il velo e le scoprisse il seno [...]. Senza vergogna né timore ella accettava, alla nostra presenza, in mezzo a un cerchio di innocenti tahitiani, al suono dei flauti, le carezze di quello che il suo giovane cuore e la voce segreta dei suoi sensi avevano scelto. Tu saresti in grado di sostituire un sentimento più ardente e grande di quello che noi abbiamo ispirato loro e che li anima?" (369).

Aggiungeremo che *Il codice della natura* di Morelly fu incluso nelle opere di Diderot senza che questi avesse a ridirne, questo dimostra non solo i principi morali di Diderot, ma anche le sue simpatie per le idee socialiste.

Il vero sistema di Deschamps. Per finire parleremo di una delle figure più rimarchevoli tra i teorici del socialismo nel XVIII secolo, il monaco benedettino Deschamps. Questi pubblicò mentre era ancora vivo le *Lettere sullo spirito del secolo* (1769), e *La voce della ragione contro la ragione della natura* (1770) entrambi anonimi. Ma le sue idee più originali si trovano nell'opera *La verità o il vero sistema* che si è conservata a lungo manoscritta ed è stata pubblicata integralmente solo in questi ultimi anni (370).

Deschamps è l'autore di uno dei sistemi socialisti più chiari e coerenti, ed è inoltre un filosofo di straordinaria profondità, tanto che fu definito persino il precursore di Hegel. Questo è senz'altro vero ma, pur percorrendo lo stesso cammino che farà Hegel, Deschamps sviluppò molti concetti che saranno propri della sinistra hegeliana: Feuerbach, Engels e Marx; mentre per il suo concetto di "nulla" ha anticipato di molto gli odierni esistenzialisti.

La concezione del mondo di Deschamps è molto vicina al materialismo, benché non coincida pienamente con esso. Egli vede nel mondo un'unica

materia che intende però in modo molto originale: "*Il mondo - dice Deschamps - esiste ed esisterà eternamente*" (371). E' un processo eterno in cui delle parti compaiono mentre altre si distruggono: "*Tutti gli esseri defluiscono e confluiscono uno nell'altro e tutti non sono che aspetti diversi di un unico genere universale*". "*Tutti gli esseri hanno la vita, per quanto possano sembrare morti, la morte non è che la manifestazione relativamente minore della vita e non la sua negazione*" (372).

La vita per Deschamps è movimento sotto diverse forme. Della natura dice: "*Tutto in essa ha a suo modo la capacità di sentire, vivere, pensare, ragionare, cioè muoversi. Infatti cos'altro significano tutte queste parole se non l'azione o il movimento delle parti che ci compongono?*" (373).

Il posto dell'uomo nell'universo, e in special modo il suo libero arbitrio, viene così definito: "*Se noi crediamo di possedere una volontà e una libertà, è innanzitutto a causa di un assurdo che c'impone di credere a qualche Dio e di conseguenza nell'esistenza dell'anima che avrebbe meriti e colpe dinanzi a Dio; in secondo luogo perché noi non vediamo i congegni interni del nostro meccanismo [...]*" (374).

Deschamps ritiene che Dio sia un'idea creata dall'umanità, il prodotto di determinati rapporti sociali fondati sulla proprietà privata. Finché questi rapporti non divennero complessi non esistevano religioni, e non esisteranno più quando essi verranno aboliti. La religione stessa non è solamente il risultato dell'oppressione degli uomini, ma anche uno strumento che aiuta l'oppressione. La religione è uno degli ostacoli principali all'avvento di un regime sociale più felice.

"*La parola "Dio" - dice Deschamps - dev'essere eliminata dalle nostre lingue*" (375). Ciononostante egli è un feroce nemico dell'ateismo; del suo sistema scrive: "*A prima vista potrebbe sembrare un breve compendio d'ateismo, perché ogni religione viene distrutta; ma riflettendoci non si può non convincersi che non si tratti affatto d'una professione di ateismo, perché al posto del Dio razionale e morale (che io auguro di distruggere perché in realtà dà solo l'immagine di un uomo più possente degli altri), pongo un essere metafisico che sia principio fondamentale della moralità, che non è affatto arbitraria*" (376).

Qui Deschamps si rifà alla sua concezione dell'universo, che si presenta sotto tre aspetti differenti. Il primo è la *totalità* cioè l'universo come l'unione di tutte le sue parti. La *totalità* "*è il fondamento, di cui tutti gli esseri viventi non sono che manifestazioni*". Ma essa ha anche un'altra natura (non fisica) diversa da quella delle sue parti, per questo non la si può vedere, ma si può concepirla con la ragione. Il secondo aspetto è il *tutto*, cioè l'universo come concetto globale.

"*La totalità suppone la presenza di parti. Il tutto non la suppone*". "*Per totalità io intendo l'esistenza in sé, l'esistenza per se stessa [...] in altre parole [...] non esistente attraverso qualcosa d'altro se non se stessa*" (377). "*Il tutto, che non è*

composto di parti, esiste ed è indivisibile dalla totalità, che è costituita invece di parti, e che ne è allo stesso tempo l'affermazione e la negazione" (378).

Ma è forse il terzo aspetto dell'universo quello che più ci colpisce. Deschamps sottolinea il carattere negativo di tutte le definizioni applicabili al *tutto*: "*Il tutto non è più la massa parziale degli esseri, ma la massa senza parti [...] non è il solo essere che esiste in molti esseri [...], ma l'essere unico, che nega qualsiasi altro essere tranne il proprio [...] e del quale non si può che negare ciò che si afferma dell'altro, esso non è più il sensibile o la risultanza di esseri sensibili, ma il nulla, il non-essere stesso, che è unicamente e che non può essere altro che la negazione del sensibile [...]*" (379). "*Tutto è nulla*" (380) "*Mai nessuno prima di me, molto probabilmente, ha scritto che tutto e nulla sono l'identica cosa*" (381).

Alla base della sua dottrina dell'esistenza egli pone questo principio: "*Qual è la causa dell'esistenza? Risposta: la causa è che il nulla è qualche cosa, che esso è l'esistenza, che esso è tutto*" (382). Qui trova posto anche Dio: "*Dio è il nulla, è l'inesistenza stessa*" (383).

Evidentemente Deschamps oppone proprio questi principi e le loro conseguenze all'ateismo che egli accusa di essere una teoria meramente negativa e distruttiva, un "ateismo per bestie", cioè per esseri che non hanno ancora *superato* la religione, anzi non ci sono, ancora arrivati.

Da questo punto di vista si comprende l'atteggiamento altezzoso e sprezzante che il nostro aveva verso gli altri filosofi illuministi. Egli li accusava di fondare le loro costruzioni sulla fantasia e di non essere scientifici.

"Si convincano, i nostri filosofi-demolitori, della sterilità e inutilità dei loro sforzi di distruggere Dio e la religione. I filosofi sono stati incapaci di svolgere il loro compito finché non hanno toccato l'esistenza di una condizione civile, sola causa dell'idea di essere morale e universale e di tutte le religioni" (384).

"Lo stato di uguaglianza universale non sgorga logicamente dall'ateismo. Per i nostri atei come per la maggior parte degli uomini, essa è sempre stata frutto della fantasia" (385).

E queste fantasie sono tutt'altro che innocue. Esistono solo due vie d'uscita: quella offerta dalla religione, e quella offerta dal sistema di Deschamps. Minare la religione finché non sarà pronto il terreno per la seconda via significa collaborare all'approssimarsi di una rivoluzione distruttrice.

Nell'opera *La voce della ragione* Deschamps dice: "*Questa rivoluzione naturalmente poggerà sullo spirito filosofico contemporaneo, anche se la maggioranza non lo sospetta nemmeno. Questa rivoluzione avrà conseguenze ben più dolorose e provocherà distruzioni ben più grandi di qualsiasi rivoluzione provocata dalle eresie. Del resto questa rivoluzione non sta forse cominciando? Non è già in atto la distruzione dei capisaldi della religione, non sono sul punto di cadere con tutto il resto?"* (386).

Al carattere negativo dell'ateismo illuminista Deschamps contrappone il carattere secondo lui positivo del suo sistema: *"Il sistema che io propongo ci priva, come l'ateismo, della gioia del paradiso e degli orrori dell'inferno; ma a differenza di quello esso non lascia alcun dubbio sulla legittimità di distruggere sia paradiso che inferno. Alla fine ci dà la convinzione importantissima, che mai potrà dare l'ateismo, che il paradiso per noi potrà esistere in un unico luogo, cioè proprio su questa terra"* (387).

La sua dottrina sociale e storica si fonda sulla metafisica. Essa poggia sulla nozione di evoluzione dell'umanità nel senso di una manifestazione sempre maggiore dell'unità, della totalità: *"L'idea di totalità è equivalente a quella di ordine, armonia, unità, uguaglianza, perfezione. Lo stato di unità, cioè la condizione sociale, nasce dall'idea di totalità, che è essa stessa unità, unione. Gli uomini dovranno vivere nello stato sociale per il loro stesso bene"* (388).

Il meccanismo di quest'evoluzione si attua nell'evoluzione delle istituzioni sociali, che strutturano di sé tutti gli altri aspetti della vita umana: la lingua, la religione, la morale... Ad esempio: *"Sarebbe assurdo ammettere che l'uomo sia uscito dalle mani di Dio adulto, morale e dotato di parola, questa facoltà si è sviluppata via via che diventava ciò che è oggi"* (389).

Le varie manifestazioni del male sono per Deschamps il frutto dei rapporti sociali, tanto che egli arriva persino a dire che anche l'omosessualità ha questa origine. Le istituzioni sociali sono anch'esse il risultato di fattori materiali (la necessità di cacciare insieme, di sorvegliare il bestiame), e della superiorità fisica dell'uomo, dovuta in particolare alla struttura della mano.

Tutto il processo storico si divide in tre stati o condizioni attraverso cui deve passare l'umanità: *"Per l'uomo esistono solo tre stati: lo stato selvaggio, come quello delle bestie delle foreste, lo stato di legge (390) e lo stato dei costumi. Il primo stato è quello di disunione, senza unità, senza società; il secondo è il nostro, lo stato di massima divisione nell'unità, e il terzo è lo stato di unità senza separazione. Quest'ultimo stato è indiscutibilmente l'unico che possa, nei limiti del possibile, rendere la forza e la felicità agli uomini"* (391).

Nello stato selvaggio gli uomini sono molto più felici che nello stato delle leggi, secondo cui vive l'attuale umanità civilizzata: *"E [...] lo stato di legge, per noi che viviamo un'esistenza civile, è infinitamente peggio dello stato selvaggio"* (392). Questo risulta vero se applicato agli odierni popoli selvaggi: *"Noi li trattiamo con sufficienza, ma non c'è ombra di dubbio che la loro condizione è molto meno assurda della nostra"* (393).

Ma ormai non possiamo ritornare allo stato selvaggio, necessariamente questo dovrebbe corrompersi e lasciare il posto allo stato di legge in forza di cause oggettive, e principalmente per la comparsa dell'ineguaglianza, del potere e della proprietà privata.

La proprietà privata è la causa prima che genera tutti i vizi dello stato di legge: *"Il mio e il tuo applicati ai beni terreni e alle donne albergano solamente nei nostri costumi, generando tutto il male che li caratterizza"* (394).

Lo stato di legge secondo Deschamps è la condizione più infelice per il maggior numero di persone. Il male stesso è frutto di questo stato: *"Il male s'insedia nell'uomo solo grazie alle condizioni sociali odierne, che contraddicono senza fine la sua natura. Nell'uomo non ci sarebbe tanto male se visse in gregge"* (395).

Ma sono proprio quegli aspetti più insopportabili dello stato di legge che preparano, secondo Deschamps, il passaggio allo stato dei costumi, quel "paradiso in terra" di cui parlava nel brano già citato. La sua descrizione pullula di dettagli suggestivi, ed è una delle utopie socialiste più originali e coerenti.

Tutta la vita secondo i costumi tenderà a un unico scopo: l'applicazione massimale dell'idea di uguaglianza e di comunione. Gli uomini vivranno senza tuo e mio, e scompariranno la specializzazione e la divisione del lavoro.

"Le donne saranno bene comune per gli uomini, e così gli uomini per le donne". "I figli non apparterranno in particolare a questa o a quella coppia" (396). *"Le donne in grado di allattare e non incinte offriranno il seno a tutti i bimbi indifferentemente". "Ma com'è possibile, mi obiettano, che una madre non si tenga vicino i propri figli? No! Perché questa proprietà [...]?"* (397).

L'autore non si preoccupa del fatto che questo stato di cose possa portare all'incesto. *"Dicono che l'incesto sia quanto mai contro natura. In realtà è contro la natura dei nostri costumi e niente più"* (398).

Tutti gli uomini *"non conoscerebbero che la natura e apparterebbero a essa sola, unica proprietaria"* (399).

Per arrivare a questo stato occorrerà distruggere. molte cose che ora si considerano preziose, come ad esempio *"tutto quello che noi chiamiamo meravigliose opere d'arte. Questo sacrificio sarebbe senza dubbio grande, ma bisogna farlo"* (400). Non devono scomparire solo le belle arti, la poesia, la pittura o l'architettura, ma anche la scienza e la tecnica. Gli uomini non costruiranno più navi e non studieranno più il globo terrestre. *"Perché mai dovrebbero aver bisogno della scienza dei vari Copernico, Newton e Cassini?"* (401).

La lingua si semplificherà al massimo; tutti gli uomini parleranno un unico idioma, e questo sarà stabile e non subirà mutamenti. La lingua scritta scomparirà, e non sussisterà più la penosa necessità d'imparare l'alfabeto. I bambini in generale non dovranno studiare: impareranno tutto l'indispensabile imitando gli anziani.

Verrà meno anche la necessità di ragionare: *"Nello stato selvaggio non ragionavano [...] né riflettevano, perché non ne avevano bisogno; nello stato di*

leggi si ragiona e si riflette perché bisogna; nello stato dei costumi non si ragionerà né rifletterà perché non ce ne sarà più bisogno" (402).

L'illustrazione più chiara di questo mutamento di coscienza sarà la distruzione di tutti i libri: che troveranno infine l'impiego loro più adatto: accendere le stufe. Tutti i libri scritti fino a ora hanno avuto lo scopo di rendere necessario e di preparare la venuta del libro che ha dimostrato l'inutilità del libro in generale: l'opera di Deschamps. Essa sopravviverà a tutti gli altri, ma alla fine brucerà, ultimo dei libri.

La vita degli uomini diverrà più semplice e più facile. Non estrarranno né lavoreranno quasi più i metalli, poiché la maggioranza degli oggetti sarà di legno. Non si costruiranno grandi palazzi, ma si vivrà in capanne di legno.

"La mobilia sarà costituita da semplici panche, scaffali e tavoli [...]" (403).

"Della paglia fresca, usata prima dagli uomini poi dalle bestie sarà il loro sano letto comune, dove avranno riposo. Vi si distribuiranno uomini e donne insieme senza distinzione, dopo aver coricato i vecchi infermi e i bambini, che dormiranno separatamente" (404). Il cibo sarà per lo più vegetariano, così che anche la sua preparazione sarà molto semplificata.

"Nella loro esistenza frugale sarà necessario sapere pochissime cose, che saranno poi le più facili" (405).

Questo cambiamento di vita sottintende un cambiamento radicale nella mentalità: *"In modo che le inclinazioni di ciascuno siano nello tempo quelle di tutti"* (406). Scompariranno i *"legami privilegiati tra le persone, come i sentimenti vivi ma passeggeri dell'amante felice, dell'eroe vincitore, dell'ambizioso che ha raggiunto il suo scopo, dell'artista coronato [...]"* (407), *"tutti i giorni si rassomiglieranno"* (408), persino gli uomini avranno tutti lo stesso aspetto: *"Nello stato di costume non rideranno né piangeranno più. Su tutti i volti si dipingerà una chiara espressione di contentezza e, come ho già detto, quasi tutte le facce avrebbero la medesima espressione. Agli occhi degli uomini ogni donna somiglierebbe alle altre, e ogni uomo sarebbe uguale a tutti gli altri agli occhi delle donne"* (409).

Le teste saranno *"in armonia quanto oggi sono differenti"* (410). *"Infinitamente più di noi terranno un comportamento uniforme in tutte le occasioni senza per questo concludere, come facciamo noi con gli animali, che ciò indichi una mancanza d'intelligenza e di ragione"* (411).

Questa nuova società produrrà una nuova concezione del mondo. *"Tutti sanno d'esistere esclusivamente in seguito a un certo ciclo (senza per altro averne timore), per cui un giorno è stabilito che muoiano per poi magari in seguito riprodursi sotto un'altra forma"* (412). *"Come noi, anche loro non s'interessano del fatto d'essere stati morti un giorno (cioè che le parti che li compongono non esistessero sotto forma umana), ma essendo più conseguenti di noi, non danno nemmeno alcuna importanza al fatto che nel futuro potranno cessare d'esistere in questa forma"* (413). *"I loro funerali non si*

distingueranno dal seppellimento del bestiame" (414), poiché "i compagni morti non dovranno importare loro più di un animale morto", "non dovranno attaccarsi a un'altra persona in modo da sentire la sua morte come una perdita personale e piangerla" (415). "Moriranno in modo tranquillo come hanno vissuto" (416).

5. I primi passi

Abbiamo visto come la filosofia illuminista ha allevato nel suo seno il socialismo. Il neonato vide la luce durante la rivoluzione francese ed ebbe come balia la ghigliottina. Ma mosse i suoi primi passi nella vita quando già era finita l'epoca eroica del Terrore. E' commovente vedere come nell'incantevole goffaggine dell'infanzia fanno capolino i tratti dell'eroe che ben presto farà tremare i troni e gli imperi.

Nel 1796, dopo la caduta di Robespierre e l'instaurazione del Direttorio, fu creata a Parigi una società segreta che preparava un rivolgimento politico ed elaborava il programma della futura organizzazione socialista del paese. A capo della società c'era un Direttorio segreto di salute pubblica che poggiava su una rete di agenti. Lo dirigevano Filippo Buonarroti e Noël (ribattezzatosi prima Camillo, poi Gracco) Babeuf. Fu creato un comitato militare per preparare la sollevazione. I congiurati contavano sull'appoggio dell'esercito. Secondo i loro calcoli avrebbero dovuto ricevere il sostegno attivo di 17.000 uomini. In seguito a una delazione i capi della congiura furono arrestati: due, fra cui Babeuf, furono giustiziati, Buonarroti fu esiliato. Ritornato dal confino questi continuò a propagandare le sue idee. La maggior parte dei teorici del socialismo rivoluzionario del tempo subirono la sua influenza. In particolare, trovandosi a Ginevra, Buonarroti fondò un circolo che ebbe in seguito grande influenza su Weiriling, il cui ruolo nella formazione di Marx è universalmente noto.

Molti documenti della società, che ne esprimevano le idee, furono pubblicati dal governo subito dopo la scoperta della congiura. Più tardi Buonarroti descrisse lo svolgimento della congiura e i piani elaborati per essa nel suo libro *Congiura per l'eguaglianza*.

L'ideale fondamentale della società era l'uguaglianza a qualsiasi costo; questo si rifletteva nel suo stesso nome: "Partito dell'uguaglianza". Questo principio trovava la sua formulazione nel Manifesto, con una logica tutta francese: "*Noi siamo tutti eguali, vero? Questo principio è incontestato, perché, a meno di esser presi da pazzia, non si potrebbe dire seriamente che è notte quando è giorno*" (417).

Posto così un fondamento incrollabile, il Manifesto prosegue traendo le conseguenze di questo assioma: "*Noi pretendiamo ormai di vivere e morire eguali come siamo nati: vogliamo l'effettiva eguaglianza o la morte*" (418). "*Per essa noi acconsentiamo a tutto, a far tabula rasa per conservare essa sola.*

Periscano, se necessario, tutte le arti, purché ci resti la vera eguaglianza!" "Sparite, infine, abominevoli distinzioni di ricchi e poveri, di grandi e piccoli, di padroni e servi, di "governanti" e "governati" (419).

La prima conseguenza che ne deriva è la proclamazione della comunione dei beni: *"La legge agraria o la distribuzione delle terre fu l'aspirazione momentanea di qualche soldato senza principi, di qualche popolazione mossa dall'istinto più che dalla ragione. Noi tendiamo a qualche cosa di più sublime e di più equo: il 'bene comune o la comunione dei beni'" (420); "[...] la proprietà di tutti i beni esistenti sul territorio nazionale è unica e appartiene inalienabilmente al popolo, il quale solo ha il diritto di assegnarne l'uso e l'usufrutto" (421).*

Il diritto di proprietà individuale è abolito; tutto il paese diventa un'unica proprietà che si regge su un principio esclusivamente burocratico. Il commercio è soppresso, tranne quello minuto, il denaro è ritirato dalla circolazione interna. *"[...] è necessario che tutti i prodotti della terra e dell'industria siano depositati in magazzini pubblici, donde usciranno per essere distribuiti con criteri d'eguaglianza ai cittadini, sotto la sorveglianza dei magistrati che ne sono consegnatari" (422).* Contemporaneamente è introdotto il lavoro obbligatorio. *"Gli individui che non fanno niente per la patria non possono esercitare alcun diritto politico, sono stranieri ai quali la repubblica accorda ospitalità". "Non fanno niente per la patria coloro che non la servono con un lavoro utile. La legge considera lavori utili: quelli dell'agricoltura, della pastorizia, della pesca e della navigazione; quelli delle arti meccaniche e manuali; quelli della vendita al minuto; quelli relativi al trasporto degli uomini e delle cose; quelli della guerra; quelli dell'insegnamento e delle scienze" (423). "Tuttavia, i lavori dell'insegnamento e delle scienze non saranno reputati utili se coloro che li esercitano non conseguono, entro il periodo di tempo di [...], un certificato di civismo, rilasciato nelle forme che saranno stabilite". "L'ingresso nelle pubbliche assemblee è interdetto agli stranieri. Gli stranieri sono posti sotto la diretta sorveglianza dell'autorità suprema, che può relegarli fuori del loro domicilio ordinario e inviarli nei luoghi di correzione" (424).* Sotto minaccia di morte essi non possono tenere armi.

Gli ideatori di questo piano si rendono conto che l'esecuzione richiederà un forte aumento dei funzionari. Questo problema è affrontato in modo ampio: *"In realtà, mai una nazione ne ebbe tanti; a parte che, sotto certi rapporti, ogni cittadino sarebbe stato un magistrato sorvegliante se stesso e gli altri, è certo che le funzioni pubbliche sarebbero state moltiplicate e i magistrati numerosissimi" (425).*

Ecco come sono visti i rapporti reciproci tra i singoli individui e la burocrazia: *"Nell'ordine sociale concepito dal comitato, la patria si impadronisce dell'individuo appena nato per non lasciarlo fino alla morte" (426).* Lo Stato

incomincia con l'educare il bambino: "*Lo garantisce dai pericoli di una falsa tenerezza, e lo conduce, tenuto a mano da sua madre, alla casa nazionale dove acquisterà la virtù e la cultura necessarie a un vero cittadino*" (427).

Dalle scuole statali i giovani passavano ai campi militari, dopodiché, sotto il controllo di "magistrati", si dedicavano al lavoro produttivo. "*L'amministrazione municipale ha costantemente sotto gli occhi lo stato dei lavoratori di ogni classe e quello del tipo di lavoro cui sono sottoposti: essa ne informa regolarmente l'amministrazione suprema. E [...] l'amministrazione suprema, sotto la sorveglianza dei comuni da essa designati, costringe ai lavori forzati gli individui dei due sessi che con la loro mancanza di civismo, con l'ozio, con il lusso e con la vita sregolata siano perniciosi esempi alla società*" (428).

Quest'ultima idea è sviluppata con particolare amore e ricchezza di particolari: "*Le isole Marguerite e Honoré, Rières, Oléron e Rhé saranno ridotte a luoghi di correzione, ove saranno inviati, per essere costretti a lavori in comune, gli stranieri sospetti e gli individui arrestati in conseguenza del proclama ai francesi. Queste isole saranno rese inaccessibili: le loro amministrazioni dipenderanno direttamente dal governo*" (429).

Dopo un quadro così oscuro, lo spirito si risollewa nel trovare un paragrafo intitolato "Libertà di stampa". "*Bisogna pensare ai mezzi di trarre dalla stampa tutti i servizi che se ne possono ricavare, senza il rischio di veder nuovamente posti in discussione la giustizia dell'uguaglianza e i diritti del popolo, o di abbandonare la repubblica a interminabili e funeste diatribe*" (430). Risulta poi che questi "mezzi" sono molto semplici: "*Nessuno può esprimere opinioni direttamente contrarie ai sacri principi dell'eguaglianza e della sovranità popolare; [...] Non può essere pubblicato nessuno scritto che tratti d'una qualunque pretesa rivelazione; ogni scritto è stampato e distribuito se i conservatori della volontà nazionale giudicano che la sua pubblicazione possa essere utile alla repubblica*" (431).

Sembra incredibile come gli autori di questo sistema abbiano saputo pensare alle più piccole necessità del cittadino della futura repubblica. "*In ogni comune si terranno, a epoche determinate, pasti in comune, ai quali saranno tenuti a intervenire tutti i membri della comunità [...] membri della comunità nazionale possono ricevere la razione comune soltanto nel distretto ove sono domiciliati, salvo gli spostamenti autorizzati dall'amministrazione*" (432). "*Sembrava al comitato che da uno Stato ben costituito dovessero esser banditi tutti i divertimenti non condivisi dal popolo intero, per timore, diceva, che la fantasia, liberatasi dalla sorveglianza di un giudice severo, non partorisce ben presto vizi mostruosi, tanto contrari alla felicità di tutti*" (433).

Gli "uguali" ci fanno sapere d'essere amici di tutti i popoli. Tuttavia, dopo la sua vittoria, la Francia dovrà restare *temporaneamente* del tutto isolata: "*Fino a quando le nazioni straniere non avessero adottato i principi politici della*

Francia; fino ad allora essa non avrebbe veduto nei loro costumi, nelle loro istituzioni e soprattutto nei loro governi se non un pericolo per se stessa" (434).

Sembra che ci fosse una questione che trovava discordi gli "uguali". Buonarroti era convinto che dovesse essere riconosciuto un principio divino e l'immortalità dell'anima, poiché alla società *"sta a cuore che i cittadini riconoscano un giudice infallibile dei loro pensieri e delle loro azioni nascoste che non possono essere raggiunte dalle leggi, e tengano per certo che una eterna felicità sarà conseguenza necessaria della loro devozione all'umanità e alla patria. [...] Tutte le pretese rivelazioni sarebbero state relegate, dalle leggi, fra le malattie di cui bisognava estirpare gradualmente il seme. In attesa, libero ciascuno di tenersi la sua stravaganza, purché non ne fossero turbati l'ordine pubblico, la fraternità generale e l'autorità della legge"* (435).

Egli riteneva che *"la pura dottrina di Gesù, presentata come un'emanazione della religione naturale, da cui non differisce, potrebbe divenire la base d'una saggia riforma e la fonte di una morale veramente sociale"* (436).

Babeuf invece aveva opinioni molto più radicali, si scagliava implacabilmente contro l'idolo principale, che fino ad allora i filosofi avevano onorato e temuto, osando attaccare soltanto il suo seguito e contorno, ossia Cristo, che per lui non fu né un sanculotto né un onesto giacobino né un saggio né un moralista né un filosofo né un legislatore.

V. Volgin, uno specialista del socialismo utopistico, sottolinea un'importante innovazione di Babeuf e degli "uguali" rispetto agli altri pensatori di questa tendenza. Infatti, mentre i suoi predecessori More, Campanella, Morelly, tracciavano il quadro di una società socialista già realizzata, Babeuf si poneva il compito di strutturare il periodo di transizione, trovando il modo d'instaurare e consolidare il nuovo regime socialista. Effettivamente nei documenti degli "uguali" troviamo molte notizie interessanti e istruttive a questo riguardo.

In una società socialista già instaurata il potere legislativo appartiene interamente al popolo, va da sé. In ogni circondario si organizzano delle *"assemblee di sovranità popolare"*, formate dalla popolazione di quel circondario. Dei delegati designati direttamente dal popolo (la procedura non è descritta nei particolari) compongono l'Assemblea centrale dei legislatori. Tuttavia il potere legislativo di tali assemblee è limitato da alcuni principi fondamentali che *"nemmeno il popolo può violare o cambiare"*. Parallelamente alle assemblee legislative si dovevano creare dei senati formati da anziani. Il potere supremo era in mano ai *"conservatori della volontà nazionale"*. Questa corporazione era pensata come *"una specie di tribunato, incaricato di vegliare affinché i legislatori, abusando del diritto di emettere decreti, non usurpassero il potere legislativo"* (437).

Invece nel periodo immediatamente successivo al rivolgimento, la struttura del potere doveva essere differente. *"Quale sarà questa autorità? era la delicata questione che fu scrupolosamente esaminata dal direttorio segreto"* (438).

La risposta a questa *"delicata questione"* conduceva a rimettere tutto il potere nelle mani dei congiurati, o ad affidarlo in parte a persone da loro designate. *"Il popolo di Parigi sarebbe stato indotto a creare un'assemblea nazionale, rivestita dell'autorità suprema, e composta di un democratico per ogni dipartimento; nell'attesa il direttorio segreto avrebbe fatto scrupolose ricerche sui democratici da proporre e, compiuta la rivoluzione, non avrebbe cessato i suoi lavori e avrebbe sorvegliato la condotta della nuova assemblea"* (439). *"Dopo aver esitato a lungo, i nostri congiurati si erano quasi decisi a domandare al popolo un decreto, in forza del quale sarebbero state loro esclusivamente confidate l'iniziativa e l'esecuzione delle leggi"* (440).

Nel paragrafo intitolato: *"Al principio della riforma le magistrature devono essere affidate solo ai rivoluzionari"*, si dice: *"La fondazione di una vera repubblica spetta soltanto agli amici disinteressati dell'umanità e della patria che superano, per intelletto e per coraggio, i loro contemporanei"* (441). Perciò il *"comitato di amici disinteressati dell'umanità teneva molto a questo, che le magistrature, composte dapprima esclusivamente dei migliori rivoluzionari, per l'integrale applicazione delle leggi costituzionali, si rinnovassero poi solo gradualmente"* (442).

Più concretamente, ciò significava che della Convenzione non rimanevano che i 68 deputati designati dal Comitato; a questi si aggiungevano 100 deputati scelti *"da noi assieme al popolo"*.

Sin dal primo giorno successivo al rivolgimento si sarebbero attuate delle trasformazioni economiche contenute nel progetto di "decreto economico". Ci fa piacere sapere che la sua realizzazione avverrà in modo assolutamente volontario! Tutti rinunceranno volontariamente alla proprietà e formeranno una grande comunità nazionale. Ma ciascuno conserverà il diritto di non entrare a far parte di questa comunità. In questo caso però diventerà *"straniero"*, con tutti i diritti e i doveri che da questa condizione scaturiscono, come abbiamo visto sopra. La posizione economica degli *"stranieri"* è stabilita dal *"decreto sui contributi"*, che comprende fra l'altro i seguenti articoli: *"1. Gli individui non partecipanti alla comunità nazionale sono i soli contribuenti. 4. Il totale delle rate dei contribuenti, per l'anno in corso, è il doppio di quello dell'anno scorso. 6. I non partecipanti potranno essere richiesti, in caso di bisogno, di versare nei magazzini della comunità nazionale, e in acconto sui contributi a venire, il loro superfluo in derrate o in oggetti di manifattura"* (443).

Nel "decreto sui debiti", l'articolo 3 dice che: *"I debiti di ogni francese, che divenga membro della comunità nazionale, verso un altro francese sono estinti"* (444).

Furono pensate anche altre misure atte a rafforzare il nuovo regime e a facilitare l'introduzione delle riforme. Ad esempio: *"Distribuzione ai difensori della patria e ai bisognosi dei beni degli emigrati, dei cospiratori e dei nemici del popolo"* (445).

Non si può fare a meno di pensare che queste fondamentali riforme, da attuarsi il giorno successivo alla rivoluzione, siano state dettate agli *"amici disinteressati dell'umanità"* da una profonda conoscenza della vita dovuta a una tragica esperienza personale: *"Restituzione gratuita degli effetti del popolo (!) depositati al Monte di Pietà"* (446). *"Alla fine dell'insurrezione, i cittadini poveri che sono attualmente male alloggiati non ritorneranno nelle loro dimore ordinarie ma saranno immediatamente installati nelle case dei cospiratori"* (447). Occorre prevenire il lettore che i *"cospiratori"* non sono i fautori della *"congiura degli uguali"*, ma i membri del governo e in generale i rappresentanti delle classi a essa ostili.

Purtroppo i discepoli del Secolo della Ragione non ci hanno lasciato appunti più dettagliati su come intendevano portare a termine l'operazione. A quel tempo il benessere era tanto diffuso che il numero dei cittadini poveri non superasse quello dei *"cospiratori"*? Oppure, se le abitazioni dei *"cospiratori"* non fossero state sufficienti per tutti i diseredati, come si sarebbero regolati nella distribuzione? Dai documenti della *Congiura per l'eguaglianza* non possiamo arguire niente, tranne che per la nota: *"A torto si confonderebbe la regolare distribuzione degli alloggi e del vestiario con il saccheggio"* (448). Ci sono però altri dettagli ricchi d'interesse: *"Presso i suddetti ricchi (che prima chiamava cospiratori) si prenderanno i mobili necessari per ammobiliare con comodità le dimore dei sanculotti"* (449).

Infine, tra le misure atte a consolidare il nuovo regime, rientra anche il terrore. Si sarebbero ripristinati i tribunali che operavano durante il terrore giacobino, prima del 9 termidoro 1794. Si prevedeva il *"ritorno in carcere, sotto pena d'esser messi fuori legge, di tutti coloro che erano detenuti l'8 termidoro dell'anno II, a meno che non avessero ceduto alla esortazione di ridursi al necessario a favore del popolo"* (450). *"Ogni opposizione sarà vinta sul campo con la forza. Gli oppositori saranno sterminati. Saranno parimenti messi a morte: chi suonerà o farà suonare l'adunata; gli stranieri, qualunque sia la loro nazionalità, che saranno trovati nelle strade; tutti i presidenti, segretari e comandanti della cospirazione monarchica di vendemmiaio che osassero pure mettersi in mostra"* (451).

I membri del governo esistente, cioè quelli dei due consigli e del direttorio, dovranno essere sterminati. *"Il crimine era evidente, la pena era la morte, un grande esempio era necessario"*. *"In seno al comitato insurrezionale alcuni sostennero che si dovessero seppellire i condannati sotto le macerie dei loro palazzi, i cui resti avrebbero ricordato alle generazioni più lontane la giusta punizione inflitta ai nemici dell'eguaglianza"* (452).

Pur elaborando questo loro sistema di riforme e di misure concrete i fautori del "*Partito degli uguali*" non chiudevano gli occhi davanti alle obiezioni che potevano incontrare: "*Disorganizzatori e faziosi ci dicono: 'Voi volete solo massacri e bottino'* ", ma essi controbattevano: "*Mai più vasto disegno è stato concepito e messo in esecuzione*" (453). "*Ci si mostri un ordine sociale - esclamavano talvolta i congiurati - nel quale si producano così grandi effetti con mezzi più semplici e di più facile attuazione!*" (454).

Dispiace vedere come un sistema tanto perfetto si areni all'atto della sua messa in pratica su una massa di ostacoli tra i più banali e futili. Innanzitutto i congiurati non sfuggirono a quell'incomparabile dolore, come lo chiamava Rabelais, prodotto dalla mancanza di denaro. Nel paragrafo intitolato "*I congiurati disprezzano il denaro*", Buonarroti racconta: "*Si fece qualche passo per ottenerne, ma la più forte somma che il direttorio segreto ebbe a propria disposizione fu quella di duecentocinquanta franchi in contanti, inviata dal ministro di una repubblica alleata*" (455). Non si può non essere d'accordo con lui quando esclama: "*Come è difficile fare il bene con i soli mezzi approvati dalla ragione!*" (456).

Una seconda disgrazia non risparmiò i nostri eroi, i dissidi interni sulla divisione del potere non ancora conquistato. In un primo momento aderì al Comitato un gruppetto di montagnardi, ma ben presto "*il comitato era informato di certe manovre clandestine tendenti a venire meno alle condizioni pattuite e a far cadere esclusivamente tra le mani dei montagnardi il supremo potere della repubblica. Ora, il comitato era così fortemente convinto della loro incapacità di fare il bene, da considerare delittuoso anche il più piccolo movimento che, consegnando loro il potere, non avrebbe fatto che sostituire una tirannide a un'altra*" (457).

E infine una terza disgrazia: nel comitato si nascondeva un provocatore. Il membro del comitato militare Grisel "*stimolava i suoi fiduciosi colleghi, appianava le difficoltà, suggeriva i provvedimenti da prendere, e non dimenticava mai di rafforzare il coraggio con l'esagerata rappresentazione della devozione alla democrazia del campo di Grenelle*" (458).

Fu questo stesso Grisel a consegnare il comitato alle autorità.

Il comitato insurrezionale aveva già elaborato i dettagli dell'insurrezione. Uno dei suoi membri aveva incominciato a scrivere il proclama: "*Comitato insurrezionale di salute pubblica. Il popolo ha vinto, la tirannide non è più, voi siete liberi [...]*" (459), "*qui lo scrittore fu preso e arrestato*" dice Buonarroti, che evidentemente non perde mai la sua sagacità francese. L'esercito e il popolo non sostennero gli insorti: "*L'esercito dell'interno in armi proteggeva la spedizione contro la democrazia, e il popolo parigino, a cui si fece credere che si fossero arrestati dei ladri, fu spettatore immobile*" (460).

I movimenti socialisti al loro sorgere spesso stupiscono per la loro debolezza, per il distacco dalla vita, l'ingenuo avventurismo, per i tratti comicamente

gogoliani, come aveva già fatto notare Berdjaev. Sembrerebbe che questi disgraziati senza speranza non abbiano la minima speranza di successo, e che anzi facciano di tutto per compromettere le idee che proclamano. Invece non fanno che attendere il loro momento. A un certo punto, quasi d'improvviso, l'anima del popolo si apre a queste idee, e queste diventano forti di una forza capace di determinare il corso della storia, e i capi di questi movimenti si trasformano in arbitri dei destini delle nazioni (come è successo a Münzer che in un primo tempo terrorizzato striscia attraverso le mura di Alstadt e fugge ingannando i suoi compagni, e poco dopo diventa una delle figure dominanti della guerra contadina che sconvolge la Germania).

A quanto pare, dunque, Dostoevskij non si contraddiceva quando, nei *Demoni*, dipingeva i nichilisti come un gruppetto di "tre uomini e mezzo", che non erano nemmeno capaci di organizzare seri disordini in una piccola cittadina di provincia, ma che allo stesso tempo profetizzarono la prossima rivoluzione, che sarebbe costata 100 milioni di teste.

Riassunto

Cerchiamo di riassumere i nuovi tratti dell'ideologia socialista che abbiamo individuato nel socialismo utopistico e nelle opere del secolo dei Lumi.

1. Se nel Medioevo e nell'epoca della Riforma le idee socialiste si sviluppavano all'interno di movimenti che erano religiosi sia pure soltanto nella forma, ora invece capita sempre più spesso che partano con una maschera religiosa per poi assumere gradualmente un carattere ostile alla religione. In More e Campanella troviamo un atteggiamento a volte ironico di estraneità nei confronti del cristianesimo, degli attacchi mascherati. Winstanley è apertamente ostile alle religioni del suo tempo. Deschamps rinnega tutte le religioni, definendo Dio un'invenzione umana, frutto dello stato d'oppressione dell'umanità e strumento d'oppressione. In sostituzione a questo propone l'idea enigmatica di Dio-Nulla. Infine Meslier poggia la sua visione del mondo sull'odio verso la religione, in particolare verso il cristianesimo e Cristo. In questo modo avviene la saldatura tra ideologia socialista e ateismo.

2. Il socialismo di questo periodo ha assunto dal Medioevo (ad esempio da Gioacchino da Fiore) una concezione mistica per cui la storia sarebbe un processo evolutivo immanente e regolato da leggi. Vengono però espunti lo scopo e la forza motrice che la mistica introduceva in questo sviluppo: la conoscenza di Dio e l'unione con Lui. Al suo posto la forza motrice della storia diventa il *progresso*, e la ragione umana come sua espressione suprema.

Le dottrine socialiste conservano i tre *gradi* del processo storico della mistica medievale, core pure lo schema della *caduta* del genere umano e del suo ritorno a uno stato originario in una forma più perfetta. Le teorie socialiste si compongono infatti delle seguenti parti:

- I. Il *mito* di uno "stato di natura" originario felice, una "epoca dell'oro" distrutta dalla portatrice di ogni male, la proprietà privata.
 - II. II. La *condanna* dell'epoca attuale. La società contemporanea appare irreparabilmente viziata, ingiusta e senza senso, buona solo per essere distrutta. Solamente sulle sue rovine è possibile creare una struttura sociale che dia agli uomini la felicità che sono ancora capaci di provare.
 - III. III. La *profezia* di una nuova società costruita su principi socialisti, senza tutti i difetti di quella attuale. Questa è l'unica via per tornare alla "stato di natura", come dice Morelly, la via che porta da un'epoca dell'oro inconscia a un'altra consapevole.
4. L'idea di "liberazione", che le eresie medievali intendevano in modo spirituale, come liberazione dello spirito dal potere della materia, si trasforma in un appello alla liberazione dalla morale della società contemporanea, dalle sue istituzioni e soprattutto dalla proprietà privata. Dapprincipio la forza motrice di questo movimento è la ragione, ma poco per volta il suo posto viene preso dal popolo, dai poveri. Nella concezione dei membri della "*congiura degli uguali*" quest'idea è già presente. Da qui nascono nuove concezioni e nuovi lineamenti concreti riguardo al modo d'instaurare la "*società del futuro*": il terrore, la sistemazione dei poveri nelle case dei ricchi, la confisca dei mobili, l'esenzione dagli obblighi fiscali ecc.

PARTE SECONDA- il socialismo statale

Capitolo primo L'America del Sud

L'impero degli inca

Nella prima parte di questo lavoro, abbiamo visto che il complesso stabile di idee sociali che abbiamo deciso di chiamare socialismo chiliastico si è manifestato in diverse epoche della storia umana in un periodo di circa duemilacinquecento anni.

Ora ci occuperemo dei tentativi di calare nella realtà queste idee sotto forma di regimi sociali determinati. Il nostro primo scopo sarà dimostrare che anche qui abbiamo a che fare, come per il socialismo chiliastico, con un fenomeno storico universale che non si limita assolutamente al nostro secolo. In questo senso passeremo in rassegna alcuni esempi di Stati costruiti in buona parte su principi socialisti.

Questo compito ci appare subito più difficile di quello che abbiamo affrontato nella prima parte del libro. Infatti, un autore che propugni le idee socialiste in un libro deve partire dal presupposto che queste idee siano ancora nuove e insolite per il lettore, dovrà quindi spiegarle. Invece i rari documenti di carattere economico o politico pervenutici da epoche lontane (in alcuni casi abbiamo persino a che fare con culture prive di scrittura) non chiariscono al lettore moderno il significato dei termini usati, essendo indirizzati a gente che conosceva quelle espressioni. Per questo ricostruire da questi accenni il genere di vita, i rapporti giuridici ed economici, la concezione del mondo è un compito alquanto difficile, più arduo che ricostruire l'aspetto e il comportamento di un sauro dell'epoca terziaria dal suo fossile. Per di più nella maggioranza dei casi troviamo che gli storici non si sono formati un'idea comune in merito, ma propongono un ventaglio di possibili interpretazioni.

Eccezion fatta per il nostro secolo, una volta soltanto in tutta la storia gli europei hanno potuto vedere con i propri occhi uno Stato del genere. Molti osservatori attenti e acuti ci hanno lasciato delle descrizioni; alcuni rappresentanti di quegli stessi popoli, venuti a contatto con la cultura europea, ci hanno tramandato il racconto del genere di vita dei loro padri.

Questo fenomeno, molto più importante per gli storici del socialismo che non la descrizione dell'aspetto e della vita del dinosauro per il paleontologo, è il *Tauantinsuiuali* o impero degli inca, conquistato dagli spagnoli nel XVI secolo. Gli spagnoli scoprirono lo Stato inca nel 1531; a quell'epoca esso esisteva da circa 200 anni ed era al suo apogeo, comprendendo i territori dell'attuale Ecuador, della Bolivia, del Perù, la parte settentrionale del Cile e la regione nordoccidentale dell'Argentina. Secondo alcune fonti la popolazione era di dodici milioni di abitanti.

Agli spagnoli si rivelò un impero oltre che grandioso, anche esemplarmente organizzato. Secondo i loro racconti la capitale Cuzco poteva competere con le più grandi città europee dell'epoca. Aveva una popolazione di circa duecentomila abitanti; i conquistatori spagnoli furono colpiti dagli immensi palazzi e dai templi, la cui facciata raggiungeva i 100-200 metri, dagli acquedotti, dalle strade lastricate. Le case erano fatte d'enormi pietre così ben squadrate e combacianti da sembrare monolitiche. La fortezza presso Cuzco si componeva d'enormi blocchi del peso di 2 tonnellate ciascuno, gli spagnoli ne furono così sbalorditi da rifiutarsi di credere che li avessero costruiti degli uomini senza l'aiuto dei demoni (1).

La capitale era collegata con gli angoli più remoti dell'impero per mezzo di ottime strade che non avevano niente da invidiare a quelle romane ed erano di gran lunga migliori delle strade spagnole dell'epoca. Si snodavano su dighe attraverso le paludi, tagliavano le montagne, superavano i burroni per mezzo di ponti sospesi (2). Un servizio di corrieri ben organizzato, con stazioni di cambio, assicurava i collegamenti tra la capitale e il resto del Paese. Nei dintorni della capitale, di tutte le città e lungo le strade erano disseminati di depositi statali pieni di viveri, indumenti, suppellettili e materiale militare (3).

In netto contrasto con questa eccellente organizzazione, il livello tecnico dello Stato inca era sorprendentemente primitivo. Utensili e armi erano per lo più di legno o di pietra; il ferro non era assolutamente utilizzato. L'aratro, anche quello di legno, non era conosciuto, per lavorare la terra si usava una marra di legno. Fra gli animali domestici era noto solo il lama da cui ricavano carne e lana, e che però non era utilizzato né per il trasporto né per i lavori agricoli. Tutti i lavori dei campi venivano fatti a mano, si viaggiava sol tanto a piedi o in portantina. Infine gli inca non avevano scrittura (4). Esisteva una leggenda secondo cui la scrittura sarebbe stata proibita dal fondatore dell'Impero, anche se le informazioni basilari potevano essere trasmesse per mezzo del *quipu* un complicato sistema di lacci e di nodi.

In tal modo il basso livello tecnico nello Stato inca doveva essere compensato dalla perfetta organizzazione di enormi masse di popolazione. Naturalmente gli interessi personali venivano necessariamente subordinati a quelli statali, cosa che rende verosimile la presenza di alcune tendenze socialiste nella società inca.

Faremo ora una breve descrizione della struttura sociale inca. Fortunatamente se ne sa abbastanza. I *conquistadores* non si comportarono in tutto e per tutto come una soldataglia come si potrebbe credere, essi colsero acutamente molte cose, e si sono conservati gli appunti di molti di loro. Anche i preti cattolici che venivano al loro seguito hanno lasciato descrizioni simili. Infine i *conquistadores* si sposarono con donne delle classi superiori inca e i figli nati da queste unioni, pur appartenendo all'aristocrazia spagnola, mantenevano allo stesso tempo legami molto stretti con la popolazione locale: a questi si devono

le migliori descrizioni della vita dello Stato inca prima della conquista spagnola.

La popolazione dello Stato si divideva in tre ceti:

1. gli inca, il nucleo dirigente, discendenti di una tribù che anticamente aveva conquistato uno Stato più antico nella regione del lago Titicaca, ampliandolo poi progressivamente fino alle considerevoli dimensioni dell'impero. Diversi autori li definiscono di volta in volta un'aristocrazia, un'élite, una burocrazia. Da questo ambiente veniva l'amministrazione dello Stato, il corpo degli ufficiali, la casta sacerdotale e quella dotta. Ad esso apparteneva, naturalmente, anche il padrone assoluto del paese, l'Inca. L'appartenenza al gruppo era ereditaria, in questo modo la continuità era assicurata; tuttavia l'accesso era aperto anche ai capi delle tribù sottomesse, come pure ai soldati distintisi in guerra.

2. la parte più grossa della popolazione: contadini, pastori e artigiani. Questi dovevano allo Stato due tipi di tributo, uno militare e l'altro lavorativo, ma questo lo vedremo in seguito. In caso di necessità dello Stato essi potevano essere adibiti anche ad altri compiti come ad esempio la colonizzazione di territori appena conquistati, mentre le donne potevano servire per i sacrifici umani.

3. gli schiavi dello Stato, gli *ianakuna*. Secondo la tradizione erano i discendenti di una tribù che anticamente si era rivolta contro lo Stato inca, ma era stata sconfitta e condannata alla distruzione dall'Inca. Costoro furono però graziati su istanza dell'imperatrice, a condizione che restassero per sempre sul gradino più basso del paese. Essi lavoravano le terre dello Stato, pascolavano le mandrie di lama dello Stato, o facevano i servi nelle case degli inca (5).

La proprietà privata nell'impero inca aveva per lo più la forma di proprietà terriera. Teoricamente tutta la terra apparteneva all'Inca, che poi la affidava in uso sia agli inca sia ai contadini. Le terre donate agli inca dall'imperatore erano ereditarie, ma erano soggette all'amministrazione e l'inca che se ne considerava proprietario non faceva in realtà che goderne i frutti. Infatti, se alla morte di un proprietario gli eredi si dividevano soltanto le rendite della terra e non la terra stessa, questo significa che fra di loro non c'era alcun proprietario. In che modo queste terre venissero lavorate dai contadini lo diremo in seguito.

Anche i contadini ricevevano in uso dallo Stato la terra; l'unità di misura base era il *tupu*, un appezzamento sufficiente a nutrire un uomo. Al momento del matrimonio l'indio riceveva dall'amministrazione un altro appezzamento della stessa misura, un altro per ogni figlio e metà per le figlie. Alla morte del possessore la terra tornava al fondo dello Stato (6). Un'altra parte delle terre non veniva suddivisa in *tupu*, ma si riteneva appartenesse al dio del sole e dava sostentamento ai templi e ai sacerdoti. Infine un'ultima parte delle terre apparteneva agli inca o direttamente allo Stato. Tutte queste terre venivano poi

coltivate dai contadini secondo un ordine stabilito. Dei funzionari erano appositamente adibiti al controllo dei lavori agricoli.

Così questi davano ogni giorno il segnale d'inizio del lavoro, a questo scopo erano state costruite speciali torri da dove i controllori suonavano un corno ricavato da una conchiglia (7).

I contadini avevano l'obbligo di assolvere il servizio militare e vari obblighi di lavoro: lavorare la terra dei templi e degli inca, costruire nuovi templi, i palazzi dell'Inca o dei nobili, riparare le strade, costruire i ponti, produrre manufatti per lo Stato, lavorare nelle miniere d'oro e d'argento dello Stato. Alcuni di questi servizi richiedevano il trasferimento dei contadini in altre regioni del paese, in quel caso lo Stato si assumeva l'onere del loro mantenimento (8).

Era sempre lo Stato che forniva le materie prime agli artigiani, in cambio dei manufatti. Ad esempio i lama venivano tosati dagli schiavi di Stato, in seguito degli impiegati distribuivano la lana ai contadini che dopo averla filata la consegnavano ad altri impiegati.

Per legge la vita del contadino maschio era divisa in dieci periodi, e ogni età aveva un compito determinato. Così dai 9 ai 16 anni doveva fare il pastore; dai 6 ai 20 corriere o servitore di un inca e così via. Anche l'ultimo periodo, dai 60 anni in poi, prevedeva un lavoro preciso, doveva cioè intrecciare corde, allevare le anatre. Gli inabili costituivano un gruppo a parte, ma anche a loro venivano affidati certi lavori (come testimonia la *Cronaca* di Juamon Poma Ayala).

Anche per le donne esistevano prescrizioni analoghe. La legge esigeva dai contadini un'attività incessante. La donna che si recava da un vicino era obbligata a prendere con sé della lana da filare lungo la strada (9). Secondo la cronaca di Siesa de Leon y Acosta, ai contadini si facevano fare anche lavori assurdi purché non rimanessero inattivi; ad esempio ordinavano loro di trasportare montagne di terra da un luogo all'altro (10).

La legge sui parassiti diceva che chi coltivava male il suo campo avrebbe ricevuto alcuni colpi di pietra sulle spalle o sarebbe stato fustigato (11). Le persone completamente inabili e i vecchi erano a carico dello Stato o della comunità agricola.

Per lavorare i contadini si riunivano in gruppi di dieci famiglie, cinque di questi gruppi formavano un gruppo più grande e così via fino a diecimila famiglie. Alla testa di ogni gruppo stava un funzionario. I membri più bassi di tale gerarchia venivano dai contadini, quelli più alti dagli inca (12).

Non solo il lavoro ma tutta la vita dei sudditi dello Stato inca si svolgeva sotto il controllo di funzionari. Speciali ispettori (*lactacamaiook* o "istruttori di villaggio") viaggiavano continuamente per il paese controllando la popolazione. Per facilitare il controllo i contadini dovevano lasciare aperta la porta di casa durante i pasti (la legge stabiliva i pasti e delimitava il menu [13]). Tutti gli altri aspetti della vita erano rigidamente regolamentati. I

funzionari distribuivano a ogni indio due abiti dello Stato, uno per il lavoro e uno per la festa. In ogni provincia gli abiti si distinguevano solo a seconda del sesso della persona, per il resto avevano la medesima foggia e colore; questi cambiavano invece da provincia a provincia. Un vestito doveva essere portato fino a usura completa; era proibito cambiare la foggia o il colore. C'erano leggi anche contro ogni altra forma di eccesso: vietato tenere in casa delle sedie (erano ammessi solo gli sgabelli), vietato costruire case superiori a certe misure. In ogni singola provincia ci si doveva pettinare in una determinata maniera e solo in quella (14). Queste prescrizioni non riguardavano soltanto i contadini, infatti anche un funzionario di rango inferiore doveva attenersi a regole molto precise riguardo il numero e le dimensioni del vasellame d'oro e d'argento che poteva possedere, conformemente alla sua posizione (15).

Il controllo era particolarmente severo per gli abitanti delle regioni appena conquistate. Quivi si trasferivano gli abitanti delle province centrali, che avevano il diritto d'entrare nelle case degli indigeni in ogni momento del giorno e della notte, e avevano l'obbligo di denunciare qualsiasi segno di scontento.

I contadini non avevano diritto a lasciare il loro villaggio senza uno speciale permesso. Il controllo era facilitato dal colore dell'abito e dal taglio dei capelli diversi a seconda della provincia. Dei funzionari appositi sorvegliavano chi attraversava i ponti e le barriere.

Lo Stato aveva tuttavia il diritto di ordinare trasferimenti in massa della popolazione, motivati a volte da considerazioni economiche (per ripopolare una zona colpita da un'epidemia, o per sfruttare una zona più fertile). A volte invece la causa era di natura politica, come quando si trasferivano gli abitanti di una regione già sottomessa in una provincia appena conquistata o, viceversa, disperdere una tribù sottomessa tra la popolazione più leale all'impero (16).

Anche la famiglia si trovava sotto il controllo dello Stato. Tutti gli uomini, a partire da una certa età, erano obbligati a prendere moglie; a questo scopo una volta all'anno veniva in ogni villaggio un funzionario che compiva una cerimonia pubblica di matrimonio cui dovevano partecipare tutti coloro che in quell'anno avevano raggiunto l'età matrimoniale.

Molti spagnoli, descrivendo i costumi inca, affermano che l'opinione degli interessati non contava, e Santillane (che scrisse alla fine del XVI secolo) dice che le obiezioni venivano punite con la morte. D'altro canto, secondo il padre Maurois, un uomo poteva tirarsi indietro dicendo d'aver già fatto la promessa a un'altra ragazza, nel qual caso il funzionario riconsiderava il caso. E' tuttavia chiaro che l'opinione delle donne, non era tenuta in alcun conto (17).

I membri del gruppo sociale più elevato, gli inca, potevano avere più mogli, o meglio concubine, in quanto la prima moglie occupava un posto speciale in confronto alle altre che avevano il ruolo di serve. Il matrimonio con la prima moglie era indissolubile, mentre una concubina poteva essere cacciata, e dopo non poteva più risposarsi (18). La legge stabiliva il numero delle mogli a

seconda della posizione sociale del marito: venti, trenta, cinquanta e più (19). Per l'Inca e i parenti più stretti non esisteva invece alcun limite. Un gran numero di mogli, e quindi più numerosa discendenza faceva sì che il peso specifico degli inca sulla società crescesse regolarmente.

Tra le donne esisteva una categoria speciale, quella delle "elette". Ogni anno in tutte le regioni dell'impero dei funzionari sceglievano delle ragazzine di 8-9 anni. Queste erano chiamate "elette" e venivano educate in case speciali (alcune cronache spagnole parlano di monasteri). Ogni anno al sopravvenire di una certa festa quelle che avevano compiuto i tredici anni venivano mandate nella capitale, dove lo stesso Inca le divideva in tre categorie. Le prime tornavano nel "monastero", si chiamavano "vergini del sole" ed erano impiegate nel culto degli dei del sole, della luna e delle stelle. Dovevano restare caste, ma l'Inca poteva donarle a un suo intimo, o prenderle come concubine. Il secondo gruppo veniva spartito fra gli inca dell'imperatore, in qualità di mogli o concubine. Ricevere questo dono dall'Inca era segno di grande benevolenza.

Infine il terzo gruppo era destinato ai sacrifici umani che avvenivano regolarmente, e in modo più solenne per l'incoronazione di un nuovo Inca. La legge puniva i genitori che davano a vedere il loro dolore quando la figlia veniva compresa tra le "elette" (20).

Ad eccezione delle "elette", tutte le donne nubili erano proprietà degli inca, anche se non si trattava di un possesso privato dato che venivano distribuite loro dai funzionari statali come concubine o serve.

Questa umiliante posizione delle donne nell'impero inca è particolarmente in contrasto con quello che accadeva nelle tribù indie circostanti nelle quali la donna godeva di una notevole indipendenza e autorità (21).

Naturalmente una vita così minutamente regolamentata, un controllo statale così capillare, presupponevano un apparato burocratico molto ramificato. La burocrazia si reggeva sul principio puramente gerarchico: ogni funzionario aveva a che fare solo con il suo superiore e i subordinati, mentre funzionari di uguale grado non potevano comunicare che attraverso i superiori comuni (22). Il funzionamento di questa burocrazia era basato su una contabilità tenuta per mezzo del *quipu*, un sistema complicato di lacci e nodi che ci è ancor oggi misterioso.

L'idea del *quipu* non era che il singolare riflesso nel mondo degli oggetti della struttura gerarchica dell'apparato statale. Il principio gerarchico veniva introdotto anche nella sfera materiale: ad esempio tutti i generi di armi venivano classificati secondo "l'anzianità". La lancia era considerata la più vecchia, seguita dalle frecce, dall'arco e così via. In corrispondenza della loro "anzianità" questi oggetti venivano designati da un nodo posto più o meno in alto sulla cordicella. L'arte dell'uso del *quipu* iniziava proprio con l'apprendimento dei gradi di "anzianità".

Attraverso il *quipu* le informazioni venivano trasmesse in alto lungo la scala burocratica fino alla capitale, dove venivano esaminate e quindi conservate per categorie: affari militari, popolazione, derrate alimentari ecc. Le cronache spagnole affermano che si teneva conto persino del numero delle pietre per le fionde, degli animali uccisi durante la caccia ecc.

Juamon Poma Ayala scrive: "*Fanno l'inventario di tutto ciò che avviene nello Stato, in ogni villaggio ci sono per questo un segretario e un tesoriere*", "*con l'aiuto del quipu dirigono lo Stato*" (23).

Realmente si hanno notizie di risultati straordinari nell'arte amministrativa, come la creazione di un'armata di ventimila lavoratori, o la distribuzione di centomila misure di granoturco alla popolazione di una vasta regione secondo regole molto precise (24).

I funzionari di, questa burocrazia venivano preparati in scuole aperte solo ai figli degli inca, la legge proibiva di istruirsi agli strati inferiori della popolazione. L'insegnamento era tenuto dagli *amautas*, persone erudite che avevano anche il compito di scrivere la storia in due versioni: una oggettiva, conservata sotto forma di *quipu* nella capitale e destinata unicamente a funzionari autorizzati; la seconda composta sotto forma di inni veniva cantata al popolo durante le festività. Se un dignitario veniva giudicato indegno, il suo nome veniva eliminato dalla versione "festiva" della storia (25).

Le leggi che regolavano la vita dell'impero inca poggiavano su un raffinato sistema punitivo. La sanzione della legge era molto severa: per lo più la morte, o atroci torture.

Questo è anche comprensibile: quando la vita intera è regolata dallo Stato, qualsiasi violazione della legge diventa delitto di Stato, e viceversa ogni delitto contro lo Stato lede il fondamento stesso dell'edificio sociale. Così l'abbattimento di un albero nella foresta o il furto di frutta da una piantagione statale venivano puniti con la morte. L'aborto prevedeva la morte non solo per la donna, ma anche per tutti coloro che l'avevano aiutata (26).

Il sistema penale prevedeva una grande varietà di pene capitali: la vittima poteva essere appesa a testa in giù, lapidata gettata in un burrone, appesa per i capelli su un precipizio, rinchiusa in una grotta con giaguari e serpenti velenosi (27). In caso di delitti molto gravi si prevedeva l'esecuzione di tutti i membri della famiglia del colpevole. In un manoscritto di Juamon Poma Ayala c'è uno schizzo che ritrae un'intera famiglia massacrata perché il suo capo era stato accusato di stregoneria (28). Per appesantire ulteriormente la condanna si proibiva la sepoltura dei cadaveri dei giustiziati. Ad esempio i corpi dei sobillatori di disordini non potevano essere sepolti; la loro carne era data in pasto alle bestie feroci, con la pelle facevano tamburi, con il teschio facevano tazze, con le ossa degli arti flauti. Da ultimo, si usava torturare i condannati a morte: "*Chi uccide un altro a scopo di rapina sarà condannato a morte. Prima*

dell'esecuzione sarà torturato in prigione, affinché la punizione sia maggiore. Quindi sarà giustiziato" (29).

Molte pene si differenziavano poco dalla pena capitale. Così Siesa de Leon, Cobo, Maurois, Juamon Poma Ayala descrivono le prigioni come grotte sotterranee piene di giaguari, serpenti velenosi e scorpioni (30). Essere rinchiusi in questi sotterranei era la prova della colpevolezza del condannato. In generale questa prova era usata con i sospetti di ribellione. In altre prigioni sotterranee venivano rinchiusi i condannati all'ergastolo (31). Anche la condanna a 500 colpi di frusta (prevista dalla legge per i ladri) equivaleva a una condanna a morte (32). Un'altra pena consisteva nel gettare sulle spalle una pesantissima pietra. Molti, a detta di Juamon Poma Ayala, ne morivano, gli altri restavano storpi per tutta la vita.

Un'altra forma di condanna prevedeva i lavori forzati nelle miniere statali d'oro e d'argento, o nelle piantagioni di coca, sotto un clima tropicale molto pesante. Questi lavori forzati potevano essere a tempo indeterminato o a termine. Infine per i delitti minori si infliggevano punizioni corporali (33).

Naturalmente non esisteva uguaglianza di fronte alla legge. Per uno stesso crimine il contadino veniva condannato a morte, mentre un membro della casta degli inca veniva pubblicamente biasimato, come dice Cobo. *"Si partiva dalla convinzione che per gli inca di sangue regale (teoricamente tutti gli inca erano parenti), il pubblico biasimo fosse una condanna molto peggiore che la morte per un plebeo" (34).*

Sedurre l'altrui moglie veniva punito con pene corporali, ma se era un contadino a sedurre la moglie di un inca, entrambi venivano giustiziati. Juamon Poma Ayala racconta che i due venivano appesi per i capelli su un precipizio e lì lasciati fino alla morte (35).

Anche i delitti contro la proprietà potevano essere puniti in vari modi, a seconda se erano gli interessi del singolo o quelli dello Stato a essere lesi. Così cogliere la frutta in una proprietà privata poteva sfuggire alla condanna se il reo dimostrava di averlo fatto per fame, ma se si trattava di una proprietà imperiale c'era la pena capitale (36).

Questa completa sottomissione di tutta l'esistenza alle prescrizioni della legge e al controllo dei funzionari generò la piena uniformazione negli abiti, nelle case, nelle strade... Le antiche cronache spagnole che descrivono la vita dell'impero inca non fanno che ripetere le stesse scene (37). La capitale, composta di edifici tutti uguali nell'identica pietra nera, e divisa in quartieri perfettamente uguali, dava realmente l'impressione di una città-prigione (38).

Come conseguenza dello spirito d'uniformità, tutto ciò che si distingueva, ad esempio la nascita di due gemelli o una roccia di forma insolita era considerato pericoloso e ostile. In questo si vedevano forze malvagie, ostili alla società. I fatti poi dimostrarono che la paura verso tutti i fenomeni non pianificati era del tutto giustificata: il gigantesco impero si dimostrò impotente di fronte a meno

di duecento spagnoli. Né le armi da fuoco degli spagnoli, né i loro cavalli, sconosciuti agli indigeni, bastano a spiegare il fenomeno, infatti questi stessi elementi portarono all'assoggettamento degli zulù, che però riuscirono a difendersi a lungo e con successo contro ingenti forze inglesi.

La causa del crollo dell'impero inca va evidentemente ricercata in un'altra direzione, nella assoluta atrofizzazione dell'iniziativa, nell'abitudine a eseguire soltanto gli ordini dei superiori, nello spirito d'inerzia e di apatia.

Ondegardo, un giudice spagnolo che servì in Perù nel XVI secolo, accenna alle stesse cause; nei suoi libri lamenta spesso il fatto che la capillare regolamentazione della vita e l'abolizione di ogni stimolo personale hanno indebolito e spesso distrutto alla radice i legami familiari, al punto che i figli si rifiutavano d'occuparsi dei genitori (39). Baudin, un francese specialista di storia dell'America latina, riconosce in molti tratti della cultura india attuale l'eredità dell'impero inca, per quello che riguarda ad esempio l'indifferenza al destino dello Stato, la mancanza d'iniziativa, l'apatia (40).

In che misura dunque si può definire socialista il regime statale inca? Senza dubbio esso ha il diritto di definirsi tale più di qualsiasi altro Stato contemporaneo che proclami di esserlo. In esso infatti troviamo molti principi socialisti chiaramente espressi: l'assenza quasi assoluta di proprietà privata, e in particolare della terra; assenza di denaro e di commercio; abolizione totale dell'iniziativa privata dall'attività economica; regolamentazione dettagliata della vita privata; matrimonio contratto attraverso funzionari, distribuzione ufficiale di spose e concubine. Non troviamo invece né la comunanza delle donne né l'educazione sociale dei bambini; la moglie, anche se assegnata al contadino da un funzionario di Stato, apparteneva però a lui solo, e i figli crescevano in famiglia (escluse le ragazze che facevano parte delle "elette"). Ciò nondimeno lo Stato inca fu una delle incarnazioni più perfette dell'ideale socialista.

Lo prova la straordinaria somiglianza tra il tenore di vita dell'impero inca e quello di molte utopie socialiste, somiglianza che si estende a volte fino ai più minuti particolari. Baudin racconta nel suo libro *Gli inca del Perù* che durante una sua relazione sull'impero inca all'Accademia delle scienze di Parigi, un membro gli chiese se non fosse il caso di stabilire quale influenza avesse avuto l'esempio degli inca sull'Utopia di More. Un'influenza non può esserci stata: l'Utopia fu scritta nel 1516, mentre il Perù fu scoperto dagli spagnoli nel 1531 (41). La coincidenza diventa così ancor più sorprendente, e dimostra che i principi socialisti portano inevitabilmente a identici risultati vuoi nella pratica plurisecolare dell'amministrazione inca, vuoi nella testa del pensatore inglese.

Senza dubbio però gli scrittori socialisti più tardi furono grandemente influenzati da ciò che sentirono a proposito dell'impero peruviano. In una delle sue opere Morelly, tracciando il quadro di una società allo "*stadio naturale*" senza divisione fra "*tuo*" e "*mio*", dice che leggi di questo tipo le avevano i

"peruviani". Nella prima parte di questo libro abbiamo già citato l'articolo "*Il legislatore*" (che fa parte *dell'Enciclopedia*) dove si fanno considerazioni simili, consigliamo anzi di rileggerlo per rendersi conto quanto fosse vicino alla realtà il quadro tracciato da Diderot. E' molto probabile che sia stato proprio l'esempio degli inca a influenzare l'immagine di civiltà futura che troviamo in molti scrittori del XVII e XVIII secolo. Possiamo ben immaginare con quale avidità essi assimilassero i racconti, allora molto numerosi in tutta Europa, su una società reale tanto simile all'ideale da loro vagheggiato.

Si apre qui un altro problema generale di grande interesse: quale influenza abbiano avuto sugli scrittori socialisti, a partire da Platone, gli "*esperimenti socialisti*", ovvero gli episodi di incarnazione degli ideali socialisti dell'Egitto, della Mesopotamia e del Perù.

Capitolo secondo

L'antico Oriente La Mesopotamia; L'antico Egitto

Se i documenti di carattere economico gettano un pò di luce sulla struttura economica degli antichi Stati egiziano e mesopotamico, è invece molto più difficoltoso farsi un'idea della vita spirituale e della concezione del mondo di queste due società. Le uniche informazioni di cui disponiamo riguardano la religione.

Ciò che caratterizza tutte le religioni dell'antico Oriente è il ruolo particolare che aveva il capo dello Stato, il sovrano, sia nel culto sia nella concezione religiosa nel complesso. Egli non era soltanto l'incarnazione terrena del dio, ma dio egli stesso nella sua seconda natura celeste, nell'anima. In conseguenza di questo la religione si riduceva ad essere l'adorazione, la divinizzazione del sovrano (120).

Hocart (121) ha raccolto un'imponente massa di testimonianze sulla divinizzazione del re. Ma le sue osservazioni si riferiscono a società più primitive, dove il sovrano divinizzato aveva un'importanza quasi esclusivamente culturale. In Mesopotamia e in Egitto invece questa funzione si univa a quella di sovrano assoluto.

Engnell ha raccolto una documentazione notevole a conferma di questa opinione, ce ne serviremo ora per le citazioni (122).

Egitto. Il sovrano è considerato divino dalla nascita e persino prima della nascita, è un germe divino incarnato nel suo padre terrestre. Gli dei plasmano il bimbo nel ventre della madre, non ha quindi genitori terreni: "*Non hai fra gli uomini un padre che ti abbia generato, non hai tra gli uomini una madre che ti abbia generato*" dice un inno (123).

La funzione principale del re è quella di sommo sacerdote, tutti gli altri non sono che suoi sostituti. Il culto tende innanzitutto a celebrare l'identificazione tra il sovrano e il dio. Il faraone si identifica con Ra, divinità solare. Il nome di Oro che gli viene attribuito riflette questa assimilazione. Ciò che caratterizza la divinità suprema, è attribuito anche al faraone: con la potenza della sua parola ha creato il mondo è il fondamento dell'ordine, tutto vede e tutto sente: "*Tu sei simile al padre Ra asceso al cielo, i Tuoi raggi penetrano al fondo delle grotte, e non v'è luogo che non sia illuminato dalla Tua bellezza*" (124).

Il faraone porta in sé lo stesso dualismo della divinità suprema, cioè può essere una divinità buona o irata, che punisce. Oppure s'identifica con Oro, figlio di Osiride, e attraverso di lui con Osiride stesso: Oro è il re vivente, Osiride il re trapassato al regno dei morti. Osiride personificava l'azione fecondatrice del dio supremo, e in questa qualità s'incarnava nel faraone. Nelle cerimonie rituali si rappresentava la morte di Osiride, il suo passaggio nel regno dei morti, la resurrezione e l'incarnazione in Oro, il sovrano terrestre. Questa celebrazione coincideva con l'incoronazione del faraone.

L'identificazione del faraone con Osiride ha fatto nascere l'ipotesi che Osiride non fosse che l'immagine divinizzata di un faraone realmente esistito, la cui azione riformatrice e la cui fine starebbero alla base del culto di Osiride (125).

La funzione di preservare lo Stato contro il nemico, che spettava al faraone, s'identificherebbe con la lotta mistica di Ra con il dragone. Le vittorie del faraone assumono colorazioni mistiche: lui che attacca con la furia di una tempesta, come un fuoco devastatore, squarta i corpi del nemico, e il loro sangue cola come in una inondazione, i cadaveri si affastellano a montagne più alte delle piramidi ecc. I nemici del faraone sono chiamati figli della distruzione, condannati, lupi, cani. Sono identificati con il dragone Apopi, mentre il faraone è Ra.

Nella sua attività interna allo Stato il faraone è il buon pastore, il rifugio, la roccia, la fortezza. Sono gli stessi epiteti che si rivolgono al dio supremo. Ecco alcuni brani di inni dedicati al faraone:

"Egli è venuto a noi, ha dato la vita per la gente d'Egitto, ha sconfitto le loro disgrazie,

Egli è venuto a noi, ha dato la vita al popolo, ha aperto la bocca agli uomini".

"Rallegrati terra tutta, i tempi felici sono giunti, il Signore è venuto nei Due Paesi".

"L'acqua è ferma e non straripa, il Nilo è gonfio.

I giorni sono lunghi, le notti hanno ore, i mesi passano benefici.

Gli dei sono contenti e felici nel profondo del cuore

E il tempo passa nel riso, e i miracoli non hanno fine" (126).

Mesopotamia. Il re era figlio di una dea, suo padre era Anu, o Enlíl, o qualche altro dio chiamato "dio procreatore". Nel grembo della madre l'anima e il corpo del re acquistano qualità divine (127).

Nelle cerimonie rituali che accompagnavano l'incoronazione il re moriva simbolicamente, resuscitando come dio.

E' interessante notare che i testi più antichi sono più precisi nel proclamare la divinità del sovrano. Nelle raffigurazioni spesso il re non si distingue dal dio, tanto che hanno, ad esempio, la stessa pettinatura. Il nome del re è sacro e si usa nei giuramenti (128).

Nell'uguaglianza re-dio si hanno due aspetti: il re è a un tempo la divinità suprema, solare, e il dio della fertilità. Così il re di Ur Pursin è chiamato "vero dio", "sole della sua terra". Hammurabi dice: *"Io sono dio, sole di Babilonia che illumina il paese dei sumeri e degli accadi"* (129).

Durante le cerimonie il re partecipava come il dio sole Marduk. Questa uguaglianza era un dogma solo per quanto concerneva il ruolo del sovrano all'interno del culto, in tempi più antichi invece aveva un carattere più assoluto. D'altro canto la rappresentazione del sovrano come il dio della fecondità Tammusa aveva una tale importanza che qualche studioso ha creduto di

riconoscervi un re storicamente vissuto, la cui divinizzazione avrebbe dato il via al culto (130).

Nella religione della Mesopotamia aveva grande rilievo la figura dell'Albero della Vita, che elargiva l'acqua della vita. Il re s'identificava spesso con questa divinità. Del re di Shulga è detto: "*Pastore di Shulga, tu che possiedi l'acqua, donaci l'acqua! / Dio di Shulga: pianta della vita, / Signore: pianta aromatica della vita*".

Come tale il sovrano dispone della vita degli uomini: "*Il re dà la vita agli uomini / col re è la vita*" (131).

In un inno il re dice di sé: "*Io sono re. Il mio regno è senza confini [...] sono colui che governa sopra tutte le cose, il signore delle stelle*" (132).

Gli epiteti attribuiti al re e al dio sono generalmente gli stessi: signore, sovrano, pastore, giusto pastore, reggitore delle nazioni, sovrano universale. Dice un inno al sovrano: "*Tu che irrori il volto della terra con un torrente di acque [...]*" (133).

"*I grandi dei guardano a lui con felice omaggio*" (134).

"*Chi fu per molti giorni malato, è ritornato alla vita*".

"*Le spighe sono cresciute più alte / gli alberi da frutto si sono messi a dare ricchi frutti*" (135).

L'antica Cina

La storia della Cina dimostra chiaramente come a distanza di millenni - dall'antichità al giorno d'oggi - possano riapparire le stesse tendenze al socialismo statale, sia pure rivestito in altre forme. Qui ci riferiremo a un periodo della storia cinese che copre approssimativamente un millennio, tra il XIII e il III secolo a.C. Questa epoca può dividersi in due periodi: quello più antico (l'epoca Shang e l'inizio della dinastia Chou secondo la storiografia classica), e quello più tardo (epoca Chan Kuo e Ch'in). Il confine che li separa si situa nel V secolo a.C.

Il periodo più antico della storia cinese che esca dal mito è il periodo Yin. Notizie si ricavano da alcune cronache e canti posteriori e da alcuni resti archeologici: iscrizioni su ossa d'animali usate per predire l'avvenire (gusci, corazze e ossa). Secondo Maspéro queste iscrizioni risalirebbero al XII-XI secolo (136), secondo lo storico Ho Mo Yo (137) sarebbero invece più antiche, del XIV-XIII secolo a.C.

Le fonti ci dipingono una società basata sulla caccia e l'agricoltura. Le coltivazioni si svilupparono sui terreni alluvionali, era poco usata l'irrigazione artificiale. Tra le varie produzioni artigianali la lavorazione del bronzo, la filatura e la tessitura avevano raggiunto un alto livello. Esisteva una lingua scritta ed era conosciuto il calendario.

Il potere apparteneva al *wang* o re. In una cronaca posteriore il leggendario re Pan Keng, ordinando al popolo di emigrare in un'altra regione, dice: "*Voi tutti*

siete il mio bestiame e la mia gente" (138). Dice poi che ai disobbedienti verrà tagliato il naso, e che sarà distrutta la discendenza, "*perché non fosse seminata in città una cattiva semente*" (139).

Il commentario a un'antica cronaca che risale già al VI-V secolo a.C. dice che: "*Chou (wang di Yin) possedeva centinaia di migliaia, milioni di uomini Y (com'erano chiamati gli abitanti di Yin)*" (140).

L'importanza del *wang* nella società di allora è dimostrata anche dagli imponenti sacrifici umani che accompagnavano i suoi funerali; la tomba del re poteva essere contornata da migliaia di cadaveri. D'altro canto queste uccisioni di massa, trattandosi di prigionieri di guerra a quanto pare, ci fanno dubitare che la schiavitù fosse molto diffusa.

Per quanto riguarda l'agricoltura non abbiamo prove che possano farci supporre l'esistenza di lotti individuali di terra. La direzione dei lavori agricoli era affidata a funzionari rurali, i *siaochen*. Molte iscrizioni su ossa d'animali testimoniano il carattere burocratico dell'agricoltura: "*Bin ha vaticinato: il re deve ordinare al popolo di seminare il miglio nella regione di Tsiun*", "*Tsiao ha vaticinato: il re deve ordinare al popolo di andate nei campi e fare il raccolto*" (141).

La conquista dell'impero Yin da parte dei nomadi Chou, che divennero il nuovo ceto privilegiato della popolazione, cambiò poco o nulla delle condizioni generali di vita. Come prima l'agricoltura era sotto il controllo di funzionari (chiamati ora *tianbuan*), che obbedivano al re (che mantenne il vecchio nome di *wang*).

In molti canti è descritta la vita dei campi, basata sul lavoro di grandi masse di contadini agli ordini di funzionari che indicavano cosa e dove seminare. Così si apostrofa un funzionario rurale: "*Il nostro sovrano Chen Wang dei Chou ha convocato voi tutti / vi ordina di condurre gli operai a seminare il pane, / presto, prendete i vostri arnesi / e incominciate ad arare tutto il campo! / Che ne vengano diecimila coppie / e sarà sufficiente!*" (142).

Un altro passo descrive lo stesso quadro: "*Mille coppie di uomini nella pianura e sulle pendici del monte / sarchiano e arano il campo*" (143).

Del raccolto si dice: "*Ovunque grandi granai / dove sono milioni di misure di grano*" (144), "*Bisogna preparare mille granai, / bisogna preparare diecimila casse per il grano*" (145).

E alla fine l'approvazione del *wang* che è lo scopo ultimo del lavoro: "*Tutti i campi sono stati seminati / il raccolto è veramente ottimo. / Il wang non si è adirato e ha detto: / Voi contadini avete fatto davvero un buon lavoro*" (146).

L'opera storica detta *Hansbou*, scritta nel I secolo d.C., descrive l'organizzazione dei lavori agricoli: "*[...] prima che la popolazione uscisse al lavoro, al mattino il capo del villaggio si metteva a destra dell'uscita, e il lin-chai a sinistra. Se ne andavano soltanto dopo che l'ultimo era uscito. Alla sera facevano lo stesso [...]*" (147).

I versi: "*La pioggia bagna i nostri campi comuni / e i nostri propri campi*" (148), dimostra che accanto alle terre dove lavoravano insieme migliaia di contadini sotto il controllo di funzionari, esistevano anche appezzamenti individuali, analogamente a quanto avveniva nell'antico Perù e nello Stato paraguaiano dei gesuiti.

Le cronache parlano dello Stato che divide la terra. "*Ad epoche determinate censivano la popolazione e distribuivano i campi*" (149). "*La popolazione di 20 anni riceveva un campo, a 60 lo restituiva, oltre i 70 passavano a carico dello Stato; fino ai 10 anni erano educati dagli anziani, dagli 11 in poi venivano avviati al lavoro*" (150).

Tutta la terra e gli uomini erano considerati proprietà del wang: "*Sotto il cielo non c'è terra che non appartenesse al wang; su tutta la terra da regione a regione non uomo che non fosse servo del wang*" (151).

Il re donava poi terra e uomini all'aristocrazia, in uso temporaneo, senza diritto di vendita e trasmissione sia pure ereditaria. Conosciamo molti casi di terre confiscate, e persino di aristocratici ridotti al rango di plebei. Anche funzionari, sapienti e artigiani traevano il nutrimento da speciali appezzamenti coltivati dai contadini che vi vivevano sopra.

I contadini, accanto alle loro mansioni ordinarie, avevano anche una serie di altri servizi da adempiere. In caso di guerra dovevano: "*Indossare l'armatura e brandire la scure*" (152). Dovevano lavorare nei cantieri edili; una canzone dice: "*Ehi voi, contadini. / Quest'anno il raccolto è stato fatto, / è tempo di costruire un palazzo. / Di giorno preparate i giunchi, / la sera fate seccare le corde. / Affrettatevi a terminare la costruzione*" (153).

Anche l'artigianato rientrava in parte nei doveri dei contadini. Nel libro Hanshou si dice: "*D'inverno, quando la popolazione tornava ai villaggi, le donne di sera si radunavano insieme e filavano. In un mese riuscivano a fare il lavoro di 45 giorni*" (154).

Esistevano però anche artigiani di professione, riuniti in un'organizzazione detta *bogun*, nella quale gli specialisti di ogni settore formavano delle corporazioni, chiuse controllate da un sorvegliante. Artigiani, sorveglianti e mercanti ricevevano il loro sostentamento dalle casse dello Stato.

Tutti i punti chiave della vita dello Stato erano sotto il suo diretto controllo. Tre erano le attività considerate fondamentali: l'agricoltura, la guerra e i lavori pubblici. Ad essi erano preposti i cosiddetti tre Anziani, che rappresentavano i dignitari di più alto grado dell'impero. Al dicastero dell'agricoltura, o "*dell'abbondanza*" (135) faceva capo tutta la produzione agricola. I funzionari stabilivano la rotazione delle colture, il periodo della semina, della trebbiatura e della raccolta. Toccava a loro distribuire i compiti sia alle squadre che ai singoli contadini e controllare lo scambio privato dei prodotti agricoli sui mercati; da loro dipendeva anche la vita privata dei contadini: i matrimoni, le festività rurali, la composizione delle liti.

Il compito primario del dicastero della guerra era la soppressione delle rivolte. Era di sua competenza anche il reclutamento e l'addestramento dei soldati e tutto quanto concerne la conduzione e la preparazione della guerra: arsenali, depositi di derrate, mandrie di cavalli. Fra l'altro organizzava anche delle cacce su vastissima scala, che avevano luogo quattro volte all'anno.

Al dicastero dei lavori pubblici competevano le terre (mentre gli uomini che vi lavoravano dipendevano dal dicastero dell'agricoltura). Esso "stabiliva i confini" ovvero ridistribuiva periodicamente le terre, dirigeva le opere d'irrigazione, la costruzione delle strade, redigeva l'inventario e promuoveva la coltivazione delle terre vergini. Da questo dicastero dipendevano artigiani, architetti, scultori e armaioli (156).

Esistevano certi materiali (come le conchiglie, o le verghe di rame) che venivano usati come equivalente di scambio, ma tutte le forniture allo Stato venivano regolate in natura, con grano, tela, legno da costruzione ecc. Anche le transazioni private avvenivano per la stragrande maggioranza con scambi in natura.

Il matrimonio aveva molti aspetti singolari. In un'iscrizione dell'epoca Yin leggiamo: "*Sin Bi fu la moglie di Taizu e di Hen*" (157). Sotto la dinastia Chou i matrimoni tra contadini erano in gran parte diretti dallo Stato. Troviamo così nel libro *Chou-Chughan*: "*Si ordina agli uomini di trent'anni di prender moglie, e alle ragazze di vent'anni di prender marito. Questo significa che il termine delle nozze non può essere dilazionato*" (158). In primavera l'imperatore dichiarava aperto il periodo delle nozze. Uno speciale funzionario, chiamato mediatore, informava i contadini che era venuto "*il momento per l'unione tra giovani e fanciulle*". Il sinologo francese Maspéro ritiene che il matrimonio a tutti gli effetti esistesse solo per l'aristocrazia, per la quale esso aveva un significato culturale. Per la gente del popolo invece che non aveva una stirpe da perpetuare, la famiglia non aveva carattere religioso. Si usavano persino due termini differenti per indicarlo: "*matrimonio*" per l'aristocrazia, "*unione*" per il popolo, secondo la traduzione del Maspéro (159).

La funzione giuridica era suddivisa tra l'amministrazione civile e il dipartimento della giustizia. Le autorità civili si occupavano dei delitti minori, condannando alla fustigazione. In caso di recidiva il colpevole era giudicato dal potere giudiziario, che si occupava anche dei delitti più gravi. Erano previsti cinque tipi di condanna: la pena di morte, la castrazione (o per le donne la reclusione), l'amputazione di un tallone, quella del naso, la marchiatura a fuoco. Un codice che risale al re Mu, della dinastia Chou, contempla 3.000 delitti, di cui 200 punibili con la morte, 300 con la castrazione, 500 col taglio del tallone, 1.000 col taglio del naso e 1.000 con la marchiatura. Un altro codice della fine di questo periodo prevede 2.500 delitti, di cui 500 punibili con tutte e cinque le pene previste (160).

La società cinese dell'epoca Chou ricorda in molti tratti quella inca poco prima dell'occupazione spagnola. Ma in questo caso la storia ha seguito un'altra variante, poiché questo Stato non è caduto vittima di un'invasione straniera, ma si è sviluppato secondo fattori propri. Anche qui si misero in luce aspetti del tutto inattesi. Intorno al V sec. a.C. il paese, che formalmente era governato dalla dinastia Chou, si divise di fatto in piccoli regni indipendenti sempre in lotta tra loro (questo periodo si chiama infatti "*epoca dei regni in lotta*"). Il venire meno dell'unità monolitica del meccanismo statale fu compensato dallo sviluppo dei principi individuali. La dottrina di Confucio predicava che lo scopo ultimo dell'uomo è il perfezionamento etico-morale della persona, unendo alla cultura qualità spirituali come l'equità, l'amore al prossimo, la fedeltà, la grandezza d'animo. Sorsero molte scuole filosofiche, i maestri itineranti ebbero un grandissimo ruolo nella vita della società.

Fu un'epoca di rapido sviluppo culturale e materiale. Si unificarono la lingua e la scrittura dei vari regni; aumentò rapidamente il numero delle città e crebbe la loro importanza nella vita del paese. Le cronache raccontano di città dove i carri si urtavano a vicenda e dove la folla era tale che un vestito indossato al mattino era già logoro alla sera. Vennero compiute enormi opere d'irrigazione, e fu costruita una rete di canali che collegavano tutti i regni cinesi. Si diffusero i manufatti in ferro, ad esempio tutti gli utensili agricoli quali zappe, vanghe, asce e falci erano di ferro. In tutta la Cina si sfruttavano grandi giacimenti di questo metallo, ed esistevano enormi fornaci attivate da centinaia di schiavi. Le città e intere province si specializzavano nella produzione di una determinata manifattura: seterie, armi, estrazione del sale. L'incremento degli scambi commerciali fece sì che quasi tutti i regni incominciarono a emettere monete uguali (161).

Tuttavia in breve tempo nacque la nuova tendenza a utilizzare questo sviluppo culturale é tecnico per creare una società fortemente centralizzata in cui la persona era sottoposta ancor più di prima al controllo dello Stato. A quanto pare non è questo l'unico caso in preso questa direzione. H. Francfort (162), ad esempio, sostiene che i primi Stati della Mesopotamia e dell'Egitto erano nati in modo molto simile, dall'utilizzazione dei progressi economici e intellettuali raggiunti dai piccoli santuari, allo scopo di creare uno Stato centralizzato.

Molto contribuì a indirizzare su questa via la Cina dell'epoca dei "*regni combattenti*", la dottrina e la legislazione di Hunsun Yan, più noto con il nome di Shan Yan, sovrano della regione di Shan (metà del IV secolo a.C.).

Le sue posizioni sono esposte nell'opera *Libro del sovrano della regione di Shan* (163), di cui una parte si crede sia stata scritta da lui stesso, mentre l'altra dai suoi discepoli.

Secondo l'autore sono due le forze che determinano la vita della società, una è il sovrano, o Stato, che sono evidentemente considerati come termini

equivalenti che designano l'identica sostanza; l'autore s'identifica con questa forza. Il trattato si pone lo scopo d'indicare i mezzi più adatti per conseguire i fini cui questa forza aspira, cioè a espandere quanto più possibile la propria influenza sia nel paese che all'esterno attraverso una politica d'espansione. Un'ideale, insomma, del dominio sul mondo.

L'altra forza è il popolo. L'autore paragona il rapporto fra sovrano e popolo a quello fra l'artigiano e la materia grezza, il popolo è come il minerale nelle mani del metallurgo, come la creta tra le mani del vasaio. Ma oltre a questo le aspirazioni del popolo vanno in direzioni opposte, sono tutti nemici, si rafforzano uno a spese dell'altro: "[...] *potrà vincere un nemico potente solo colui che prima ha vinto il suo popolo*" (164). "*Quando il popolo è debole lo Stato è forte, quando lo Stato è debole il popolo è forte. Per questo lo Stato che segue la via giusta tende ad indebolire il popolo*", scrive Shan Yan nel capitolo intitolato proprio "*Come indebolire il popolo*" (165).

Per riuscire a indebolire il popolo, a trasformarlo cioè in minerale o argilla, bisogna governare rinunciando all'umanità, alla giustizia, all'amore verso il popolo, a tutto ciò che l'autore chiama virtù. Allo stesso modo non bisogna coltivare questi sentimenti nel popolo, bisogna considerarlo un collettivo di potenziali delinquenti, facendo leva solo sulla paura e sul tornaconto.

"*Se lo Stato è retto secondo la virtù, presto salterà fuori una massa di delinquenti*" (166). "*In uno Stato dove i cattivi sono governati come buoni, la rivolta è inevitabile. In uno Stato dove i buoni sono governati come cattivi regnerà l'ordine, e diventerà immancabilmente forte*" (167). "*Quando uomini ricavano un vantaggio dal proprio sfruttamento, si può far fare tutto ciò che comoda al sovrano [...]. Tuttavia se il re volta le spalle alla legge e parte dall'amore per il popolo, il paese sarà preda d'ogni sorta di delitti*" (168).

Il fondamento della vita è la Legge, che governa gli uomini innanzitutto attraverso la paura e, in minor grado, il profitto. "*Alla base di tutto per l'uomo c'è la legge*". "*La chiamano giustizia quando un funzionario è devoto, quando i figli rispettano i genitori, quando i giovani sono sottomessi agli anziani, quando si stabilisce nettamente la differenza tra uomo e donna: ma tutto questo non si ottiene tramite la giustizia, ma con leggi irrevocabili. Allora l'affamato cercherà il pane, e il condannato a morte non si attaccherà alla vita. Il saggio perfetto non apprezza la giustizia, ma la legge. Basta solo che le leggi siano assolutamente chiare, e che gli ordini vengano immediatamente eseguiti*" (169).

La preminenza tra le due leve (punizione e premio) che permettono di governare l'uomo va indiscutibilmente alla prima: "*nello Stato che aspira al dominio del mondo si deve avere un premio ogni nove punizioni, mentre nello Stato condannato allo sfacelo, si avranno nove premi per una sola punizione*" (170).

Soltanto il castigo genera la moralità: "*La virtù nasce dalla punizione*" (171). Parlando dei castighi, l'autore vede una sola alternativa, che siano di massa o no, devono essere particolarmente severi. La seconda soluzione è da lui calorosamente raccomandata: "*Si possono rendere onesti gli uomini anche senza punizioni di massa, basta che siano severe*" (172). L'autore arriva a vedere in questo un segno d'amore del sovrano verso il popolo: "*Se i castighi sono duri e i premi rari, significa che il sovrano ama il popolo, e il popolo sarà pronto a dare la vita per il sovrano. Se invece i premi sono grossi e le punizioni miti, il sovrano non ama il popolo, che a sua volta non sacrificherà la sua vita per lui*" (173).

Il primo scopo della punizione è quello di spezzare i vincoli tra uomo e uomo, per questo bisogna legarli a un sistema di delazioni: "*Se gli uomini sono governati come fossero buoni, ameranno il loro prossimo, mentre se saranno trattati come cattivi, ameranno l'ordine che gli si impone. La solidarietà e l'aiuto reciproco si sviluppano quando li si tratta come brava gente; disunione e sospetto reciproco nascono se li si governa col pugno di ferro*" (174).

Il sovrano "*deve emanare la legge del controllo reciproco, deve ordinare che si correggano l'un l'altro*" (175). "*A prescindere se il delatore è nobile o di basso ceto, egli erediterà interamente il titolo, le terre e l'appannaggio del denunciato*" (176).

La delazione è completata dalla responsabilità comune: "*[...] il padre che manda il figlio in guerra, o colui che manda il fratello minore, la moglie che manda il marito così si raccomandano: non tornare senza aver vinto!, e aggiungono: se violerai la legge e disobbedirai agli ordini, assieme con te moriremo anche noi*" (177). "*[...] in un paese ben diretto la moglie, il marito e i loro amici non possono nascondersi un crimine l'un l'altro, senza attirare la disgrazia sulla testa dei parenti del colpevole*" (178).

In questo sistema l'autore vede un senso d'umanità inteso più profondamente, e lo considera la via che porterà alla scomparsa di punizioni, esecuzioni e denunce, quasi una "*scomparsa dello Stato*" stesso per mezzo di una costrizione generale: "*Se noi rendiamo severe le punizioni e istituimo un sistema di corresponsabilità nei delitti, la gente non avrà voglia di provare su di sé i rigori della legge, e quando la gente incomincerà a temere queste prove, cesserà la necessità stessa delle punizioni*" (179). "*Per questo se con la guerra si può distruggere la guerra, anche la guerra diventa ammissibile; e se con l'omicidio si può distruggere l'omicidio, sono ammessi perfino i delitti; se con i castighi possiamo distruggere i castighi, allora permettiamo anche le pene severe*" (180). "*Questo è il mio metodo per tornare alla virtù tramite la pena di morte, e per instaurare la giustizia con la forza*" (181).

Che genere di vita vorrebbe creare Shan Yan con questi sistemi? Egli distingue due fattori cui bisogna sottomettersi e ai quali vanno sacrificati tutti gli altri interessi umani: l'agricoltura e la guerra. Egli vi attribuisce tale importanza da

conciare un termine speciale per indicarli, che si potrebbe tradurre come "concentrazione nell'Uno", o "unificazione". Da questa dipende l'intero futuro del paese: *"Lo Stato che raggiunge l'unificazione anche per un solo anno sarà potentissimo per dieci anni; lo Stato che otterrà l'unificazione per dieci anni sarà potentissimo per cent'anni; se poi avrà l'unificazione per cento anni, sarà potente per mille anni, avrà il dominio della terra"* (182).

Lo Stato deve incoraggiare solo queste attività: *"Chi desidera veder fiorire lo Stato dovrà convincere la gente che può ottenere le cariche statali e i titoli nobiliari solo occupandosi dell'Uno"* (183).

Tutta l'attività economica dev'essere finalizzata all'agricoltura. La cosa è spiegata in due modi: prima di tutto *"quando ogni pensiero è rivolto all'agricoltura la gente è più semplice d'animo, ed è, più facile da governare"* (184). In secondo luogo si avrà la possibilità di nutrire l'esercito in caso di lunghe guerre. L'autore propone di dissodare le terre vergini, stanziandovi dei contadini attirati da altri regni con la promessa di abolire le prestazioni di lavoro e il servizio militare per tre generazioni. A quanto pare questi colonizzatori delle terre vergini erano strettamente dipendenti dallo Stato, erano "dominio reale", ciò che rendeva la proposta ancor più attraente.

Proponendo poi le misure economiche più disparate, Shan Yan conclude il paragrafo dicendo: *"E allora le terre vergini saranno senz'altro coltivate"*.

Per l'aristocrazia l'unico modo di accedere alle cariche nobiliari e di arricchire è servire nell'esercito: *"Ogni privilegio, appannaggio, carica e titolo nobile dev'essere il premio per il servizio militare; altre vie non ci devono essere. Perché soltanto in questo modo si può ottenere dall'intelligente come dallo stupido, dal nobile e dal plebeo, dal coraggioso e dal vigliacco, dal brav'uomo come dal buono a nulla, da tutti loro ogni pensiero come la forza dei muscoli, e fargli rischiare la vita per il sovrano"* (185).

Nell'arte militare non c'è posto per considerazioni d'ordine morale, al contrario: *"Se l'esercito compie azioni che il nemico non oserebbe fare, significa che il paese è forte. Se durante la guerra il paese compie azioni che il nemico si vergognerebbe a fare, significa che vincerà"* (186).

Ma anche il sovrano è a sua volta libero da ogni impegno morale nei confronti dei suoi soldati che, come ogni altro suddito, sono governati con il sistema della punizione e del premio. Tre teste di nemici tagliate valgono una promozione. *"Se per tre giorni di seguito il comandante non ha conferito a nessuno questo premio, verrà condannato a due anni di lavori forzati"* *"Il soldato che si è dimostrato vigliacco verrà squartato dai carri; il soldato che si permette di discutere un ordine sarà marchiato a fuoco, gli verrà tagliato il naso e verrà gettato al di là delle mura"* (187).

Al pari del resto della popolazione, anche i soldati sono legati tra loro da una responsabilità comune. Sono divisi in gruppi di cinque, e per la colpa di uno tutti saranno giustiziati. E così, *"è indispensabile portare il popolo fino al*

punto che soffra se non si occupa d'agricoltura, e che abbia paura di non combattere" (188).

A questo scopo tutte le attività che non rientrano nell'Uno, e che si chiamano "esterne" vengono sistematicamente represses. Di conseguenza vanno soppresse per prime quelle attività che meno si prestano al controllo statale, dove più entra l'iniziativa personale e le doti individuali. Ad esempio si vorrebbe sostituire il commercio privato del grano, così i mercanti saranno costretti a darsi alla coltivazione, e *"le terre disabitate saranno inevitabilmente recuperate"*. Bisognerà aumentare bruscamente le imposte, per rendere antieconomico qualsiasi commercio privato e, in genere, si dovrà far sì che l'oro abbia sempre meno importanza: *"Quando compare l'oro scompare il grano; e quando compare il grano scompare l'oro"* (189).

I mercanti e i loro impiegati devono venire utilizzati per le prestazioni di lavoro allo Stato. Anche l'artigiano non viene incoraggiato: *"La gente mediocre fa del commercio o dell'artigianato vario, per schivare l'agricoltura e il servizio militare. Quando questo succede lo Stato è in pericolo"* (190).

Bisogna far scomparire il lavoro salariato, in modo che singole persone non possano occuparsi di nessuna opera di costruzione. Il monopolio statale deve entrare anche nello sfruttamento delle miniere e delle vie d'acqua: *"Se concentreremo nelle mani di uno solo la proprietà dei monti e dei bacini idrici, allora le terre disabitate saranno senz'altro coltivate"* (191).

I contadini saranno incatenati alla terra: *"Se togliamo al popolo la facoltà di spostarsi liberamente, le terre deserte saranno immancabilmente coltivate"* (192).

Tutte queste misure sono compendiate in un principio generale: *"Sulla terra non si è dato quasi mai il caso che sia rimasto in piedi uno Stato roso dai vermi e percorso da profonde fessure. Ecco perché il governante saggio nell'emanare le leggi avrà cura d'escludere gli interessi privati, liberando così lo Stato, da crepe e vermi"* (193).

La realizzazione di questo ordinamento è ostacolata da una forza, contro la quale l'autore si accanisce particolarmente nel suo libro. Shan Yan usa un termine tradotto con "parassiti" oppure, letteralmente, con "pidocchi". A volte enumera sei tipi di parassita, a volte otto, a volte dieci. Si tratta del *Libro dei canti* e del *Libro della storia*, base della cultura artistica e storica, la musica, la virtù, la venerazione degli antenati, l'amore per il prossimo, la generosità, l'eloquenza, l'acutezza di spirito ecc. Si possono poi aggiungere: il sapere, il talento e lo studio. E' evidente che si sta parlando della cultura nel suo significato più vasto, ivi compresa l'esigenza di un'umanità etica.

L'esistenza dei "parassiti" è inconciliabile con l'Uno, con l'intero programma concepito dall'autore. *"Se nello Stato ci sono dieci parassiti, [...] il sovrano non riuscirà a trovare un solo uomo da poter usare nella difesa o nell'offensiva"* (194). *"Dove sussistono questi otto tipi di parassiti tutti assieme, il potere è più*

debole del popolo stesso (195). In questo caso lo Stato si smembrerà, nel caso contrario otterrà il dominio della terra.

"Se la conoscenza è incoraggiata invece di essere troncata, si sviluppa, e poi sarà impossibile governare il paese" (196). *"Se gli uomini eloquenti e geniali sono circondati d'ammirazione, se si fanno entrare nell'amministrazione dello Stato i dotti peregrinanti, se un uomo ha successo per la sua saggezza e gloria personale, questo significa che nel paese la via è aperta a uomini indegni. Se non si sbarrerà il passo a queste tre categorie di uomini, sarà impossibile interessare il popolo alla guerra [...]"* (197).

Shan Yan mette in guardia: *"Tutto il popolo è cambiato, si appassiona all'eloquenza, ha incominciato a trovar piacere nello studio, si dà al commercio e all'artigianato, allontanandosi dalla campagna e dalla guerra. Se le cose seguiranno questo andazzo, non è lontana l'ora della rovina per il paese"* (198).

Nell'antichità, dice, non era così: *"La gente di talento non era di alcuna utilità, e i buoni a nulla non facevano danno. Per questo l'arte del buon governo consiste nel saper rendere inoffensivi i dotati e gli intellettuali"* (199).

Alla fine questo concetto è espresso nella forma più brutale: *"Quando il popolo è stupido, è facile da governare"* (200).

La teoria di Shan Yan ricorda le utopie sociali, il sogno di uno *"Stato ideale"* dove gli *"interessi privati saranno cancellati"*, l'amore per il prossimo sarà rimpiazzato dall'amore per l'ordinamento statale, dove ogni pensiero della popolazione si concentra sull'Uno, il tutto rafforzato dalla delazione, dalla responsabilità collettiva e da severe punizioni. Ma sotto un certo aspetto Shan Yan si discosta dagli altri autori del genere. Molti di questi avevano tentato di realizzare personalmente i propri ideali: Platone, ad esempio, cercò un governante che edificasse uno Stato nello spirito delle sue teorie. Ma i tentativi di Platone ebbero un triste epilogo, il tiranno di Siracusa Dionisio, sul quale aveva riposto le sue speranze, lo vendette come schiavo.

Shan Yan trovò il suo sovrano e poté incarnare le sue idee nella vita. Il re di Ts'in, Siao Chun lo fece primo ministro, in modo che Shan Yan poté realizzare una serie di riforme nello spirito della sua dottrina.

Ecco ciò che conosciamo della sua legislazione:

1. Gli agricoltori (quelli che si occupano dell'Uno) furono liberati dalle prestazioni di lavoro obbligatorie.
2. Chi s'occupava d'attività secondarie fu ridotto a schiavo.
3. I titoli nobiliari furono attribuiti solo per meriti militari. Le cariche più elevate andavano solo a chi aveva un titolo. Gli altri non potevano sfoggiare alcun lusso. Così il ceto dirigente fu trasformato da ereditario in impiegatizio, e fu sottomesso alla benevolenza dei superiori e del monarca.
4. Lo Stato fu diviso in distretti governati da funzionari statali.

5. Le famiglie numerose furono smembrate, i figli adulti non potevano più vivere con il padre. Questa misura tendeva a distruggere le comunità di villaggio.

6. Furono delimitati i campi con recinzioni longitudinali e trasversali. Alcuni storici vedono in questo la distruzione della comunità, la sottomissione completa del contadino alla burocrazia; altri invece interpretano la riforma come una liberalizzazione nella compravendita della terra. Tuttavia, dato che lo spirito dell'opera e delle leggi di Shan Yan è tutto teso contro l'iniziativa individuale e contro gli interessi privati, la seconda interpretazione ci sembra poco verosimile.

7. Fu introdotta la pena di morte per l'abigeato.

8. Le case contadine erano riunite a cinque a cinque a formare un *bao* o unità garante; dieci case formavano un *lian*, altro elemento garante. Se un membro di questi gruppi commetteva un delitto, gli altri dovevano denunciarlo, in caso contrario sarebbero stati essi stessi tagliati in due. Il delatore riceveva un premio come se avesse ammazzato un nemico.

Queste leggi incontrarono una forte opposizione, ma Shan Yan riuscì a far deportare gli scontenti in regioni di confine. Il pericolo però veniva da un'altra parte. Il suo protettore Siao Chun morì, e il suo successore, che odiava Shan Yan, lo fece giustiziare con tutta la famiglia. Però le sue riforme non furono abrogate e fecero sì che il regno di Ts'in, com'egli aveva sostenuto, conquistasse l'egemonia sulla terra. Nel III secolo a.C. la Cina si trovò così riunita in uno Stato fortemente centralizzato, "l'impero Ts'in", dove le idee di Shan Yan trovarono un'applicazione ancora più letterale e su vasta scala.

Lo Stato era retto da un sovrano che assunse il titolo di *huang ti*. Questo titolo è sopravvissuto sino al 1912 e viene tradotto come imperatore, ma ha un significato più alto, qualcosa come "*signore celeste della terra*". Il primo imperatore si fece chiamare Chi Huang Ti (nella storia è ricordato come Ts'in Chi Huang). I suoi successori dovettero chiamarsi Chi-secondo (Er-Chi), Chi-terzo (San-Chi), "*e così fino a decine di migliaia di generazioni*" (in realtà la dinastia fu scalzata sotto il figlio di Ts'in Chi Huang). L'imperatore fu proclamato unico supremo sacerdote del regno. Una stele innalzata dall'imperatore dice: "*Dappertutto entro i sei punti (i quattro punti cardinali, l'alto e il basso) è terra dell'imperatore [...] Ovunque l'uomo abbia messo piede, non c'è anima viva che non s'inchini all'imperatore. I meriti dell'imperatore sorpassano quelli dei cinque imperatori (legendari). La sua grazia si estende ai cavalli e ai buoi*" (195).

Fu adottata la teoria che la storia del mondo si divideva in cinque periodi, corrispondenti ai cinque elementi: terra, legno, metallo, fuoco e acqua. Il nero divenne il colore dello Stato, e corrispondeva a quello dell'acqua; il popolo fu così chiamato "*teste nere*". Il numero sei, che corrispondeva all'acqua, fu dichiarato sacro, nella numerazione fu ordinato di "*partire dal sei*". Ad

esempio le "unità garanti" create come malleveria, che all'inizio avevano cinque membri, ne ebbero sei.

La divisione del paese che si era venuta storicamente formando fu rivoluzionata. L'impero fu diviso in trentasei dipartimenti e questi in distretti. Il paese era diretto da una burocrazia centralizzata; degli ispettori, agli ordini diretti dell'imperatore, controllavano l'opera dei funzionari e ne riferivano alla capitale. Nei momenti difficili questi ispettori venivano usati anche nell'esercito. I responsabili distrettuali avevano ai propri ordini gli anziani dei villaggi e i guardiani della moralità, i sorveglianti dei granai, le pattuglie e i maestri delle poste. Il culto e i riti vennero unificati, furono soppressi i culti locali e costruiti dei templi dipendenti direttamente dallo Stato. Il controllo di queste attività fu affidato ai funzionari di un ufficio speciale. Altri funzionari si occupavano delle questioni militari ed economiche, oltre che del servizio personale dell'imperatore.

La grande maggioranza degli impiegati riceveva regolari pagamenti in grano. Solo i funzionari di massimo grado e i figli dell'imperatore avevano a disposizione i proventi di alcuni distretti sui quali non avevano però alcun diritto politico.

Conformemente alla dottrina di Shan Yan, l'agricoltura fu dichiarata "attività fondamentale". Una stele imperiale dice: "*L'imperatore ha il merito di aver costretto la popolazione a occuparsi dell'attività fondamentale. Ha stimolato l'agricoltura estirpando ciò che sta in secondo piano [...]*" (202).

L'imperatore era considerato il proprietario di tutta la terra. Quando nel I secolo d.C. l'imperatore Wari Man proclamò tutte le terre "dominio reale", non fece che rinverdire una tradizione già conosciuta. Questa disposizione aveva come conseguenza una serie di corvée e di prestazioni di lavoro o militari obbligatorie per i contadini. Ciononostante esistono documenti che riguardano compravendita di terre da parte di privati. La base della proprietà fondiaria restava comunque la comunità, per mezzo della quale lo Stato riuscì a sottomettere i contadini. I responsabili della comunità dovevano aver cura che i contadini si recassero per tempo nei campi, e potevano impedire l'accesso al villaggio a chi non avesse adempiuto la norma di lavoro. In un trattato del tempo si dice che durante una malattia di un re della dinastia Ts'in, alcune comunità avevano sacrificato dei buoi per la sua guarigione, ma erano stati puniti. Evidentemente le autorità centrali non li ritenevano in diritto di disporre del bestiame. In un'opera storica più tarda si dice che un abitante avesse inciso sulla pietra: "*Quando l'imperatore Ts'in Chi Huang morirà, la terra verrà spartita*". Il colpevole non fu trovato, la pietra fu allora ridotta in polvere e tutti gli abitanti della zona giustiziati (203). Da questo incidente possiamo dedurre che sotto il regno di Ts'in Chi Huang furono introdotte delle misure per collettivizzare la terra che suscitarono lo scontento della popolazione.

Un elemento importante al fine di sottomettere l'agricoltura all'apparato statale era il monopolio imperiale sulle acque. Uno speciale ufficio soprintendeva a tutte le chiuse, gli argini e i canali irrigui. Dobbiamo tener presente in proposito che a quei tempi l'irrigazione aveva incominciato ad assumere un ruolo fondamentale in agricoltura. Un'altra misura dello stesso tipo fu il trasferimento di grandi masse di contadini sulle terre appena conquistate, dove il controllo statale era ancora più diretto.

Abbiamo pochissime informazioni sull'artigianato privato nell'impero Ts'in. Esistono accenni a proprietari di fonderie che si sarebbero arricchiti. Inoltre abbiamo la descrizione di enormi officine statali per la fabbricazione delle armi; tutta la produzione andava nei depositi dello Stato. Sappiamo che le autorità confiscavano alla popolazione le armi metalliche, il che fa pensare che tutto questo genere di produzione fosse nelle mani dello Stato. "*Tutti gli attrezzi e le armi erano prodotti su un unico modello*" dice una stele imperiale (204). Anche le miniere e l'estrazione del sale erano monopolio di Stato. Nelle officine e nei cantieri statali lavoravano armate intere d'artigiani; di alcuni di essi sappiamo con sicurezza che si trattava di schiavi dello Stato, per altri la cosa è incerta. Le costruzioni intraprese dallo Stato avevano dimensioni mai viste prima: grandiose strade, dette imperiali, che tagliavano il paese da un estremo all'altro. Erano larghe fino a cinquanta passi; al centro, sopraelevata, correva una strada di sette metri di larghezza destinata ai viaggi dell'imperatore e del suo seguito. Le fortificazioni difensive costruite prima dai vari regni furono distrutte. Fu innalzata la famosa "*grande muraglia cinese*", un'immensa costruzione a difesa dei confini settentrionali dell'impero: la zona della muraglia era collegata alla capitale da una strada che andava diretta da nord a sud, superando tutti gli ostacoli naturali: "*Tagliarono le montagne, colmarono le valli e fecero una strada dritta*" (205). Si impiegavano forze immense nella costruzione di palazzi (intorno alla capitale sorsero 270 palazzi), e del mausoleo imperiale.

L'attività agricola, i cantieri, come pure le guerre che scoppiavano sia sui confini settentrionali sia su quelli meridionali, richiedevano l'utilizzazione di enormi masse d'uomini. Lo Stato faceva grande uso dei trasferimenti in massa: gruppi meno fedeli venivano nell'ex regno di Ts'in e viceversa quelli più fedeli raggiungevano regioni appena conquistate. Si parla così di centoventimila famiglie trasferite, altrove di cinquantamila, e poi di trentamila.

Tutta la popolazione a esclusione dei funzionari era tenuta a prestare innumerevoli servigi. Il servizio militare prevedeva un addestramento di un mese obbligatorio per tutti gli uomini al di sopra dei 23 anni, un anno di servizio nelle truppe regolari, il servizio di frontiera, e un periodo di mobilitazione nell'esercito. Per farci un'idea delle dimensioni di questa mobilitazione basti sapere che si parla di eserciti di 500.000, 300.000 uomini... Ancora più numerosi erano gli operai tenuti alle prestazioni di lavoro: per la

costruzione di un solo palazzo furono mobilitati 700.000 uomini. Le prestazioni più comuni erano: la costruzione di canali e di palazzi, la grande muraglia ecc., il trasporto di merci per necessità essenzialmente militari, il trasporto di merci statali su fiumi e canali. Non sempre le prestazioni lavorative e quelle militari erano distinte: al sud l'esercito costruì canali per l'approvvigionamento delle truppe; al nord un esercito di trecentomila uomini partecipò alla costruzione della muraglia, accanto agli abitanti del luogo mobilitati e agli schiavi dello Stato. Una fonte ci dipinge questo quadro: "*Gli uomini adulti erano mandati a lavorare a ovest fino a Lintao e Didao, a est fino a Huei Tsi e Yan Yuan, a nord fino a Feihu e Yan Shan, a sud fino a Yuig Shan. Lungo le strade giacevano tanti cadaveri che se ne sarebbero potute riempire le fosse*" (206).

Queste misure provocavano tra la popolazione fughe in massa verso i boschi, le montagne, le regioni paludose, le tribù nomadi del nord e lo Stato della Corea. Nelle fonti si parla di una categoria particolare, "*gli uomini che si nascondono*". Non erano solo i miserabili a fuggire, l'imperatore che successe alla dinastia Ts'in ordinò di rendere a tutti i fuggiaschi che avevano fatto ritorno i campi e i titoli.

La legislazione penale del tempo dei Ts'in era improntata alle idee di Shan Yan, si fondava, infatti, sul principio della malleveria. Per ogni persona rispondevano sei parenti. I colpevoli venivano giustiziati, mentre i parenti suoi mallevatori diventavano schiavi dello Stato. Per i funzionari valeva un'altra forma di malleveria: assieme al funzionario colpevole veniva giustiziato anche chi lo aveva raccomandato a quella carica, e persino tutti i funzionari che pur sapendo del crimine non avevano detto nulla. Un altro tipo di malleveria prevedeva la "*morte di parenti in terzo grado*", cioè parenti per parte di padre, di madre o di moglie. Un editto proclamava: "*Tutti i parenti in terzo grado del criminale saranno prima di tutto marchiati a fuoco, sarà tagliato il tallone destro, poi quello sinistro, saranno bastonati a morte, quindi verrà loro tagliata la testa, la carne e le ossa saranno gettate sulla pubblica piazza. Se il colpevole era un diffamatore o un esorcista gli sarà tagliata la lingua. Questo si chiama esecuzione con cinque pene*" (207). Una forma addolcita prevedeva l'esecuzione dei soli membri della famiglia del colpevole.

Esisteva un'enorme varietà di esecuzioni capitali: squartamento, sezionamento in due o più pezzi, decapitazione con esposizione della testa sulla piazza, strangolamento lento, seppellimento da vivi, cottura in una caldaia, sfondamento delle costole, perforazione della testa. Altre pene prevedevano il taglio delle rotule, del naso, la castrazione, il marchio a fuoco e la bastonatura; molto diffusa era anche la condanna ai lavori forzati da un minimo di alcuni mesi fino a vari anni, o la riduzione a schiavo dello Stato. In una cronaca è scritto che: "*Tutte le strade erano invase da una folla di condannati con la*

camicia porpora. E le prigioni erano piene di carcerati peggio di un bazar" (208).

Forse l'episodio più conosciuto del regno di Ts'in Chi Huang è il cosiddetto "rogo dei libri" che voleva sopprimere il pensiero indipendente dallo Stato e distruggere le fonti storiche che si scostavano da quelle ufficiali. Il primo consigliere dell'imperatore, Li Si, redasse il progetto del decreto, dove fra l'altro era detto: *"Vostra Altezza ha appena compiuto grandi imprese, la cui fama si diffonderà fino a diecimila generazioni. Naturalmente questo non lo capiscono degli stupidi studiosi [...]. Mentre Voi, Imperatore, avete unificato il paese, separato il bianco dal nero e stabilita l'unità, essi venerano la loro scienza e frequentano gente che rifiuta la legge e le ammonizioni. Quando vengono a conoscenza di un editto lo giudicano a partire dai loro principi scientifici. Quando entrano a palazzo criticano tutto in cuor loro, quando escono sulla strada si mettono a discutere. Se questo non sarà impedito la posizione del sovrano sarà minata, e poi si rafforzeranno le fazioni"* (209).

Seguivano delle proposte concrete di misure che poi furono effettivamente applicate dall'imperatore. *"Bruciare tutti i libri che non seguono il Ts'in-tsi (E' la storia dello Stato di Ts'in, pare che il contenuto fosse stato modificato. N.d.A.), tranne quei libri che erano di competenza dei boshi (Funzionari di grado elevato. N.d.A.). Consegnare al responsabili e bruciare insieme con i libri coloro che ancora osano nascondere sulla terra delle opere condannate; giustiziate pubblicamente coloro che anche a quattr'occhi abbiano discusso di queste opere! Giustiziare [...] chi sulla base del passato critica il presente; quei funzionari che sapendo di libri nascosti non hanno preso misure saranno condannati al pari dei possessori di libri; marchiare a fuoco e mandare a lavorare presso la muraglia [la grande muraglia cinese] coloro che entro un mese dalla promulgazione dell'editto non avranno consegnato i libri per il rogo. Saranno risparmiati i libri di medicina, di magia e di botanica"*.

Il senso di queste misure era quello d'impedire alla popolazione d'istruirsi in modo indipendente. I privati non potevano avere libri tranne quelli di carattere strettamente pratico. Nelle biblioteche statali, dove avevano accesso solo i funzionari, molti di questi libri furono lasciati. Furono invece distrutti completamente tutti i libri storici che non fossero del regno di Ts'in.

I libri non furono le sole vittime della persecuzione, per ordine dell'imperatore 460 dotti confuciani furono seppelliti vivi e molti di più deportati in regioni di confine.

In seguito il confucianesimo divenne l'ideologia ufficiale dell'impero cinese, e le persecuzioni di Ts'in Chi Huang passarono alla storia come un esempio di barbarie. Ma l'ostilità dei sovrani verso questa dottrina ricomparve anche in seguito. Ad esempio, del fondatore della dinastia che seguì a quella Ts'in si dice: *"Pei Chun non ama i saggi confuciani. Quando gli si presenta qualcuno*

con il copricapo confuciano, glielo strappa subito di testa e vi orina sopra" (210).

Anche ai nostri giorni il partito comunista cinese ha esortato il popolo a lottare contro i "seguaci di Confucio e di Lin Piao". Ma solo nel 1958 Mao Tse-tung davanti al comitato centrale del partito, a proposito dell'imperatore Ts'in Chi Huang aveva detto: *"Egli emanò un editto che diceva: 'Chi per amore del passato nega il presente verrà sterminato con la sua famiglia fino alla terza generazione'. Se sei attaccato al passato e non riconosci le cose nuove, la tua famiglia sarà sterminata. Ts'in Chi Huang ha fatto seppellire vivi soltanto 460 confuciani in tutto. Ma ormai è lontano da noi. Noi al tempo delle purghe abbiamo eliminato alcune decine di migliaia di uomini. Abbiamo agito come dieci Ts'in Chi Huang. Io affermo che siamo stati più precisi di Ts'in Chi Huang, lui ha seppellito 460 persone, noi 460 mila, mille volte di più. Perché uccidere e poi riesumare i resti e celebrare le esequie, anche questo significa seppellire vivi. Ci ingiuriano, ci chiamano Ts'in Chi Huang, usurpatori. Noi ammettiamo tutto e pensiamo che non sia ancora niente in confronto a ciò che possiamo fare ancora".*

APPENDICE

si può parlare di una "formazione sociale asiatica"?

Chiunque abbia dato l'esame di "materialismo storico" conosce molto bene lo schema della storia umana, con le successive formazioni: primitiva, schiavistica, feudale, borghese e comunista. Tuttavia questa legge fondamentale della storia non si è cristallizzata immediatamente con assoluta precisione, e ancor oggi ci sono dei compagni che hanno in proposito idee piuttosto confuse.

Il fatto è che i fondatori del metodo storico-scientifico accanto alle formazioni storiche a noi note ne aggiungevano a volte un'altra, quella "asiatica" o "metodo di produzione asiatico" (cfr. la corrispondenza tra Marx e Engels, *Il dominio britannico in India, Per una critica dell'economia politica*, introduzione). Tra le caratteristiche che contraddistinguono questo tipo di formazione c'era l'assenza di proprietà privata della terra, che è la radice della storia politica e religiosa dell'Oriente, "*la chiave del cielo orientale*".

Questo problema è stato vivacemente dibattuto negli anni Venti e Trenta dagli storici sovietici, specie in relazione alla storia di Medio Oriente, Mesopotamia ed Egitto.

Nella diatriba ha avuto la meglio la scuola dell'accademico V. V. Struve che sostiene, secondo le posizioni marxiste, che le antiche società del Medio Oriente erano schiaviste. La questione poteva sembrare definitivamente chiusa dal famoso IV capitolo del *Breve corso*, nel quale Stalin indicava a tutti l'ormai famoso schema di sviluppo in cinque fasi che escludeva la "formazione asiatica".

In quest'atmosfera di chiarezza portò un certo scompiglio la pubblicazione, avvenuta nel 1939, di un manoscritto inedito di Marx, *Le forme che hanno preceduto la produzione capitalistica* (211), nel quale la forma asiatica di produzione è messa in un'unica linea con le altre, come "*momenti successivi dello sviluppo socioeconomico*". Appena vide la luce la traduzione russa di quest'opera, sul *Bollettino di storia antica* (212) apparve un articolo di fondo che avrebbe dovuto arginare qualsiasi falsa interpretazione. "*Con questo si metterà una volta per tutte la parola fine ai tentativi di alcuni storici d'intravedere in Marx una particolare formazione socioeconomica 'asiatica'*", scrive l'accademico Struve, e sancisce severamente: "*La società asiatica è una società schiavista. Ci va a pennello che Marx in quest'opera parli di schiavismo in Oriente, ma purtroppo usa un termine piuttosto vago 'schiavitù generalizzata' che mal si adatta all'interpretazione classista della storia*".

L'articolo suscitò un vespaio tra gli storici delle varie tendenze. Il comunista rinnegato e reazionario K. Wittfogel arrivò a fare delle sporche insinuazioni su certe analogie che esisterebbero tra formazione "asiatica" e socialista, e cercò

persino di spiegare perché Marx ed Engels alla fine della loro vita avrebbero lasciato da parte il "*modello di produzione asiatico*" (213).

D'altra parte il carattere diffamatorio delle affermazioni di Wittfogel fu definitivamente smascherato dagli storici marxisti. Ma poco per volta anche loro incominciarono a interessarsi a questo problema che sembrava già risolto. Sulle pagine di riviste marxiste straniere si aprì un dibattito cui parteciparono decine di studiosi. Ne derivò una raccolta di articoli (214), da cui prendiamo le notizie che seguono.

La discussione fu aperta da un articolo uscito nel 1957, di una studiosa della Germania democratica, B. Welskopf. L'autrice sostiene che per l'antico Oriente non è utilizzabile il concetto "*classico*" di schiavismo, né quello "*patriarcale*"; queste società rientrano piuttosto sotto l'etichetta comune di "*modo di produzione asiatico*", come le antiche società della Cina, dell'India e dell'America.

Nel 1958 F. Tekey, studiando i rapporti di proprietà nella Cina della dinastia Chou, arrivò alla conclusione che non esisteva proprietà privata della terra, e in un lavoro del 1963 definì questa come l'epoca del modo di produzione asiatico. Della stessa opinione per quanto concerne l'antica Cina è anche F. Pokor.

Seguirono a tambur battente nuovi lavori dove la "*forma di produzione asiatica*" era attribuita a paesi ed epoche sempre nuovi. J. Surer-Canal (autore di un saggio cui ci rifacciamo, è considerato un marxista "*africanista*") individua questa formazione nell'Africa tropicale precoloniale; P. Boitot in Madagascar; P. Galissot nel Maghreb precoloniale e in Algeria (qui sia pure in una forma "*imperfetta*"); M. Ceckov nell'antico Vietnam; C. Manivani nel Laos del XIV-XVII secolo; altri ancora nel Messico precolombiano, presso inca, aztechi e maya, nell'impero ottomano dei secoli XIV-XV. Tracce di "formazione asiatica" si possono trovare persino al giorno d'oggi (naturalmente non nell'accezione datagli dal rinnegato Wittfogel).

J. Chesneaux scrive: "*Il modo di produzione asiatico non appartiene tuttavia solo al passato. Senza dubbio esso ha lasciato profonde tracce. La tradizione 'dell'unità superiore', ad esempio, non ha forse collaborato a che s'instaurasse in numerosi paesi afro-asiatici da poco indipendenti un tipo di regime con un capo che ha tutti i poteri e che pure gode della fiducia delle masse?*" (215).

Gli studiosi hanno enumerato i seguenti tratti caratteristici di questo tipo di formazione asiatica:

1. Un tipo particolare di proprietà, che si riflette innanzi tutto nell'assenza di proprietà privata della terra, già notata nel primo scritto della Welskopf. Tekey sostiene addirittura che in Asia questo istituto non c'è mai stato. Galissot parla di "*proprietà pubblica*", mentre Sedov scrive: "*La caratteristica sottostante di tutti gli stadi di sviluppo del tipo di produzione asiatico, in tutte le sue forme e modificazioni, è la mancanza totale di proprietà privata come sistema di rapporti*".

2. Il ruolo secondario del commercio. Chesneaux pensa che la circolazione e lo scambio delle merci avessero un ruolo di secondo piano, riguardando soltanto i "*prodotti alimentari complementari*" usati dalle comunità agricole.
3. Un tipo particolare di sfruttamento che Chesneaux definisce "*fondamentalmente diverso sia dallo schiavismo classico sia dalla servitù della gleba*" ma una "*schiavitù generalizzata*". Perrin mette in luce i tratti fondamentali di questo tipo di sfruttamento:
 - (a) la schiavitù generalizzata prevede l'impiego quasi gratuito della forza lavoro di grandi masse di contadini temporaneamente strappate alla terra e alla famiglia;
 - (b) la forza lavoro viene largamente utilizzata nella costruzione di palazzi per i despoti, di piramidi e altro, oltretutto per quella di canali, dighe ecc.;
 - (c) grandi masse di produttori sono obbligati al lavoro fisico pesante e non qualificato;
 - (d) il potere dispotico statale impone alle comunità agricole di fornire forza lavoro per le opere pubbliche di grande portata;
 - (e) lo sfruttamento si attua per mezzo di collettivi scelti dalle stesse comunità agricole. Questo sistema esige una direzione centralizzata autoritaria, un regime dispotico;
 - (f) lo Stato ha un ruolo particolare poiché, come "*unità superiore*" sfrutta le comunità agricole (Welskopf, Perrin), "*controllando direttamente i mezzi di produzione*" (Galissot).

La "formazione asiatica" ha generato grandi difficoltà alla ricerca scientifica marxista, al punto che si è rivelato impossibile farne l'analisi in termini classisti. Chesneaux, ad esempio, è stato costretto a concludere che le contraddizioni di classe si sviluppano qui "*in modo originale*", cioè esistono indipendentemente dall'appropriazione "puntuale" dei mezzi di produzione da parte della classe dirigente. La classe dirigente non è costituita da persone (!) ma dallo "*Stato in quanto tale*".

Tekey scrive: "*In tutto questo complesso di problemi il punto più dibattuto è in qual modo la società asiatica si dividesse in classi*" (216).

In conclusione Tekey e Chesneaux hanno creato la "*teoria funzionale delle classi*", secondo cui la divisione in classi antagoniste non si sarebbe verificata sulla base del possesso dei mezzi di produzione da parte degli sfruttatori, ma sulla "*funzione socialmente utile*" della classe dirigente. Questa opinione è condivisa anche da Sedov, che sostiene la teoria dello "*Stato-classe*".

Infine M. Ceckov asserisce che il termine "*classe*" non è in alcun modo riferibile al ceto dirigente del Vietnam precoloniale. Si tratta di una gerarchia di funzionari di cui "*primo-funzionario*" era l'imperatore stesso. Questa élite veniva continuamente reintegrata per mezzo di esami e concorsi. Ciò che distingueva questa casta di "*funzionari-salienti*" era il fatto che la sua posizione

nella scala gerarchica non era determinata dal possesso dei mezzi di produzione, ma viceversa era il rango sociale che stabiliva la posizione economica dei funzionari. Tutto l'insieme dello "Stato-classe" al governo sfruttava le comunità contadine non in grazia del possesso dei mezzi di produzione, ma del ruolo funzionale che aveva nella direzione della società e della sua economia.

Persino l'espedito più sperimentato nella ricerca scientifica - il ricorso ai testi dei classici del marxismo - è inefficace in una questione così spinosa: "*Qual era l'opinione di Marx a proposito delle divisioni sociali e la struttura di classe del 'tipo di produzione asiatico'? Invano cercheremmo una formula o un'analisi chiara e semplice nelle opere di Marx, perché il tempo non gli bastò nemmeno per fare un'analisi completa della posizione delle classi nel capitalismo. Nel capitolo LII del terzo volume del Capitale, Marx avrebbe voluto svolgere le sue idee sull'argomento (Cioè sulla struttura di classe della società capitalista. N.d.A.) ma riuscì a scrivere solo le prime righe dell'introduzione*" (217).

E' difficile non associarsi alle tristi riflessioni di F. Tekey.

Qual è dunque la causa di una difficoltà così insuperabile a risolvere il problema del "*tipo di produzione asiatico*", che resiste persino alle armi affilate della critica scientifica marxista? Probabilmente si tratta di fenomeni tanto lontani da noi ed estranei al nostro tempo che lo storico marxista contemporaneo ha incredibili difficoltà a figurarsi rapporti sociali sconosciuti e strani.

Riassunto

Abbiamo portato alcuni esempi sulla base dei quali ci si può fare una certa idea sulle tendenze socialiste dell'economia (e in alcuni casi dell'ideologia) di alcuni Stati dell'America meridionale e dell'antico Oriente. Si tratta di Stati molto primitivi, d'un livello inferiore a quello delle società antica, feudale o capitalista (abbiamo escluso dalla nostra rassegna le società socialiste del XX secolo, in quanto fenomeno a tutti noto). La letteratura fornisce altri esempi analoghi (come gli antichi Stati della valle dell'Indo o del Messico precolombiano). Riassumeremo ora le linee fondamentali delle società di questo tipo, a partire dall'opera di Heichelheim (218).

I rapporti economici erano basati sul fatto che lo Stato, nella persona del re, era proprietario di tutte le fonti di reddito. Qualsiasi godimento doveva essere riscattato con tributi in natura o prestazioni di lavoro. La prestazione di lavoro a beneficio dello Stato era considerata un obbligo altrettanto naturale del servizio militare dei nostri giorni.

Gli operai che lavoravano per lo Stato venivano organizzati in reparti e squadre (spesso al comando di ufficiali), e lavoravano a opere grandiose. Coltivavano le terre statali, scavavano, riparavano e ripulivano i canali irrigui e quelli

navigabili, costruivano strade e ponti, mura cittadine, palazzi e templi, piramidi e altri mausolei, trasportavano merci.

Talvolta queste prestazioni erano imposte alle popolazioni assoggettate e, secondo Heichelheim (219), lo Stato creò il sistema di sfruttamento dei popoli sottomessi proprio in base al modello dei rapporti con i sudditi.

La maggior parte della terra o apparteneva allo Stato direttamente, o era sotto il suo controllo. In generale le terre dei santuari erano dirette da funzionari dello Stato. I contadini ricevevano dallo Stato gli utensili, il bestiame da lavoro, le sementi e spesso veniva loro indicato il tipo di coltivazione. Un certo periodo di tempo determinato se ne andava per le corvée, rappresentate generalmente dal lavoro sui campi dello Stato o dei santuari. La grande maggioranza della popolazione agricola era in stretta dipendenza dallo Stato, non si trattava però di schiavi statali e tantomeno privati. Gelb parla di "servi" (serfs), cioè "dipendenti", o "servi della gleba". *"In Mesopotamia e in tutto il Medio Oriente, nella Grecia micenea e a Creta, in Tessaglia e in altre città greche esclusa Atene, come pure in India, in Cina ecc., la popolazione lavorativa costituiva la forza lavoro principale, impiegata saltuariamente o in modo continuativo sulle terre comuni appartenenti allo Stato, al tempio o a grandi proprietari che in genere erano a un tempo funzionari statali. Questa categoria di produttori era semilibera"* (220).

Gli schiavi erano per lo più impiegati come servi domestici. Parlando dell'Oriente classico Meyer dice: *"E', difficile che la schiavitù abbia mai avuto un ruolo importante nell'economia dell'Oriente"* (221).

Analogamente all'agricoltura, l'artigianato e il commercio il erano sotto il controllo dello Stato. Era lo Stato a fornire gran parte degli utensili e delle materie prime, e i capitali ai commercianti. Entrambe queste categorie venivano raccolte in corporazioni dirette da funzionari statali. In Egitto per esempio, il commercio estero fu monopolio dello Stato fino al regno medio; anche il commercio interno era strettamente controllato fin nelle più piccole transazioni. Quasi tutte le merci venivano distribuite dallo Stato.

Il denaro non aveva grande peso nel commercio; anche i prodotti di valore venivano scambiati senza l'uso di moneta, anche se nei documenti relativi era segnato il prezzo. M. Weber lo definisce uno "scambio con valutazione in denaro". Circolavano in genere da dodicimila a ventimila pezzi primitivi, il cui valore approssimativo era stabilito dallo Stato, che aveva così in mano un'altra importante leva per regolare l'economia.

La proprietà reale era la forza economica portante del paese. M. Weber ha descritto questo regime come *oikos* (casa) reale, sottolineando cioè che tutto lo Stato è diretto da un unico centro, come il podere di un unico padrone. In Egitto abbiamo una corrispondenza anche letterale con la parola *oikos* nella denominazione del faraone che era detto perciò, "casa elevata". Heichelheim sostiene che lo Stato controllava circa il novanta per cento dell'intera economia.

"L'apparato del potere reale (das Königtum) dell'antico Oriente era, dal punto di vista economico, una sorta di giurisdizione centrale dove confluiva la maggior parte della produzione da tutte le regioni. Di qui poi i prodotti disponibili venivano ulteriormente impiegati o, per decisione del ceto dirigente, distribuiti fra la popolazione secondo varie modalità organizzative. In questo senso ha qualche fondamento descrivere il sistema economico dell'antico Oriente come un socialismo patriarcale" (222).

Parallelamente alla centralizzazione della vita economica nella persona del re, dominava nell'ideologia la concezione di un re divinizzato, raffigurato come benefattore e salvatore del genere umano. Ecco cosa dice in proposito Heichelheim: *"Egli ha salvato il genere umano facendosi uomo e incarnando a ogni generazione l'immagine escatologica del sovrano. Questo fa di lui un essere totalmente diverso anche dai sommi sacerdoti e dagli aristocratici. Il re ha salvato l'umanità con la sua sconfinata forza mistica in pace e in guerra, con la sua giustizia nel sostenere il bene, con la sua generosità nel dispensare e far fruttificare inestimabili capitali per il bene dei suoi sudditi" (223).*

Naturalmente una simile centralizzazione ideologica ed economica rese moralmente ammissibili e tecnicamente necessarie le forme più feroci di soppressione della popolazione. Le leggi indiane di Manu dicono per esempio: *"In tutto il mondo l'ordine si regge sulla punizione, la punizione è il re" (224).*

In Egitto qualsiasi funzionario aveva la facoltà d'imporre punizioni corporali. Il timore ispirato dal faraone è simbolizzato dal serpente che ne orna la corona. Il faraone viene raffigurato nell'atto d'uccidere, squartare, bollire degli uomini nell'oltretomba (225). Il nome rituale di uno dei primi faraoni era "scorpione".

Le tendenze socialiste degli Stati antichi sono state studiate in dettaglio da Wittfogel (226), da cui abbiamo già preso diversi fatti concreti. L'autore riunisce gli Stati dell'antico Oriente, dell'America precolombiana, dell'Africa Orientale e di alcune regioni dell'Oceano Pacifico (soprattutto le isole Hawaii), in un'unica formazione storica specifica che lui chiama *"società idraulica"*, o *"civiltà idraulica"*. Questa denominazione si spiega con il fatto che in tutte queste società l'irrigazione artificiale a sempre avuto un ruolo capitale nell'economia (227).

Wittfogel dà un'interpretazione molto vasta del concetto, includendovi quasi tutti gli Stati non capitalisti, tranne la Grecia, Roma e gli Stati dell'Europa medievale. Comprende poi tra le *"società a irrigazione più primitive"* gli inca, i sumeri, l'Egitto dei faraoni e le Hawaii, cioè grosso modo quell'insieme di realtà di cui ci interessiamo. L'autore enumera molti tratti e apparentano queste società fra loro e con i regimi socialisti del XX secolo. Sottolinea così l'analogia tra il ruolo dell'irrigazione e quello dell'industria pesante. In entrambi i casi si tratta di un'attività che non produce direttamente dei beni, ma che costituisce la base indispensabile a questa produzione (228).

Questo settore chiave dell'economia appartiene allo Stato che in tal modo ha il pieno controllo della vita economica e politica del paese.

Paralleli di questo tipo sono presi in considerazione anche da Heichelheim, che scrive tra l'altro: *"Del resto per gli studiosi che s'interessano a questo processo non è un segreto che l'economia pianificata e il collettivismo dei nostri giorni riportano inconsciamente l'umanità ai tempi dell'antico Oriente ogniqualvolta cerchiamo di abolire o modificare le forme individualiste e liberali della società, che hanno segnato gli ultimi gloriosi tremila anni di storia, a partire dall'età del ferro. Invece il nostro tormentato XX secolo tende a collegare l'organizzazione tradizionale dello Stato, della società, dell'economia e della vita spirituale con le sopravvivenze delle forme collettivistiche orientali dell'antichità, che si sono inconsciamente conservate nella vita e nelle vicende di molti popoli contemporanei"* (229).

I grandi potenti del nostro tempo sono molto più vicini di quanto non riconoscano allo spirito dei grandi imperi dell'età del rame e del bronzo, o alle formazioni analoghe più tardive, che si sono direttamente o indirettamente sviluppate dai modelli dell'antico Oriente. Ogniqualvolta i nostri paesi conquistano non una libertà individuale ma un controllo onnilaterale, si crea qualcosa di analogo alla vita civile pianificata dei sovrani mesopotamici e dell'Asia Minore, dei faraoni egiziani, dei primi imperatori indiani e di altri regimi del genere.

"I legami spirituali che legavano il XIX secolo allo sviluppo classico di Israel, Grecia e Roma hanno lasciato il posto, più di quanto noi possiamo renderci conto, a un ritorno alle fonti dell'antico Oriente" (230).

PARTE TERZA – analisi del fenomeno socialista

Capitolo primo

I lineamenti del socialismo

Nelle prime parti dell'opera abbiamo raccolto una serie di fatti per illustrare quando e in quali forme il socialismo abbia fatto la sua comparsa nella storia umana. Il materiale raccolto, naturalmente, non pretende in alcun modo d'essere una storia organica del socialismo. Si tratta piuttosto di puntualizzare dei fatti isolati, scelti però in modo da mettere in evidenza alcuni tratti generali del fenomeno nel suo complesso.

Sulla base di questi dati possiamo ora affrontare quello che è il tema centrale di questo lavoro, e cioè il socialismo come concezione storico-universale.

Cercheremo innanzitutto, naturalmente, di definire il socialismo non in modo formale, ma chiarendo almeno cosa intendiamo noi con questo termine.

Non si tratta semplicemente di raccogliere a fattor comune tutto il materiale empirico raccolto nelle prime due parti del libro. Infatti il materiale presentato aveva già subito una cernita preliminare in base ad alcuni elementi che abbiamo già accennato nell'introduzione. Non si tratta qui di alcun circolo vizioso (1).

Ci siamo soffermati sui tratti che accomunano alcuni fenomeni storici, dobbiamo ora stabilire se i suddetti fenomeni abbiano sufficiente unità da poterli considerare come differenti espressioni dell'identica idea. In tal modo il problema della definizione s'intreccia con quello della sua esistenza come categoria storico-universale. Questa via è la più naturale nell'approccio di qualsiasi altro problema generale, quale potrebbe essere ad esempio l'identificazione di una nuova specie in biologia.

Incominceremo dunque con l'enumerare i principi fondamentali che si presentano nell'attività degli Stati socialisti e nell'ideologia delle dottrine socialiste che abbiamo già descritto.

1. *Abolizione della proprietà privata*

Gli stessi Marx ed Engels sottolineano la fondamentale importanza di questo principio: « [...] i comunisti possono riassumere la loro teoria in un'unica proposizione: distruzione della proprietà privata » (*Manifesto comunista*).

Questa affermazione in *negativo* compare senz'alcuna eccezione in tutte le dottrine socialiste e in tutti gli Stati socialisti. Ma nella sua forma *positiva*, come affermazione di un certo tipo concreto di proprietà nella società socialista, è meno universale e compare già in due differenti forme: la stragrande maggioranza delle dottrine socialiste proclama la comunanza dei beni più o meno radicale, mentre gli Stati socialisti (e alcune teorie) si fondano sulla proprietà statale.

2. *Abolizione della famiglia*

È proclamata dalla maggior parte delle dottrine socialiste. In altre teorie e specialmente in alcuni Stati socialisti, questo principio non è formulato in modo così radicale, ma piuttosto nella forma di una riduzione del ruolo della famiglia, di un indebolimento dei legami familiari, e dell'annullamento di certe funzioni della famiglia. Ancora una volta la forma negativa di questo principio è più universale. Nel senso positivo di un certo rapporto fra i sessi o fra genitori e figli, ha assunto diverse forme: abolizione totale della famiglia, comunanza delle donne e soppressione del legame genitori-figli fino al punto che non si conoscano neppure, oppure scardinamento e indebolimento dei legami familiari, o ancora come trasformazione della famiglia in cellula dello Stato burocratico, sottoposta alle sue direttive e al suo controllo.

3. *Distruzione della religione*

Ci è particolarmente facile osservare l'ostilità del socialismo verso la religione, dato che l'abbiamo sotto gli occhi, con rare eccezioni, in tutti gli attuali Stati socialisti e nelle loro dottrine. Solo raramente la distruzione della religione viene sancita dalla legge (come in Albania). Ma il comportamento degli altri Stati socialisti non lascia dubbi in merito al fatto che ciò che li guida è proprio quest'aspirazione, e solo delle difficoltà esterne ne hanno impedito la piena realizzazione.

Questo progetto è stato a più riprese proclamato dalle dottrine socialiste a partire dalla fine del XVII secolo. Le teorie del XVI e XVII secolo sono pervase da un atteggiamento freddamente ironico e scettico nei confronti della religione. Esse hanno preparato se non proprio lucidamente, almeno oggettivamente, l'umanità ad associare l'ideologia socialista all'ateismo militante, cosa che avvenne tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo.

I movimenti eretici del Medioevo avevano il carattere di movimenti religiosi, ma almeno quelli in cui le tendenze socialiste erano più chiare furono inconciliabilmente ostili a quella religione *concreta* che si trovavano intorno. Gli appelli a uccidere il Papa, a sterminare monaci e preti, sono come un filo rosso che segna tutta la loro storia. È sorprendente l'odio di questi movimenti verso il simbolo fondamentale del cristianesimo, la croce e la chiesa. Croci bruciate e chiese profanate sono episodi che s'incontrano a partire dai primi secoli del cristianesimo, ed è una traccia che si può seguire fino ai giorni nostri. Nell'antichità, infine, nel progetto socialista di Platone, la religione entra come un elemento dell'ideologia statale. Essa serve all'educazione dei cittadini, a formarne le opinioni in modo consono agli interessi statali. A questo scopo si escogitano nuove credenze e miti e si aboliscono quelli vecchi. Evidentemente in molti Stati dell'antico Oriente la religione ufficiale aveva l'identica funzione, centrata com'era sulla divinizzazione del re, incarnazione dello Stato onnipotente.

4. *Comunitarismo o uguaglianza*

Quest'esigenza si ritrova in quasi tutte le dottrine socialiste. Lo stesso principio in forma negativa diventa l'aspirazione a distruggere la gerarchia della società circostante, a «umiliare gli orgogliosi, i ricchi e quelli che sono potenti», ad abolire i privilegi. Spesso questa tendenza generava l'odio verso la cultura come fattore di ineguaglianza spirituale e intellettuale, e portava quindi a cercare di distruggere la cultura stessa.

La prima formulazione di questa posizione la troviamo in Platone, la più recente invece nelle sinistre occidentali contemporanee, che definiscono la **cultura come** «individualistica, repressiva, soffocante», e chiamano alla «lotta ideologica partigiana contro la cultura».

Vediamo dunque che pochi netti principi hanno animato le teorie socialiste e guidato gli Stati socialisti nel corso di molti millenni. Una simile coerenza e interdipendenza tra le varie teorie socialiste era riconosciuta dai loro stessi autori: Thomas Mùnzer si rifà a Platone, Giovanni di Leida studia Mùnzer, Campanella cita gli anabattisti come incarnazione del suo sistema. Morelly e lo sconosciuto autore di un articolo dell'*Enciclopedia* trovano negli inca la conferma delle loro idee sociali; in un altro articolo intitolato «I moravi », di Faiguet, i fratelli boemi incarnano l'ideale delle istituzioni comunitarie. Tra i socialisti del periodo successivo Saint-Simon afferma nella sua ultima opera, *Il nuovo cristianesimo*, che questo «sarà costituito dalle diverse tendenze che coincidono per lo più con le idee delle sette eretiche d'Europa e d'America ». Si potrebbero portare innumerevoli esempi dell'affinità che avvicina le correnti socialiste di diverse epoche.

Da ultimo citeremo ancora le numerosissime opere che portano titoli del tipo *I predecessori del socialismo scientifico*, scritte da esponenti dell'ideologia socialista, dove i precorritori sono Platone, Dolcino, Mùnzer, More, Campanella...

Va da sé che nelle diverse epoche il nucleo centrale dell'ideologia sia venuto a mutarsi nella forma: abbiamo visto un socialismo rivestito di profetismo mistico, del progetto razionalista di una società felice o di una dottrina scientifica. In ogni periodo storico il socialismo fa sua una delle idee del momento e aggiorna il proprio linguaggio. Alcuni elementi decadono, altri al contrario diventano enormemente importanti. Così vanno le cose con qualsiasi altro fenomeno di portata storica.

In un'altra opera sempre sul socialismo (2) ho parlato della religione negli stessi termini che uso ora per il socialismo, come di un fenomeno storico che si trasforma nel corso del tempo. Tuttavia ora mi sembra che questo accostamento sottolinei piuttosto il carattere del tutto singolare del socialismo, il suo conservatorismo senza precedenti. In realtà dal momento in cui Platone formulò nel suo sistema i principi fondamentali del socialismo, le concezioni religiose dell'umanità hanno subito una profonda trasformazione: ha preso il sopravvento l'idea monoteista, si è sviluppata l'idea di un unico Dio in tre

persone, della divinità, della salvezza attraverso la fede e altre posizioni di fondamentale importanza. In tutto questo tempo, invece, i principi basilari del socialismo non sono cambiati: fino ai nostri giorni, infatti, sono mutate solo la forma esterna e le motivazioni.

L'unità e la concatenazione tra le varie idee del sistema socialista vanno di pari passo con il suo straordinario conservatorismo, manifestato anche dal ripetersi costante di particolari stereotipi nelle varie dottrine e società socialiste, senza alcun collegamento apparente, a volte anche a enormi distanze di tempo. La credibilità di simili ripetizioni sarebbe trascurabile se non si potesse supporre che siano necessariamente generate da una straordinaria comunanza spirituale. Faremo solo quattro esempi fra tanti che presentano le stesse coincidenze.

a) Le coincidenze tra i dettagli dell'*Utopia* di More e la vita dell'impero inca erano così numerose che qualcuno all'Accademia delle scienze di Parigi arrivò a chiedersi quale potesse essere stata l'influenza delle notizie a proposito dell'impero inca su More (cosa impossibile per motivi cronologici).

b) C'è poi l'uso di mummificare i capi dello Stato defunti, e di seppellirli in piramidi o in tombe piramidali a gradini, uso che troviamo in Stati a forte tendenza socialista a distanza di migliaia di anni.

e) Nel *Vero sistema* di Deschamps troviamo un dettaglio lampante: descrivendo la futura società socialista dice che là «tutte le persone avrebbero in pratica la stessa identica opinione». Lo stesso pensiero si ritrova nei materiali preparatori ai *Demoni* di Dostoevskij. L'uomo che nel romanzo si chiama Petr Verchovenskij e nei materiali Necaev dice della società futura: «Per me gli uomini e le donne molto belli non dovrebbero neanche essere ammessi » (3). Dostoevskij trasse la materia del romanzo dall'ideologia dei gruppi nichilisti e socialisti del tempo, ma né lui né quelli potevano conoscere le opere di Deschamps, pubblicate solo nel nostro secolo.

d) Nella *Repubblica* di Platone si legge che i guardiani «non devono possedere mai una casa o dispensa dove gli altri non possano accedere liberamente». Quasi con le stesse parole si esprime Aristofane nelle *Donne al parlamento*: «[...] tutto ordineremo di prendere: distruggeremo muri e divisioni perché chiunque possa andare da chi vuole».

Questa coincidenza può ancora spiegarsi con il fatto che gli autori erano contemporanei; ma lo stesso motivo si ritrova anche in More, il quale per sottolineare il tipo di comunitarismo in cui vivono gli abitanti di Utopia dice che nelle loro case «le porte erano a doppio battente, bastava una lieve pressione per aprirle, quindi aprendosi da sole, lasciavano entrare chi voleva [...]».

Certamente More aveva letto Platone, e poteva aver preso da lui quest'idea. Ma la legge contro la chiusura delle porte la troviamo anche presso gli inca! Ancora più tardi, in *Delitto e castigo* Lebezjatnikov dibatte il problema della «libertà di entrare in una stanza nella società futura»: «Si è dibattuta negli

ultimi tempi la questione se un membro della comune abbia o no diritto d'entrare nella stanza di un altro membro, uomo o donna che sia, in qualsiasi momento [...] e si è deciso che ce l'ha [...]» (4).

Questo è ben lungi dall'essere un espediente artistico. Dostoevskij ha compreso con più profondità di qualsiasi altro pensatore del secolo scorso il carattere del socialismo e ha presentito il ruolo che avrebbe giocato. Da migliaia di tratti caratteristici dei gruppuscoli nichilisti che conosceva, ha scelto i più qualificanti, e così è arrivato alla questione del libero accesso in una casa quasi duemilacinquecento anni dopo Platone!

E infine veniamo ai primi anni dopo la rivoluzione russa. La forza dell'esplosione avvenuta ha spinto alla superficie alcuni elementi profondi dell'ideologia socialista che prima erano appena percettibili e che poi sono stati di nuovo eliminati. Per questo d'ora in poi faremo spesso riferimento a quest'epoca, che illumina d'una luce del tutto nuova molti lati del socialismo. Tra l'altro fu allora che si riflette a lungo su come avrebbe potuto la nuova vita prevalere sulla vecchia, su come si sarebbe potuto renderla più collettiva, sostituire alle cucine individuali grandiose fabbriche-cucine, e agli appartamenti dei convitti. Un entusiasta scrisse un libro per propagandare le nuove forme di vita a partire, diceva, dalle idee di Trockij (5). «Devo innanzitutto chiarire che non ritengo indispensabile la divisione in stanze, e sostengo che per stanza si può intendere semplicemente la superficie abitabile per ogni singolo individuo. Appartarsi in una stanza non è affatto necessario per l'uomo collettivista [...]. L'isolamento che è invece necessario per le effusioni d'amore sarà disponibile in speciali giardini del piacere dove l'uomo e la sua amica troveranno ogni comodità».

A quanto pare l'ideologia socialista ha la capacità d'imporre come un marchio di fabbrica certe caratteristiche standard su tutti i sistemi che crea, anche se lontani l'uno dall'altro o addirittura privi di qualsiasi legame di continuità.

Siamo così portati a concludere che il socialismo, in quanto fenomeno storico unitario, esiste. Abbiamo già enumerato i suoi principi basilari:

- abolizione della proprietà privata
- abolizione della famiglia
- distruzione della religione
- uguaglianza, soppressione della gerarchia sociale.

Le innumerevoli incarnazioni che hanno subito questi principi sono organicamente legate da un unico spirito, identici dettagli concreti e spesso da una stessa tendenza coscientemente ammessa.

L'aspetto del socialismo che abbiamo preso in considerazione non riguarda che una delle dimensioni del fenomeno. Il socialismo infatti non è solo un sistema astratto, ma anche la sua incarnazione nel tempo e nello spazio. Per questo, avendone tracciato i lineamenti come ideologia, dovremmo ora chiarire in quali epoche e nell'ambito di quali civiltà nasca il socialismo sotto forma di dottrina,

di movimento popolare e di struttura statale. Ma a questo riguardo la risposta è meno chiara. Infatti mentre l'ideologia socialista è identificabile da segni evidenti e ben riconoscibili, la diffusione del socialismo non può essere connessa ad alcun periodo o civiltà particolari.

Se prendiamo in considerazione la storia umana a partire dalla creazione dello Stato, il socialismo s'incontra praticamente in ogni epoca e presso tutte le civiltà. Si possono solo identificare dei periodi in cui l'ideologia ha avuto un particolare risalto, si tratta in genere di momenti di rottura e di crisi, come ad esempio l'epoca della Riforma o il nostro secolo.

Potremmo osservare che gli Stati socialisti nascono esclusivamente in determinate condizioni storiche, oppure potremmo cercare di comprendere perché l'ideologia socialista sia comparsa in una forma diremmo già piena, finita, proprio all'epoca di Platone; ma su questi problemi ritorneremo in seguito.

Quanto alla storia europea, si può dire che non vi sia stato periodo in cui non fossero diffuse, in questa o quella forma, le teorie socialiste. Il socialismo è dunque un fattore costante nella storia umana, per lo meno da quando esiste lo Stato. Senza per ora volerne precisare il carattere, dobbiamo comunque riconoscere nel socialismo una delle forze più vigorose e universali che contribuiscano a determinare la storia.

In linea di principio quest'idea non è affatto nuova, come testimoniano i titoli di molte opere: *L'impero socialista degli inca*, *La storia del socialismo e del comunismo nell'antichità*, *Il socialismo statale nel XV secolo a.C.*

K. Wittfogel, nell'opera già citata, ha raccolto un'enorme quantità di materiale sugli Stati dell'antico Oriente, dell'America precoloniale, dell'Africa Orientale e di alcune regioni dell'Oceano Pacifico, come le isole Hawaii. Gli Stati presi in esame sono inclusi nella categoria delle società «irrigue» e vengono tracciati molti paralleli tra queste e gli attuali Stati socialisti. Anche la storia delle teorie socialiste è stata indagata dettagliatamente, come possiamo vedere dalle innumerevoli Storie delle idee socialiste, che partono di solito da Platone. Koigen ha addirittura scherzato sull'argomento: «Il socialismo è vecchio come la società umana, ma certo non più di questa» (6).

Sembrerebbe che questa posizione debba servire da punto di partenza per qualsiasi analisi del socialismo. Nonostante il suo carattere generale, delimita molto nettamente l'ambito degli argomenti utilizzabili, in modo ad esempio d'accantonare tutte quelle spiegazioni che si basano sulle peculiarità di un determinato momento storico, razza o civiltà. Non si possono accettare le interpretazioni che fanno del socialismo una fase dello sviluppo della società umana, fase che subentra allorché vengono a maturazione le condizioni necessarie. Al contrario ogni interpretazione del socialismo deve partire da principi così ampi da potersi applicare tanto all'impero inca quanto alla filosofia di Platone e al socialismo del XX secolo.

Capitolo secondo

Alcune interpretazioni del socialismo

Prima di applicare in un'ulteriore analisi del socialismo le conclusioni tratte dal paragrafo precedente, possiamo, da un punto di vista puramente critico, passare in rassegna le varie concezioni del socialismo che ci è capitato di citare, a partire da quanto abbiamo appurato.

1. *Il punto di vista marxista: il socialismo visto come organizzazione dello Stato è una fase determinata dello sviluppo storico dell'umanità, che succede necessariamente al capitalismo allorché questo ha raggiunto un determinato grado di sviluppo; il socialismo come teoria è la concezione del mondo del proletariato (che è esso stesso prodotto del capitalismo), e allo stesso tempo il risultato di un'analisi scientifica, la prova scientifica della predeterminazione del regime statale socialista.*

Questa definizione contraddice in pieno i fatti che abbiamo preso in esame. Se gli Stati socialisti sorgono nelle condizioni create dal capitalismo nel suo sviluppo, se, come ha scritto Lenin, il socialismo «deriva dal capitalismo, si sviluppa storicamente dal capitalismo, è il risultato dell'azione di una forza sociale generata dal capitalismo», allora da dove proveniva, dove si era sviluppato e da che forza sociale fu creato il socialismo nell'impero inca o nell'antico Oriente?

Appellarsi alla storia non fa che rafforzare i dubbi che il presente ci ispira. Stati socialisti sono nati in Cina, nella Corea del Nord, a Cuba cioè in paesi nei quali l'influenza del capitalismo non può essere in alcun modo ritenuta determinante. Altrettanto impossibile è scorgere il legame tra l'ideologia dei movimenti socialisti e il proletariato, ad esempio nel movimento di Mazdak o in quello dei taboriti. Anche nel XIX secolo il legame tra socialismo e proletariato non fu poi così saldo. Bakunin ad esempio pensava che il socialismo fosse più vicino ai contadini e che la forza rivoluzionaria per antonomasia fossero contadini e banditi (per lo meno in Russia). «Il bandito è l'unico vero rivoluzionario in Russia [...]. E quando questi due tipi di ribellione, quella del contadino e quella del bandito, coincidono avviene una rivoluzione popolare» (7).

Il più grande storico marxista, M. Pokrovskij, nel controbattere Bakunin fa riferimento, per quanto strano possa sembrare, non alle leggi immanenti della storia che doveva conoscere tanto bene, ma a circostanze ben più concrete: «Certamente abbiamo a che fare con una concezione alquanto antiquata per gli anni sessanta, epoca della ferrovia. Era infatti piuttosto difficile fare rapine sulla ferrovia» (8).

Ma quando i padri del marxismo, pur sostenendo che il proletariato rappresenta la forza motrice del futuro rivolgimento sociale, sottolineavano che esso «non ha nulla da perdere tranne le proprie catene, e conquisterà il mondo intero»,

non si differenziavano da Bakunin per una questione di principio ma esclusivamente tecnica.

Ed effettivamente in breve tempo il ruolo del proletariato come principale forza rivoluzionaria fu ripreso in esame, pur senza nulla cambiare nelle concezioni storiche fondamentali.

I neomarxisti che compongono la Nuova Sinistra (*New Left*) credono che il proletariato abbia cessato d'essere una forza rivoluzionaria, che si sia «integrato nel sistema», e che la cosiddetta «nuova classe lavoratrice» non sia che il figlio prediletto del sistema, cui è ideologicamente sottomesso (9).

Le speranze non si appuntano neanche sui popoli emergenti, sulle minoranze etniche scontente (come i negri degli Stati Uniti), o sugli studenti. D'altro lato (o sempre dallo stesso?) abbiamo la concezione del presidente Mao che contrappone la «città mondiale» simbolo del capitalismo, alla «campagna mondiale» simbolo delle forze del socialismo, e che accorda evidentemente un ruolo molto modesto al proletariato.

2. *Le dottrine socialiste come teorie scientifiche.* L'evidente debolezza di questa posizione dipende dal fatto che è applicabile a un numero troppo limitato di dottrine socialiste. La maggioranza di queste non ha mai aspirato a essere una branca della scienza, né a presentarsi come sistema filosofico, come rivelazione mistica o come riflessione sulla forma di Stato più razionale.

Soltanto nel XIX secolo, un secolo così impregnato dal culto per la scienza che anche i romanzi d'avventura di Sherlock Holmes avevano successo perché questi si serviva d'un «metodo scientifico», apparve anche il «socialismo scientifico».

In tal modo non ci resta altro che indagare in quale misura le teorie scientifiche del XIX secolo siano il risultato di un'attività scientifica. La pretesa di scientificità gioca un ruolo particolarmente importante nel marxismo, ma la stessa pretesa l'ebbero anche altre teorie socialiste, come il fourierismo. E così mentre Marx ed Engels danno del «socialista utopico» a Fourier e definiscono «socialismo scientifico» solo le proprie teorie, Fourier sosteneva d'aver creato un'analisi del fenomeno socialista che non aveva niente da invidiare alla fisica newtoniana, e che anzi era costruita sul suo modello. Scriveva: «La teoria delle attrazioni e repulsioni passionali è incrollabile, vi si potrebbero applicare integralmente i teoremi geometrici [...]. E a proposito dei rapporti tra le nuove scienze, ho compreso ben presto che le leggi dell'attrazione passionale corrispondono su tutta la linea alle leggi dell'attrazione materiale scoperta da Newton e Leibniz, e che *esiste unità tra il movimento del mondo materiale e quello spirituale*» (10).

Mettendo a confronto la teoria di Marx e quella di Fourier, si può meglio capire che ruolo abbia avuto la «scientificità» per entrambi.

A essere precisi i fondatori del marxismo non negarono sempre il valore dell'impianto scientifico di Fourier. Ad esempio Engels, confrontandolo con la

teoria di Saint-Simon, scrisse: «È vero che pecca di misticismo, e talora anche di confusione, tuttavia se si toglie questo, resta qualcosa che non si trova in Saint-Simon: l'indagine scientifica, un pensiero sobrio, audace, sistematico, insomma una *filosofia sociale*» (11).

Oggi è molto difficile comprendere questo punto di vista. La visione generale di Fourier è molto lontana da quello che oggi s'intende per stile scientifico. La teoria si riassume nel sostenere che i pianeti e gli altri corpi celesti sono esseri viventi che nascono, muoiono e si accoppiano: «Il pianeta è un essere fornito di due anime e due sessi. Nell'atto procreativo, come avviene per animali e vegetali, si ha l'incontro di due sostanze generatrici». «Il corpo celeste può accoppiarsi: 1) con se stesso, polo nord con polo sud come nei vegetali; 2) con un altro corpo celeste, grazie all'attrazione del fluido dei poli opposti; 3) con un corpo intermedio: la tuberosa è frutto dell'unione di tre aromi, quello della Terra (aroma del sud), di Urano (aroma del nord) e del sole (aroma del sud)» (12).

La vita della terra, intesa come organismo unitario, è interiormente legata alla vita dell'uomo, le varie epoche del loro sviluppo (finora ce ne sono state sette), coincidono. Siamo per entrare nell'ottava epoca: «Inoltre la terra è violentemente assetata di creazione; ne fanno prova la frequenza delle aurore boreali, che dimostra lo stato di eccitazione dei pianeti, l'inutile decadere del loro fluido prolifico; questo non può accoppiarsi al fluido degli altri pianeti finché il genere umano non avrà compiuto i lavori preliminari. Questi lavori potranno essere eseguiti solamente dall'ottava società, che sta organizzandosi» (13).

Questa ottava società è una «struttura mista» (combinata) che realizza gli ideali socialisti. Qui troviamo i famosi falansteri e svariate forme d'amore libero, e *en passant* anche la critica della civiltà contemporanea a Fourier. Una volta instaurata «l'ottava società», l'umanità compirà quelle opere che costituiscono la premessa del nuovo accoppiamento della terra. Ne deriveranno dei cambiamenti che a loro volta avranno un'azione fruttuosa sull'umanità, facilitando lo sviluppo della «struttura mista»; le acque di mari e oceani sapranno di limonata; invece di squali e balene ci saranno anti-squali e anti-balene, compariranno numerosi anfibi che s'incaricheranno dei trasporti e della pesca, mentre nei deserti al posto di leoni e tigri sorgeranno anti-leoni e anti-tigri sottomessi alla volontà dell'uomo.

Abbiamo qui a che fare con una concezione mitica molto antica, secondo cui l'attività umana sarebbe indispensabile al funzionamento del cosmo. Proprio da una simile concezione fu generata la cerimonia detta *intichnm* degli aborigeni dell'Australia, che si prefigge di aumentare la fecondità della terra, oppure i frequenti sacrifici umani compiuti dagli aztechi che dovevano preservare la forza vivificante del sole.

Evidentemente alla base delle teorie di Fourier stavano proprio queste antiche credenze, e non «l'uso dei teoremi geometrici», che nei suoi ragionamenti sono del tutto assenti. La teoria di Fourier non solo non poggia su alcun «teorema geometrico» o «indagine scientifica», ma manca in assoluto di qualsiasi argomentazione seria. Si ha l'impressione che Fourier l'abbia ricevuta per «rivelazione», e in questa sua percezione immediata c'è una sincerità che in parte ne spiega il successo (14).

Per quanto concerne l'imitazione della terminologia scientifica, in cui Fourier è ancora molto impacciato, essa non è che il tributo pagato ai gusti del XIX secolo, e del resto era necessaria ad aumentare l'attrattiva del suo sistema.

L'esempio lampante del fuorierismo ci fa capire che non si può accettare per fede il ruolo di teoria scientifica neanche da parte del marxismo. E la «verifica dell'esperienza», di cui tanto si fanno forti i fondatori del marxismo, da una risposta ancora più chiara. Secondo questo criterio una teoria scientifica deve essere verificata nelle sue conseguenze pratiche. Ma le predizioni del marxismo, una dietro l'altra, si sono dimostrate false: si potrebbe ottenere una percentuale maggiore di successi inventando a casaccio. Abbiamo portato esempi senza interruzioni, quindi ne citeremo solo tre ora, per sottolineare un errore non solo tipico, ma che nella maggioranza dei casi rappresenta una vera e propria questione di principio: la verità non solo è diversa, ma addirittura polarmente opposta.

a) La questione nazionale. «Le particolarità nazionali e gli interessi contrastanti dei diversi popoli vanno ormai sempre più scomparendo grazie allo sviluppo della borghesia, il commercio libero, il mercato mondiale, l'uniformazione dei mezzi di produzione e delle conseguenti condizioni di vita. La dittatura del proletariato non farà che accelerarne la scomparsa» (15).

b) La questione ebraica in particolare: verrà meno appena non saranno più ammesse le operazioni finanziarie e il mercanteggiamento. «La chimerica nazionalità ebraica è la nazionalità propria del mercante e dei plutocrati» (16). «L'organizzazione della società che abolisse le premesse del mercantilismo e quindi la possibilità stessa del mercantilismo renderebbe inesistente la questione ebraica» (17).

e) Il ruolo dello Stato. «Il primo atto di un governo, che realmente rappresenti l'intera società, è quello di appropriarsi i mezzi di produzione in nome della società, e sarà allo stesso tempo il suo ultimo gesto indipendente come Stato. Da quel momento in poi l'intervento del potere statale nei rapporti sociali diverrà inutile in un settore dopo l'altro, e finirà per morire da sé. Il governo degli uomini lascerà il posto al governo delle cose e alla direzione dei processi statali. Lo Stato non "si abolisce", lo Stato "muore"» (18).

«Con la scomparsa delle classi scomparirà inevitabilmente anche lo Stato. La società che organizza la produzione su basi nuove, sull'associazione libera e

uguale dei produttori, porterà la macchina statale dov'è il suo vero posto, al museo delle antichità, fra un arcolai e un'ascia di bronzo» (19).

L'effettivo enorme successo ottenuto dal marxismo nel XIX secolo e nella prima metà del XX non è in alcun modo la prova della sua credibilità come teoria scientifica, poiché anche l'Islam, a suo tempo, ebbe un successo non inferiore pur senza pretendere mai d'essere una scienza. Anche l'impressione immediata che si ha leggendo le opere dei padri del marxismo conferma la mancanza di quell'atmosfera caratteristica delle ricerche scientifiche. Secondo gli autori il campo della scienza si divide in due settori ineguali. Il primo comprende la cerchia ristretta dei loro compagni di fede; nell'altro stanno invece i nemici, che ordiscono complotti contro di loro, pronti a commettere qualsiasi delitto contro la verità pur di raggiungere i loro scopi. Ad esempio gli economisti tedeschi per anni passarono sotto silenzio il *Capitale*, copiandolo con zelo, mentre gli specialisti inglesi di storia primitiva fecero lo stesso con l'opera di Morgan. Ma anche i padri del marxismo non fanno complimenti: nelle loro opere non esitano ad appioppare aggettivi d'ogni genere ai loro colleghi, del tipo «falsificazioni liberali», «banalità e luoghi comuni della peggior sorta», «virtuoso in pretenziose cretinerie» e così via.

È estraneo alle opere fondamentali del marxismo il segno che contraddistingue le opere scientifiche: la ricerca senza compromessi della verità in se stessa. Anche se qua e là questo dovere dello studioso viene proclamato, la verità in pratica rimane sempre «di parte», cioè sottomessa agli interessi della lotta politica. Questa parzialità nei confronti dell'uso della scienza traspare ad esempio nelle ultime parole dell'introduzione all'opera di Marx *Per una critica dell'economia politica*: «[...] il mio punto di vista, in qualsiasi modo lo si giudichi, e per quanto poco si accordi ai pregiudizi egoistici delle classi al potere, è il frutto di ricerche lunghe e scrupolose» (20). In tal modo qualsiasi obiezione alle sue idee viene immediatamente sospettata d'essere dettata da «pregiudizi egoistici». Grazie a questa sovrana indifferenza verso la verità, si trovano nel marxismo frequenti contraddizioni, una piccola parte delle quali basterebbe ad affondare qualsiasi teoria scientifica. Abbiamo già citato Wittfogel quando dice che in Marx ed Engels appare e scompare la cosiddetta «formazione asiatica», secondo le vicissitudini della loro lotta contro Proudhon e Bakunin. Di esempi simili ce ne sarebbero molti altri.

Nel *Manifesto comunista* si dice: «I ceti medi, piccoli imprenditori, piccoli commercianti, artigiani e contadini non sono rivoluzionari ma conservatori. Peggio, sono reazionari, cercano di far tornare indietro la ruota della storia» (21) Lassalle comprende quest'idea nel programma di Gotha: «In rapporto al proletariato tutta la restante popolazione non è che un'unica massa reazionaria».

Ma proprio in quel periodo Marx si scontrò con Lassalle (senza successo del resto), cercando d'eliminare la sua influenza nella socialdemocrazia tedesca.

Scrisse quindi: «Lassalle sapeva a memoria il Manifesto, e se lo ha così rozzamente travisato è stato solo per giustificare il suo tradimento della classe operaia» (22).

Naturalmente il *Capitale* di Marx imita molto meglio lo stile del trattato scientifico di quanto non faccia, ad esempio, la *Teoria dei quattro movimenti* di Fourier. Ci sono infatti tabelle, un gran numero di citazioni e di note (persino in greco, come tenne a sottolineare lo stesso Marx!). Ma nella sostanza non è affatto scientifico, poiché le sue proposizioni centrali sono affermate, ma non argomentate. Già Sergej Bulgakov nel suo lavoro su Marx (23) si era soffermato sulla nota al I volume del *Capitale*: «Certamente è molto più facile trovare la sostanza terrena dei concetti religiosi attraverso l'analisi, che al contrario, dedurre da dei rapporti reali determinati le loro forme religiose. Quest'ultimo è l'unico metodo materialistico, quindi l'unico veramente scientifico».

Ma di questo Marx parlò solo in nota, senza mai cercare di utilizzare questo suo «unico metodo scientifico». Infatti né Marx né Engels cercarono mai di dimostrare in qual modo, ad esempio, «il mulino a braccia abbia dato origine alla società feudale capeggiata da un sovrano feudale». D'altronde non avrebbero potuto farlo: il mulino a braccia era conosciuto dai sumeri e da molte altre civiltà. E di simili esempi se ne possono trovare molti.

L'atteggiamento dei classici del marxismo verso la scienza è efficacemente illustrato dalle espressioni di Engels a proposito della matematica. Nella sua prefazione all'*Anti-Dühring*, scrive a mo' d'avvertimento: «[...] la coscienza di non possedere ancora appieno la matematica mi ha reso prudente: nessuno riuscirà a trovare degli errori riguardo a fatti già noti, o un'esposizione scorretta di teorie già accettate» (24)

Ciò non di meno in quest'opera si «riescono a trovare» affermazioni del genere: «Abbiamo già accennato che uno dei principali fondamenti della matematica pura è la contraddizione secondo cui in determinate condizioni dritto e rovescio sono la stessa cosa. Ma nella matematica pura si trova anche un'altra contraddizione, e cioè che delle linee che si intersecano sotto i nostri occhi, già a cinque-sei centimetri dal punto d'intersezione sono da considerarsi parallele, cioè come linee che, prolungate all'infinito, non si possono intersecare » (25)

«Finito per sempre il valore assoluto e vergine delle dimostrazioni inoppugnabili della matematica; è venuta l'era dei contrasti, e siamo arrivati al punto che la maggior parte della gente usa il calcolo differenziale e integrale non perché capisca cosa fa, ma per pura fede, perché finora i risultati sono sempre stati giusti» (26). (Facciamo presente che all'epoca in cui si scriveva questo, erano già passati cinquant'anni da quando Cauchy aveva stabilito il calcolo differenziale e integrale su solide basi, e le sue idee erano già da tempo entrate nei manuali.)

«Gli assiomi matematici sono l'espressione del contenuto intellettuale assai modesto che la matematica deve assimilare dalla logica. Si possono ridurre ai due seguenti: 1. L'intero è maggiore di una parte... 2. Se due grandezze sono uguali a una terza, sono uguali anche tra loro» (27). (Qualsiasi studente, anche mediocre, dovrebbe ricordarsi dal ginnasio del «postulato delle parallele»!)

Per quanto riguarda l'economia politica o la storia evidentemente Marx ed Engels non ritenevano di «non possederle ancora appieno», cosicché questa considerazione non li rendeva «prudenti» come per la matematica: ci si può immaginare con quale decisione si muovessero in questi campi.

In particolare in una corrispondenza tra Marx ed Engels ci imbattiamo in certi punti di vista che sarebbe molto difficile accostare al normale concetto di lavoro scientifico. Engels, ad esempio, cita a Marx un passo del *Capitale* che potrebbe suscitare obiezioni, e propone di prevenirle. Marx risponde: «Se volessi *prevenire* tutte le obiezioni di questo genere, sciuperei tutto il metodo dialettico. Viceversa, questo metodo ha il vantaggio di *tendere* delle trappole a questi signori a ogni pie sospinto, in modo da costringerli a svelare intempestivamente la loro incommensurabile stupidità» (28).

Oppure, in un'altra lettera a Engels: «Caro Fred, secondo me è inutile tutta la tua paura di sottoporre ai filistei inglesi lettori della rivista delle formule così semplici come D-T-D ecc. Al contrario. Se tu fossi costretto come me a leggere gli articoli economici di Lalor, Herbert Spencer e MacLeod ecc. sulla «Westminster Review», ti accorgeresti che sono tanto pieni di banalità economiche, pur sapendo, fra l'altro, che hanno annoiato a morte i lettori, che cercano di rimediare i loro articoli con un gergo pseudo-filosofico o pseudo-scientifico. Ma nonostante questa vernice scientifica, il contenuto (che vale un vero e proprio nulla) non diventa affatto più comprensibile. Tutto lo scopo sta nel riuscire a mistificare il lettore [...]».

E termina con un consiglio: «[...] in realtà tu sei troppo timoroso. Vogliono qualcosa di *nuovo*, nuovo sia nella forma che nel contenuto» (29).

È interessante accostare l'atteggiamento dei classici del marxismo verso la scienza, all'uso che Marx fece del metodo dialettico di Hegel. Possiamo qui citare ancora Sergej Bulgakov, il quale dimostra che il *Capitale*, e in particolare il primo capitolo del primo volume sono «hegeliani», ma allo stesso tempo dimostrano una conoscenza alquanto superficiale del filosofo e in generale di tutta la filosofia tedesca classica, e un uso molto primitivo delle categorie molto precise ed elaborate di quella. Lo stesso Marx intendeva a volte la dialettica in un senso del tutto inaspettato: «Ho rischiato sulla mia responsabilità di fare questa previsione, dovendoti sostituire sul "Tribune" come corrispondente. Nota bene: *on the supposition* che i rapporti che abbiamo avuto finora siano esatti. Può capitare che mi comprometta. Ma anche in quel caso potrò sbrogliarmela con un po' di dialettica. Naturalmente ho fatto in

modo che le mie previsioni siano espresse in modo da darmi ragione anche se ho torto» (30)

Tornando a confrontare il «metodo scientifico» di Fourier e Marx, bisogna osservare che in alcuni casi il loro stile poco si differenzia, ad esempio nell'uso del metodo matematico.

Prendiamo gli argomenti che Fourier utilizza a sostegno della tesi che la società si regge «sulla base di principi geometrici»: «Per esempio: le proprietà dell'amicizia riproducono quelle del *cerchio*; le proprietà dell'amore riproducono quelle dell'*iperbole*; mentre le proprietà collettive di queste quattro passioni riproducono quelle del *cicloide*»: queste argomentazioni reggono bene il confronto con le argomentazioni usate da Marx.

A un certo punto Marx a proposito di una sua deduzione dice: «Questa legge contraddice in pieno l'esperienza», ma se la cava così: «Per risolvere quest'apparente contraddizione bisogna ricorrere ad alcuni anelli intermedi, come nell'algebra elementare ci vogliono molti passaggi intermedi per comprendere che zero su zero può rappresentare una grandezza reale» (31)

Karl Jaspers è probabilmente molto più vicino alla realtà quando vede nel marxismo non una scienza ma una mitologia fondata su alcuni concetti magici: la tede nell'idea secondo la quale la distruzione del mondo esistente porterà alla nascita dell'uomo nuovo (32).

Il concetto di «scientificità» ha avuto un'enorme importanza nello sviluppo del socialismo nel XIX secolo, per questo è stato così ostinatamente coltivato dapprima in una forma ingenua da Fourier e Saint-Simon, poi in modo più perfezionato da Marx ed Engels. Innanzitutto la scientificità dava alle teorie socialiste la sanzione di un'autorità superiore, ma soprattutto, ed è la cosa più importante, le affermazioni delle teorie socialiste assumevano un'aura di obiettività, e in un certo senso di necessità, come fossero frutto di leggi immanenti, indipendenti dalla volontà umana.

Rivoluzionari come Babeuf e Bakunin, che esaltavano la distruzione della società circostante, si dovevano giustificare con il fatto che essa era ripugnante e ingiusta. Ma con ciò stesso rendevano ogni uomo giudice, e gli lasciavano la possibilità di poter dire in qualsiasi momento che lo stesso processo di distruzione era ancora più ripugnante e ingiusto. Ma quando ad esempio un Bucharin affermò in un suo libretto (33) che la fucilazione era un metodo per «sviluppare un'umanità comunista», era in una posizione inattaccabile dal punto di vista marxista. Per il concetto di giustizia Engels non trovò altro posto che il dimenticatoio della storia, né altro uso che quello di slogan agitativo (34).

Ma allora come si possono verificare le affermazioni di un conoscitore così profondo del marxismo com'era Bucharin? Sarà vero che il suo metodo per sviluppare un'umanità comunista discende da «leggi immanenti o dalla dialettica della produzione»?

Nel mondo contemporaneo, ipnotizzato dalla pretesa della scienza di risolvere qualsiasi problema e di giustificare qualsiasi azione, chi troverà il coraggio di seguire, in questa situazione, una decina di comandamenti ascientifici invece che delle «leggi immanenti», scientificamente provate?

Diventa quindi naturale che per i socialisti marxisti del XX secolo l'attrattiva di una scienza presa come «autorità giustificatrice» fosse enorme. Marx ed Engels in particolare, con la loro colossale energia e capacità di lavoro, rielaborarono un gran numero di nozioni scientifiche, soprattutto nel campo dell'economia politica e della storia. Nella scienza non cercavano però la fonte, ma una convalida e una giustificazione delle vecchie proposizioni dell'ideologia socialista. La logica del loro operato è dimostrata in modo lampante nella prefazione all'*Anti-Dubring*: «Nel 1831 a Lione si verificò la prima rivolta operaia; nel periodo dal 1833 al 1842 il primo movimento operaio nazionale, quello dei ebanisti inglesi, raggiunse l'acme. [...]. Sarebbe impossibile non tener conto di tutti questi fatti, come pure del socialismo francese e inglese che ne fu l'espressione teorica, sia pure imperfetta. [...] Il socialismo precedente, sebbene criticasse la forma di produzione capitalistica esistente e le sue conseguenze, non riusciva a spiegarlo, e quindi nemmeno a venirne a capo, non poteva che condannarlo come pessimo.

«Invece il compito sta da una parte nello spiegare la necessità dell'avvento della forma di produzione capitalistica nel suo nesso storico, e quindi la necessità della sua fine, dall'altra consiste nello spiegare gli aspetti non ancora messi in luce di questo tipo di produzione, poiché la vecchia critica si limitava a mettere in luce le conseguenze negative più che la produzione capitalistica in quanto tale» (35)

Già qui il marxismo non ci appare più come il risultato di una ricerca scientifica oggettiva, ma come risposta a un *compito* che ci si è posti: dimostrare l'*ineluttabilità* della fine del capitalismo e del conseguente avvento del socialismo. Un compito, questo, che divenne di attualità per gli stessi creatori del marxismo in seguito a una serie di agitazioni operaie che scoppiarono in tutta Europa.

3. Il socialismo è la teoria che prepara e guida la rivoluzione, è un codice di regole che bisogna seguire per impadronirsi del potere, e allo stesso tempo è una tecnologia del potere, la filosofia dello Stato assoluto, che si sottomette tutta la vita, è uno statalismo.

A differenza degli altri punti di vista passati in rassegna, questo poggia su argomentazioni serie. È difficile infatti negare che le teorie socialiste siano una forza potente, capace d'attrarre ingenti masse popolari e in grado di servire alla presa del potere. Moltissime utopie socialiste descrivono società dove lo Stato controlla l'intera vita dei cittadini, gli Stati socialisti hanno in una certa misura incarnato queste idee. In alcuni casi (come per la dottrina di Shan Yan) è impossibile tracciare una demarcazione tra alcuni aspetti del socialismo e lo

statalismo più spinto: se lo Stato controlla tutta la vita, non ha più importanza stabilire in che misura la proprietà privata sia giuridicamente ammessa.

La prima obiezione che nasce contro questa posizione non parte da argomenti pratici ma è più che altro estetica. Questa spiegazione è troppo modesta per la portata del fenomeno; essa richiama una definizione di religione che riduce quest'ultima a «un'invenzione di preti». Ma ci sono molti altri aspetti concreti del socialismo che non vengono spiegati da questo punto di vista.

Effettivamente vedere il socialismo come la via per la presa del potere lascia inspiegate proprio le proposizioni centrali del socialismo. Come interpretare, in questa luce, il principio della «comunione» dei beni? Per trascinarsi dietro una folla di poveri affamati è molto più naturale promettere la «spartizione» dei beni. Di questo tipo furono i rivolgimenti sociali dell'antichità.

Invece lo slogan della comunione dei beni può rivelarsi addirittura un ostacolo sulla via verso il potere, come avvenne durante la rivoluzione del 1917, quando il partito dei bolscevichi, che fino all'aprile del 1917 aveva difeso lo slogan della nazionalizzazione delle terre, recesse momentaneamente da queste posizioni per abbracciare «l'usufrutto egualitario» caro agli *esery* (social-rivoluzionari) e preparare la vittoria dell'ottobre.

Altrettanto incomprensibile resterebbe, da questo punto di vista, l'aspirazione alla comunanza delle donne. Nel *Manifesto comunista* Marx ed Engels dicono che «tutta la borghesia» accusa i comunisti di voler introdurre la comunanza delle donne. A che prò rispondere con una frase a dir poco ambigua: «In realtà il matrimonio borghese è comunanza delle donne. I comunisti potrebbero forse essere rimproverati solo di voler stabilire una comunanza ufficiale e manifesta invece che nascosta e ipocrita», che lascia la netta impressione che il rimprovero sia andato a segno? In seguito questa frase suscitò molto rumore, e si rese necessaria un'infinità di «spiegazioni». Basti citare il fatto che la frase incriminata che abbiamo riportato è presa dalla prima edizione delle *Opere* di Marx ed Engels (del 1929), mentre nella seconda (del 1955), le parole «di voler stabilire» sono state sostituite da «come se volessero stabilire». Perché non interpretare subito queste accuse come una diffamazione della borghesia? E cosa ancora più sorprendente, quest'idea era venuta in testa! Infatti così si era espresso Engels nei *Principi del comunismo*, la sua prima variante del *Manifesto*. Ma poi incontrò Marx e il testo fu cambiato...

Ci sono molti altri aspetti ancora più specifici delle teorie socialiste che restano assolutamente incomprensibili considerando il socialismo come un mezzo per impadronirsi del potere. Fra tutti ne indicheremo uno, quello che concerne la questione dei «predecessori del socialismo scientifico», che tanto peso ha avuto nel marxismo.

Che bisogno avevano Marx, Engels, Kautsky, Bernstein e altri di chiamare predecessori Platone, Dolcino, Munzer e More? Quale strana logica ha fatto sì che, ad esempio, Kautsky, parlando dei proletari giunti al potere «troppo

presto», esclamasse: «Ci sono cari tutti, dagli anabattisti ai comunardi parigini»? (36) In realtà ciò contraddice in modo assolutamente radicale la loro teoria del socialismo come prodotto della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione nel capitalismo. Al contrario avrebbero dovuto negare ogni punto di contatto e attribuire al caso tutti gli aspetti comuni.

Non si può supporre che difficoltà così evidenti, provocate da quella frase, siano passate inosservate agli occhi dei fondatori della dottrina socialista. Evidentemente vi si trovavano alcuni elementi significativi della loro visione del mondo, che dovevano essere conservati a ogni costo, qualsiasi danno ne venisse alla coerenza della dottrina. Ciò dimostra che alcuni filoni della dottrina socialista non sono spiegabili come un semplice piano, freddamente calcolato, per la presa del potere.

Al potere si può arrivare anche predicando idee religiose (come Maometto) o sfruttando i sentimenti nazionali, senza per questo considerare le prime o i secondi come un semplice mezzo per la presa del potere.

Anche l'interpretazione del socialismo come ideologia dello Stato assoluto rende incomprensibile una delle caratteristiche fondamentali di questa dottrina e cioè la sua contagiosità, la presa sulle masse. È ridicolo immaginarsi che la gente affronti la tortura, l'impiccagione o monti sulle barricate per la gioia di diventare una rotellina senz'anima dell'onnipotente macchina statale. Per di più la maggior parte delle teorie socialiste tende al *nichilismo anarchico*, ed è apertamente ostile all'idea di un controllo statale. Tale era lo spirito delle eresie medievali, dei movimenti dell'epoca della Riforma, di Meslier, Deschamps, Fourier, Bakunin e di molte correnti socialiste contemporanee.

4. Queste ultime obiezioni riguardano interamente l'idea di uno *Stato socialista visto come un regime fondato sul lavoro obbligatorio*.

Questa è ad esempio l'opinione espressa da R. Vipper nel suo libro *Comunismo e cultura*, pubblicato poco dopo la rivoluzione (questo libro è ora introvabile, e sono costretto a citarlo a memoria). L'autore propone di considerare il socialismo non come una profezia sulla *futura* società felice, ma come una struttura sociale reale, già più volte instaurata *nel passato*. E porta degli esempi: l'antico Egitto, lo Stato inca, lo Stato dei gesuiti in Paraguay... Secondo lui tutte queste società si basano sul lavoro coatto.

Senza dubbio la coercizione extra-economica ha, in misura più o meno grande, un ruolo importante in tutti gli Stati socialisti. Ma vorremmo trovare, oltre a questo segno rivelatore, qualche altra qualità particolare che aiuti a comprendere i lineamenti fondamentali di questo tipo di Stato. E la presenza del lavoro obbligatorio non spiega in alcun modo né il fascino delle ideologie socialiste né la tendenza a distruggere la famiglia e la gerarchia.

5. *Il socialismo come tale non esiste. Quello che chiamano socialismo è una delle linee di sviluppo del capitalismo: il capitalismo di Stato.*

Il difetto palese di questo punto di vista è di riferirsi esclusivamente agli Stati socialisti del XX secolo, senza nemmeno cercare di comprendere il posto che occupano nella plurimillennaria storia del socialismo. Ma è pur sempre interessante chiarire quanto sia applicabile a un periodo storico sia pur così breve.

Wittfogel reputa che il concetto di capitalismo di Stato non sia applicabile agli Stati socialisti contemporanei da un punto di vista economico, infatti è impossibile considerare come filiazione del capitalismo delle società dove non esistano mezzi di produzione privati, e un mercato libero delle merci e della forza-lavoro.

Questo punto di vista sembra ancor più inadeguato in quanto ignora una circostanza fondamentale, che il socialismo cioè, a differenza del capitalismo, non è solo una struttura economica ma anche, o forse soprattutto, un'ideologia. Certo non abbiamo mai sentito parlare di «partiti capitalisti», né di «dottrine capitaliste». Questo aspetto ideologico del socialismo appare come la caratteristica fondamentale dell'attività degli Stati socialisti. La loro politica non è affatto in funzione di fattori economici o di interessi prettamente statali come succede nel capitalismo.

La storia, pochi anni fa, ci ha fornito un esempio lampante quando due governi, appartenenti al novero degli Stati socialisti, hanno abbandonato nello stesso momento la politica del blocco. Uno lo fece per motivi puramente ideologici mentre l'altro, conservando un assoluto conformismo ideologico, sottolineò l'indipendenza della propria linea nei rapporti internazionali. Come risultato contro il primo governo furono prese severe misure, mentre il secondo ha avuto dei vantaggi reali dalla propria politica.

Un altro esempio d'azione politica motivata da principi ideologici lo vediamo nell'appoggio che gli Stati socialisti forniscono ai movimenti rivoluzionari socialisti e ai giovani Stati socialisti, anche se oggi l'esperienza insegna che proprio così nascono i rivali più pericolosi e aggressivi, armati d'una ideologia ancora più radicale.

Citeremo infine un'ultima peculiarità degli Stati socialisti che non trova un analogo nelle società capitaliste: il ruolo fondamentale di partiti «di nuovo tipo». Ci imbattiamo qui in un fenomeno che non ha niente a che vedere con i partiti politici della società borghese, nonostante la denominazione comune. Un partito liberale o radicale unisce i suoi membri in nome di un determinato programma politico o economico e lascia loro la piena libertà di comportamento e di pensiero negli altri ambiti. I principi che li muovono sono avvicinati a quelli di un'associazione professionale o di una società per la protezione degli animali.

Il partito «di nuovo tipo», invece, non pretende solo che i suoi membri gli sottomettano *tutta* la loro vita ma fornisce loro una visione del mondo tale, per cui la vita al di fuori del partito diventa *inconcepibile*. Lo spirito di questo

rapporto assolutamente particolare che s'instaura tra l'iscritto e il partito traspare dai racconti delle persone che lo hanno sperimentato. Porteremo tre esempi.

Il pubblicista tedesco Schlamm racconta (37) che nel 1919, all'età di 15 anni, egli fu un fiancheggiatore dei comunisti, ma non riuscì a entrare nella ristretta cerchia dei funzionari. La causa di questo gli fu spiegata solo vent'anni più tardi da una persona che allora aveva già rotto con il comunismo. Pare che quando gli offrirono d'entrare nel partito Schlamm avesse risposto: «Sono pronto a dare tutto al partito, tranne due sere alla settimana per ascoltare Mozart». Questa risposta gli fu fatale: un uomo che aveva interessi che non voleva sacrificare al partito non era degno di questo.

Un altro aspetto di questo rapporto ce lo illustra Trockij. Battuto dai suoi avversari in quello che fu poi il suo ultimo intervento al plenum del partito disse: «So che non si può avere ragione contro il partito. Non si può avere ragione che con il partito, perché la storia non ci ha lasciato altro modo di realizzare la giustizia» (38).

E infine ecco il commento che fece Pjatakov, già caduto in disgrazia ed espulso dal partito, a un ex-compagno di partito, N. Valentinov, a Parigi, a proposito dei suoi rapporti con il partito e ricordando la tesi di Lenin: «La dittatura del proletariato è un potere instaurato dal partito, fondato sulla violenza e svincolato da ogni legge» (dall'articolo «La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky»).

Pjatakov aggiunge che l'idea centrale non è qui la violenza, ma l'indipendenza «da ogni legge»: «Tutto ciò che porta il marchio della volontà umana non deve, non può essere considerato inviolabile, legato a certe leggi inviolabili. La legge è un limite, un divieto, significa stabilire che una certa cosa sia ammissibile e un'altra no, che un certo atto sia permesso e un altro no. Quando il pensiero si regge sulla violenza è libero in linea di principio, psicologicamente libero, è svincolato da tutte le leggi, limitazioni e impedimenti, e allora il campo dell'azione possibile si allarga a dimensioni gigantesche, mentre il campo dell'impossibile si riduce al massimo, al nulla [...]. Il bolscevismo è un partito che vuole mettere in pratica ciò che si considera impossibile, irrealizzabile e inammissibile [...]. Per l'onore e la gioia di entrare nei suoi ranghi dobbiamo realmente sacrificare orgoglio, amor proprio e tutto il resto. Ritornando nel partito dobbiamo scacciare dalla testa tutte le convinzioni che esso ha condannato, anche se le abbiamo difese stando all'opposizione [...]. Sono d'accordo che i non bolscevichi, e in genere la categoria della gente normale, non possano cambiare da un momento all'altro, fare un capovolgimento, un'amputazione delle proprie convinzioni [...]. Noi siamo un partito composto da uomini che rendono possibile l'impossibile; penetrati dell'idea della violenza, la rivolgiamo contro noi stessi e se il partito lo richiede, se per lui è necessario e importante, sapremo nel giro di ventiquattr'ore spazzare via dalla

testa con un atto di volontà tutte le idee che abbiamo coltivato per anni [...] Soffocando le nostre convinzioni, respingendole, bisogna nel più breve tempo possibile ricostruirci in modo da essere interiormente concordi con qualsiasi decisione presa dal partito, con tutto il cervello, con tutto il nostro essere. È difficile considerare falso oggi ciò che ieri ci sembrava ancora vero? Naturalmente no. Comunque con la *violenza su noi stessi* si ottiene il risultato voluto. Rinunciare alla vita, spararsi un colpo in fronte sono sciocchezze di fronte all'atto di volontà che intendo io. Una simile violenza su se stessi richiede dolore, ma proprio attraverso questo sforzo per spezzare se stessi ed essere in pieno accordo con il partito si rivela al meglio il vero comunista bolscevico [...]. Io ho già sentito questo genere di ragionamenti [...]. Il partito può sbagliare di grosso, ad esempio considerare nero ciò che è evidentemente e indiscutibilmente bianco [...]. A chi mi suggerisce questo esempio dirò: *ebbene sì, considererò nero quello che credevo e che mi sembra bianco, perché non c'è vita per me al di fuori del partito, al di fuori dell'armonia con questo*» (39). Alcuni entomologi (40) ritengono che il funzionamento dell'alveare si spieghi solo pensandolo come un «superorganismo» dotato di metabolismo, respirazione e attività riproduttiva, capace di azioni assolutamente impossibili alla singola ape, quale potrebbe essere ad esempio il mantenere una temperatura oscillante sui 34°. L'esistenza dell'ape ha senso solo nella misura in cui è subordinata agli scopi dell'alveare; l'ape isolata morirebbe ben presto. Per le stesse ragioni si può dire dei partiti degli Stati socialisti che assomigliano a un «superorganismo»; esso è capace d'azioni impossibili e impensabili per le singole cellule umane; la vita di queste ha un senso solo in funzione della volontà dell'organismo; sradicate da questo non possono vivere. Ciò permette di capire la psicologia contorta così ben descritta da Solzenicyn del cosiddetto «ortodosso», che persino nel lager continua a incensare il partito e Stalin.

Una simile visione del mondo è naturalmente del tutto estranea al capitalismo razionalista. Non è tra i *whigs* e i *tories* che bisogna cercare i predecessori del partito di «nuovo tipo», ma nella Compagnia di Gesù e tra le sette medievali, con le quali hanno tratti organizzativi comuni.

La presenza di un simile partito è la condizione necessaria per l'esistenza di tutti gli Stati socialisti del XX secolo, mentre negli Stati capitalisti questa stessa presenza costituisce l'arma fondamentale della loro distruzione. In questo s'esprime la differenza capitale tra questi due sistemi sociali.

6. *Il socialismo è l'aspirazione alla giustizia sociale.* È incontestabile che in tutte le dottrine e i movimenti socialisti si dia molto rilievo alla protesta contro le ingiustizie del sistema sociale vigente. La compassione verso gli oppressi e la condanna degli oppressori si ritrovano in Münzer (specialmente nel suo *Discorso di difesa*), in More (nella prima parte dell'*Utopia*), in Winstanley, Meslier, Fourier, Bakunin, in Marx e nei marxisti.

Anche molti che non sono fautori del socialismo (o che non lo accettano pienamente) vedono in questa aspirazione alla giustizia la sua forza motrice. Il primo ministro indiano, alla domanda «cosa significa per lei la parola — socialismo — », ha risposto: «Giustizia. Sì, significa giustizia, aspirazione a lavorare in una società più equa».

In una certa misura anche Jaspers condivide quest'opinione: «Oggi s'intende per socialismo un'aspirazione, o tendenza o piano, che ha per scopo la collaborazione universale, la coesistenza in uno spirito di giustizia, l'abolizione dei privilegi. In questo senso oggi tutti sono socialisti. Il socialismo è la tendenza fondamentale del nostro tempo» (41).

Egli oppone tuttavia il socialismo, come idea di progresso graduale, al comunismo come fautore di una pianificazione totale per raggiungere la felicità umana sulla base di una diagnosi scientifica.

L'interpretazione del socialismo come aspirazione alla giustizia sociale era molto diffusa nella filosofia russa. Solov'ëv ad esempio scrisse: «In tal modo l'aspirazione del socialismo all'uguaglianza del benessere materiale raggiunta trasferendo quest'ultimo dalle mani della minoranza in quelle della maggioranza del popolo è perfettamente naturale e legittima dal punto di vista dei principi proclamati dalla rivoluzione francese e su cui poggia tutta la nostra civiltà contemporanea. Come forza il socialismo è storicamente giustificata e a lui appartiene senza dubbio il prossimo futuro dell'Occidente» (42).

Anche se rinnega la pretesa del socialismo d'essere una forza morale suprema, Solov'ëv riconosce che esso «ha un carattere morale in quanto esige la verità sociale [...]. Il socialismo ha comunque ragione quando si ribella contro la menzogna sociale esistente [...]» (43). In questo egli vede quella «verità del socialismo» che è necessario conoscere per sconfiggerne la «menzogna».

Questo punto di vista sul marxismo fu sviluppato nei particolari dall'ex-marxista Sergej Bulgakov, in un opuscolo (44) apparso nel 1917, nel pieno della rivoluzione. Il socialismo, secondo lui, è una reazione alla miseria, alla fame e alle sofferenze dell'umanità, è «l'idea che bisogna innanzitutto e a qualsiasi prezzo vincere la fame, spezzare le catene della povertà [...]». L'uomo è schiavo delle forze della natura, il suo spirito anela a liberarsi da questa prigionia, e il socialismo gli indica la strada, gli promette «la libertà dai legami economici [...] realizzata attraverso l'economia, con il cosiddetto sviluppo delle forze produttive». Ma questa promessa è un inganno. «L'aspetto economico dell'uomo non è una causa prima ma una conseguenza, deriva dalle comuni trasformazioni dell'uomo in rapporto alla natura, trasformazioni che sono poi conseguenza della corruzione dello stesso essere umano. Nel mondo è entrata la morte, la vita è diventata mortale, da qui è nata la funesta dipendenza dell'uomo dal cibo, dalle forze naturali, e nemmeno dominarli serve a salvare l'uomo dalla morte prossima o futura».

L'idea del socialismo è già prefigurata nella prima tentazione di Cristo: «Trasforma questi sassi in pani», e Cristo stesso, se vi avesse ceduto, si sarebbe trasformato in un Messia terreno che, invece di vincere il peccato del mondo, se ne sarebbe lasciato piegare. Questa tentazione, cui ha ceduto gran parte dell'umanità contemporanea, rappresenta il nucleo spirituale del socialismo.

Ma ogni tentazione racchiude in sé una verità: in questo caso la protesta contro la materia che tiene prigioniero l'uomo, e contro le sofferenze che ne derivano. Questo è il significato positivo del socialismo, ma è tuttavia piuttosto limitato: «Il socialismo non rappresenta una riforma radicale della vita, è piuttosto una forma di *beneficenza* suggerita dalla vita contemporanea, e non altro. Il trionfo del socialismo non porterebbe niente di *sostanziale*». Passiamo ora a discutere tutti questi punti di vista. Innanzitutto è evidente che non si può *identificare* il socialismo con l'aspirazione alla giustizia, con la ribellione alle sofferenze dell'umanità. Se non altro perché non sarebbe necessario coniare un nuovo termine: «sofferenza», «compassione», «amore concreto», queste parole fuori moda rendono alla perfezione questa aspirazione così antica.

Ma supponiamo che il socialismo sia una via ben precisa al conseguimento di questa giustizia sociale. Dovremo allora trovare infinite conferme nella dottrina e nella pratica degli Stati socialisti. Giacché nessuno mette in dubbio che l'appello alla giustizia e la condanna dei vizi del mondo circostante occupino un posto centrale nell'ideologia socialista, la domanda dev'essere formulata in modo più preciso: *l'aspirazione alla giustizia sociale è lo scopo e la forza motrice del socialismo, oppure è solo un mezzo per raggiungere qualche altro scopo?*

Per semplificare l'argomentazione escluderemo dalla nostra attenzione la pratica degli Stati socialisti. Anche se si dimostrasse che in questi Stati non si sono realizzati i sogni di giustizia, questo non vorrebbe dire che questi sogni non abbiano animato i militanti e i capi dei movimenti socialisti: così spesso capita che la vita deluda i progetti migliori. Ma per lo meno nelle stesse teorie socialiste dovremmo trovare sia un sentimento di compassione per le sofferenze delle vittime dell'ingiustizia sia l'impeto ad alleviarle per quanto possibile.

Invece non troviamo neanche l'ombra di tutto ciò. La mitigazione delle sofferenze è rimandata alla vittoria del socialismo, e ogni tentativo di migliorare la vita nell'immediato va condannato perché può ritardare l'avvento del socialismo.

Specialmente nelle teorie socialiste più recenti, che fondano la propria visione sull'ateismo, questo punto di vista è assolutamente inconciliabile con un sentimento di compassione per le vittime odierne dell'oppressione, che non potranno godere della futura società della giustizia. Ci possono obiettare che è proprio l'aspirazione a creare una vita più giusta per le generazioni «future» ad animare i seguaci del socialismo. Quest'idea non è psicologicamente

verosimile, infatti come si può credere che un uomo possa essere indifferente alle sofferenze di chi gli sta intorno e allo stesso tempo consacrare la vita alla lotta per la felicità di individui che non vedrà mai?

Ecco alcuni esempi che illustrano il comportamento dei seguaci delle teorie socialiste nei confronti delle ingiustizie sociali del loro tempo. Presso i catari, nella cui dottrina entravano anche principi socialisti, era tassativamente vietato fare della beneficenza, e ciò era in contrasto con l'atteggiamento in uso nella Chiesa cattolica che, nella predicazione e nella pratica, dava allora una grande importanza alla beneficenza. Nella setta dei catari i «credenti» dovevano offrire numerosi doni, ma soltanto ai capi della setta, ai «perfetti». Questa caratteristica è di derivazione molto antica, ed è quindi legata alla concezione fondamentale della setta. Lo stesso principio lo troviamo anche tra i manichei già nel in secolo d.C.

Un altro chiaro esempio può essere scoperto nella comunità dei «fratelli moravi» che praticavano una comunione di beni e di vita molto radicale. Nei loro innumerevoli scritti si parla frequentemente del precetto cristiano dell'amore fraterno, ma questo argomento non viene mai impiegato per fondare la comunione. Al contrario, l'esigenza della comunione è strettamente legata a un particolare modo di accettazione della sofferenza. La comunione non è intesa come una manifestazione del dolore, ma come un «giogo», una croce volontaria. La vita comunista è uno stretto sentiero che porta alla salvezza attraverso la sofferenza.

Nel periodo umanista, Thomas More diede largo spazio al motivo dei poveri sofferenti, e condannò l'ingiustizia come «congiura dei ricchi». Fu lui a coniare quell'espressione che ebbe poi tanta fortuna e secondo la quale la criminalità è il delitto di una società ingiusta. E come soluzione più equa propose di ridurre in schiavitù i criminali. Per capire quanto gli fosse estranea la vita dei poveri, basti pensare che egli inserì le donne al primo posto fra gli strati sociali parassiti.

La storia del movimento socialista in Russia è un esempio grandemente significativo, qui l'apparizione dei gruppuscoli rivoluzionari nichilisti coincise con l'abolizione progressiva della servitù feudale. I contadini furono liberati nel 1861, nello stesso anno apparve il proclama di Cernysevskij *Ai contadini dei nobili*, e nel 1862 l'appello *Alla giovane Russia*, che esprimeva lo spirito del nuovo movimento. Alcuni (come Cernysevskij) espressero apertamente la loro antipatia per la riforma del 1861 poiché, migliorando lievemente la situazione dei contadini, poteva distoglierli dal cammino rivoluzionario.

Un poco più tardi Necaev proclamava (secondo la testimonianza dell'Aleksandrovskaia al processo): «Speriamo che al governo non venga l'idea di abbassare le imposte o fare qualche altro gesto del genere. Sarebbe una vera disgrazia, perché il popolo si ribella a fatica anche quando è in condizioni tremende, se poi gli si alleggerisce anche d'un pelo la pressione sulla scarsella,

e gli si concede anche solo una vacca, per un'altra decina d'anni tutto si bloccherà, e il nostro lavoro andrà a farsi benedire. Invece dovete opprimere in ogni modo il popolo, ad esempio come appaltatori» (45)

Bakunin scrisse a proposito del tentativo di rivoluzione socialista in Francia: «Gli stessi francesi, persino gli operai non ne erano penetrati, e la dottrina anzi sembrava loro troppo violenta. Invece era in realtà troppo debole. Dovevano sopportare miserie e scosse ben peggiori. Ma le cose si mettono in modo che presto ce ne sarà abbastanza, allora può darsi che anche il Diavolo si sveglierà» (46).

Quest'opinione coincide con quella che si trova negli scritti degli *Hernhut*: * non bisogna cercare di liberarsi della sofferenza perché questa serve a raggiungere il fine supremo. Con una differenza però, che gli *Hernhut* vedevano questo fine in Cristo, mentre Bakunin usava una terminologia ben diversa.

Infine nel marxismo, nonostante l'importanza che ha in esso la condanna dell'ingiustizia, della crudeltà e dell'inumanità del capitalismo, troviamo un punto di vista molto simile. Nell'articolo «Smascheramento del processo contro i comunisti di Colonia», Marx scrive: «Noi diciamo ai lavoratori: dovete provare 15, 20, 50 anni di guerra civile e battaglie internazionali non solo per cambiare i rapporti esistenti, ma per cambiare voi stessi e diventare capaci di dominio politico» (47)

Se pensiamo alle efferatezze, alla miseria, alla fame provocate da tre anni di guerra civile in Russia, ci si può fare una lontana idea di che cosa vorrebbero dire i 50 anni di guerra civile che dovevano provare, secondo Marx, i lavoratori. Anche per quanto riguarda la realtà contemporanea, Marx ed Engels, pur descrivendo le terribili condizioni d'esistenza del proletariato inglese, non mostrarono mai alcun interesse al loro miglioramento. Proprio al contrario, essi cercarono stranamente di individuarvi i tratti della società futura. Il proletariato non può avere una famiglia fissa: nel futuro la famiglia borghese scomparirà. I figli dei proletari sono costretti a lavorare: anche in futuro i ragazzi «uniranno l'istruzione al lavoro produttivo». Mentre i «filantropi borghesi», come Dickens e Carlyle combattevano contro il lavoro infantile, il congresso della I Internazionale di Ginevra votò la seguente risoluzione proposta, da Marx: «Il congresso ritiene che la tendenza dell'industria contemporanea a servirsi della collaborazione di bambini e adolescenti di entrambi i sessi nella grande impresa della produzione sociale sia una tendenza progressiva, sana e legittima, anche se sotto la dominazione del capitale si trasforma in un male terribile. In una società razionalmente organizzata ogni bambino sopra i nove anni dev'essere un lavoratore produttivo» (48)

Nella corrispondenza tra Marx ed Engels si possono trovare numerose espressioni di questo tipo: «Caro Engels, ho appena ricevuto la tua lettera, che apre delle prospettive molto interessanti di crisi commerciale» (49) «Ora

sarebbe bene che anche l'anno prossimo ci fosse un cattivo raccolto di grano, allora comincerebbe la vera musica» (50) «L' *American crash* è fenomenale, e non mostra d'essere alla fine. Per altri tre-quattro anni il commercio sarà di nuovo nel caos, *nuos avons maintenant de la chance*» (51).

«Mi capita la stessa cosa che capita a te. Da quando a New York è incominciato il crac speculativo, non sono più riuscito a trovar pace a Jersey, e in questo *breakdown* generale mi sento perfettamente a mio agio. Questa crisi mi farà altrettanto bene dei bagni di mare, lo sento già adesso» (52) «[...] sul mercato le cose stanno migliorando, sia maledetto questo miglioramento!» (53) «Qui ci possono aiutare solo due-tre annate molto cattive, ma c'è poco da sperarci» (54) «Il nostro paese offre uno spettacolo pietoso. Senza scosse dall'esterno non ci sarà niente da fare con questi cani» (55)

Lenin dal canto suo scriveva della guerra (e durante la guerra): «Se ora la guerra suscita tra i socialisti cristiani reazionari e i piccoli borghesi piagnucoloni *soltanto* orrore e spavento, soltanto ripugnanza verso l'uso delle armi, verso il sangue, la morte ecc., allora noi diciamo che la società capitalista è stata e sarà sempre un orrore *senza fine*. E se oggi la più reazionaria delle guerre prepara a questa società un' *orribile fine*, noi non abbiamo alcun motivo di disperarci» (56).

La cosa sorprendente è che molto spesso i pensatori socialisti, dopo aver condannato l'ingiustizia, lo sfruttamento e l'oppressione del popolo, ne parlano con disprezzo e addirittura con astio. Meslier sul frontespizio del suo testamento scrisse: «Ho conosciuto gli errori, i soprusi, la vanità, la stupidità e la viltà degli uomini. Li ho odiati e disprezzati». E descrivendo i patimenti dei contadini dice: «Di loro si può dire a ragione che non c'è niente di più corrotto, rozzo, niente di più disprezzabile e meschino [...]» (57).

Fourier chiama i contadini francesi «automi viventi», e aggiunge: «Per la loro estrema rozzezza sembrano ora più degli animali che degli uomini» (58)

Engels chiama «contadiname» i contadini tedeschi («il contadiname altotedesco» in una lettera a Marx), (59) e «razza di barbari» i contadini francesi: «[...] non ci si poteva aspettare niente di nuovo da questa razza di barbari. A loro non interessa affatto la forma di governo ecc., loro vogliono soprattutto distruggere la casa dell'esattore e del notaio, violentarne la moglie, picchiare lui a morte se lo pescano» (60) Degli operai scrive: «Una massa spaventosamente idiota» (61) Dal canto suo Marx, parlando dei contratti ingiusti che un imprenditore imponeva ai suoi operai, aggiunge: «[...] solo della gentaglia avrebbe potuto accettare contratti simili» (62) Altrove esclama: «Se il diavolo ci potesse liberare di tutti questi movimenti popolari, specialmente se non ancora *pacifique* [...] O'Connor è diventato matto con questo movimento chartista (hai letto le sue ultime parole davanti alla corte?), Garny è diventato mezzo scemo, e quanto a Johnson ha fatto bancarotta. *Voilà le dernier but de la vie dans tous mouvements populaires*» (63).

Si possono dare a queste dichiarazioni diverse spiegazioni logiche, ma è psicologicamente inverosimile pensare che siano state ispirate da sentimenti di compassione e di simpatia verso le vittime della fame o della guerra. Vediamo piuttosto che tutte le fondamentali conquiste sociali ottenute in Occidente nell'ultimo secolo (la riduzione della giornata lavorativa, la prevenzione sociale, il considerevole miglioramento del livello di vita dei lavoratori) sono state conseguite senza che i movimenti socialisti vi abbiano avuto un ruolo importante. I fattori determinanti sono stati: le lotte sindacali (condannate dai socialisti come «economismo»), l'aumento della produttività, il progresso tecnico, l'azione morale della «filantropia borghese».

Che legame c'è dunque tra l'ideologia socialista e la lotta per la giustizia? Evidentemente si tratta di due atteggiamenti verso la vita totalmente diversi, che tuttavia in certi campi si intersecano. Il loro punto di contatto si trova nella condanna dell'ingiustizia della vita circostante e delle sofferenze che essa causa. Da questo punto di partenza si sviluppano due direzioni diverse. La prima cerca di porre un rimedio all'ingiustizia sociale lottando contro i mali concreti del giorno d'oggi. L'altra vede nell'ingiustizia sociale un male assoluto, il segno che il mondo contemporaneo è maledetto e dev'essere distrutto alla radice. La compassione per le vittime cede il posto a un odio insaziabile per tutto il modo di vita presente.

7. *Il socialismo è una religione sui generis.* Ecco cosa dice a questo proposito Sergej Bulgakov: «Infatti il socialismo contemporaneo non si presenta soltanto come un settore neutrale della politica sociale, ma di solito anche come una religione, fondata sull'ateismo e sull'uomo-dio, sulla divinizzazione dell'uomo e del lavoro umano, e sul riconoscimento delle forze della natura e della vita sociale come unici fondamenti della storia» (64)

Bulgakov definisce più precisamente il socialismo come una rinascita del messianismo giudaico: «In questo senso il socialismo contemporaneo è una rinascita delle antiche dottrine giudaiche messianiche, e K. Marx, assieme a Lassalle, è l'ultimo profeta di una apocalittica che annuncia il regno messianico» (65).

Anche Semen Frank chiama il «socialismo rivoluzionario»: «Religione dell'assoluta conquista della felicità del popolo», «religione degli interessi materiali», e parla di una «corrente di pensiero che unisce il moralismo nichilista con la religione del socialismo» (66).

Anche Berdjaev esprime un punto di vista analogo (nell'articolo «Marxismo e religione»).

Questo punto di vista è a volte condiviso dagli stessi socialisti; il gruppo dei «costruttori di Dio» ad esempio, che agli inizi del nostro secolo faceva capo alla social-democrazia russa (ne fecero parte Bazarov, Gor'kij, Lunacarskij) cercavano di unire marxismo e religione. Lebon ha scritto un libro sull'argomento; in tempi più recenti Gurian ha sostenuto questa tesi (67).

A favore di questa tesi si possono portare molti e solidi argomenti. L'interpretazione del socialismo come una religione, ad esempio, può spiegare la sua straordinaria attrattiva, la capacità d'ispirare singoli uomini e di provocare movimenti di massa, spiega insomma quegli aspetti del socialismo che rimangono inspiegati dall'approccio politico o economico. Un altro elemento che avvicina il socialismo alla sensibilità religiosa è la sua pretesa d'essere una concezione del mondo universale, che abbraccia e spiega a partire da un unico principio tutto il mondo (dall'evaporazione dei liquidi all'apparizione del cristianesimo). È una visione monistica della storia (e dell'universo). Un altro elemento religioso si trova nella concezione socialista della storia, intesa non come un fenomeno caotico, ma come un fenomeno provvisto di un senso, di un significato e di una giustificazione. Il socialismo, come la religione, ha una concezione ideologica della storia.

Nelle opere già citate, Bulgakov considera le numerose e profonde analogie tra il socialismo (specialmente il marxismo), l'apocalittica giudaica e l'escatologia. Infine l'ostilità del socialismo verso la religione non contraddice quest'interpretazione, si potrebbe infatti spiegarla come un'inimicizia tra religioni rivali.

In ogni modo tutti questi argomenti dimostrano soltanto che socialismo e religione hanno alcuni importanti elementi in comune, ma non prova che le caratteristiche fondamentali del socialismo siano *ricalcate* dalla religione. In realtà c'è una serie di differenze capitali che li distinguono.

In primo luogo, la religione nasce da un'esperienza ben precisa, che è definita da chi l'ha vissuta come un incontro con Dio. L'esperienza degli uomini che più profondamente l'hanno vissuta si radica e si trasmette agli altri uomini sotto forma di culto, tradizione e testi teologici diventando loro patrimonio personale. Sarebbe molto interessante poter stabilire se anche la concezione del mondo socialista poggia su esperienze del genere. Ma finora non ne abbiamo mai sentito parlare. Proprio in questo dunque sta una chiara differenza oggettiva tra la visione socialista e la religione, perché se simili esperienze al suo interno sono possibili, la gente che dovrebbe averle vissute le nega categoricamente. I rappresentanti più in vista dell'ideologia socialista, a loro detta, o seguivano una visione del mondo razionalistica (nel secolo scorso), o professavano qualche altra religione non socialista (più anticamente).

Socialismo e religioni si differenziano ancor più nettamente nella concezione dell'essenza e del ruolo dell'uomo, nell'«antropologia». Tutte le religioni riconoscono un senso superiore all'esistenza, credono che la vita di ogni singolo uomo come di tutta l'umanità abbia uno scopo che attinge a una sfera superiore a quella della vita stessa. Presupponendo l'esistenza di Dio e la possibilità che l'uomo Lo conosca, la religione, perché questo contatto sia possibile, è evidentemente costretta ad ammettere una certa commensurabilità tra Dio e l'uomo (perché una formica, ad esempio, non può entrare in contatto con l'uomo).

Il socialismo invece quasi sempre sostiene che i principi fondamentali che presiedono alla vita sia dell'umanità che del singolo individuo non vanno al di là del soddisfacimento degli interessi materiali o degli istinti più elementari. Inoltre questa posizione è sempre più netta man mano che l'ideologia socialista si precisa. Citiamo di seguito alcune illustrazioni di questa tendenza.

Già in Platone il principio cui soggiaceva l'organizzazione dello Stato ideale era la *giustizia*. I movimenti ereticali del Medioevo ponevano uno scopo spirituale all'esistenza, ma contrapponevano con tanta forza il mondo e Dio che l'attività umana restava priva di qualsiasi scopo superiore. Ma già More riconosceva (o meglio scriveva che gli utopiani riconoscono) che lo scopo superiore della vita è il piacere. Tuttavia More riteneva che l'uomo ragionevole può disprezzare i piaceri più bassi per ricevere qualcosa di più da Dio.

La prosecuzione di questa linea ci porta però a Fourier, il quale sosteneva che il soddisfacimento degli istinti (o, come diceva, delle passioni) è l'unico scopo e addirittura la forza essenziale che concorre allo sviluppo della società. Secondo Fourier tutti gli istinti sono in egual misura benefici e utili per la società, bisogna solo armonizzarli e guidarli nel modo dovuto: «Non c'è una sola passione inutile o cattiva, tutti i caratteri sono buoni così come sono» (68) «Ogni teorema di geometria è servito da modello a qualche passione, dell'uomo o degli animali, e questa passione conserva invariabilmente il suo rapporto con il teorema che ha regolato la sua creazione».

Ne risulta che «i cittadini più utili al meccanismo sociale sono quelli che più degli altri sono inclini alle gioie raffinate e che si dedicano francamente a soddisfare le proprie passioni» (70) Su questi stessi principi si regge anche il futuro «Ordine combinato»: «Nelle diciotto società d'Ordine combinato la qualità più essenziale per il trionfo della verità è l'amore della ricchezza. [...] Tutte le disposizioni dell'Ordine combinato produrranno dei contrasti regolari alla nostra pratica e obbligheranno a proteggere ciò che noi chiamiamo vizio, come l'ingordigia e la lussuria» (71).

I principi morali che limitano la libera manifestazione degli istinti sono nocivi. In particolare non c'è niente di più pericoloso del senso del dovere inventato dai filosofi: «Tutti questi capricci filosofici chiamati *doveri* non hanno alcun rapporto con la natura; il dovere viene dall'uomo, mentre l'Attrazione viene da Dio; dunque se si vogliono conoscere i disegni di Dio bisogna studiare l'Attrazione, la natura sola, senza alcuna accezione di dovere» (72)

Il funzionamento della società sarà invece garantito se il vantaggio personale e la libera soddisfazione di tutte le esigenze istintive dell'uomo saranno d'utilità generale. Allora anche l'uomo più disonesto diventerà un membro utile della società: «Mostrategli, in un affare, mille scudi di beneficio per una menzogna e tremila scudi per la verità, preferirà la verità, per quanto furbo sia» (73).

Non a caso, però, Fourier si *rifiuta* di riconoscere l'esistenza di inclinazioni con un evidente carattere istintivo, se provocano azioni che non rientrano negli

interessi egoistici di ciascun individuo. Ad esempio egli non parla mai d'amore, ma di «godimenti amorosi» o «d'innamoramento». Secondo lui è un'invenzione anche il sentimento dei figli verso i genitori e dei genitori verso i figli. Poiché il bambino non conosce «l'atto che sta all'origine della paternità, non può provare sentimenti filiali» (74). I genitori poi amano nei propri figli «il ricordo delle gioie del concepimento» (75) Il bambino non può «sentirsi in debito verso i genitori perché ha procurato loro tanti piaceri cui non ha preso parte e di cui lo vogliono privare nell'età più bella» (76).

Il tentativo di comprendere l'uomo e la società a partire dagli istinti più primitivi, l'immaturità patologica della sfera affettiva che impedisce d'intuire il carattere più elevato di altri aspetti della psicologia umana, il ruolo ipertrofico dato ai rapporti sessuali (persino l'economia vi si basa nel senso che i giovani che fanno parte delle «armate del lavoro» compiono imprese grandiose in base alla promessa di godimenti amorosi), tutto questo ci permette di vedere in Fourier il precursore diretto di Freud.

La grandiosa concezione mitica di Fourier che vede nell'uomo il collaboratore del cosmo non trova prosieguo in Freud (in seguito proveremo che anche Freud ha una sua mitologia). Ma mentre Fourier, con l'infantilismo che lo caratterizza, non vede nella sua apologia delle «passioni che noi chiamiamo vizi» niente di più terribile che «l'ingordigia e la lussuria», Freud va invece molto oltre.

Tra le forze fondamentali da cui fa dipendere la cultura e la vita spirituale Freud non vede altro che l'odio, l'istinto di dominazione, di distruzione e di autodistruzione. Tutta la cultura sarebbe fondata sulla repressione degli istinti, della parte più profonda della psiche umana, la quale tenderebbe a seguire solo il «principio del piacere». L'infelicità, secondo Freud, è il prezzo pagato alla civilizzazione: «La felicità non appartiene al novero dei valori culturali». Le norme morali, elaborate da quella parte della psiche che ha una derivazione successiva, culturale, sono fattori distruttivi, mortalmente pericolosi per l'organismo. Freud paragona la morale ai prodotti di decomposizione della cellula, che finiscono per provocarne la morte.

La tappa successiva nella storia del socialismo dopo Fourier, il marxismo, si basava su una concezione simile della persona. Dividendo tutta l'attività umana in struttura e sovrastruttura, il marxismo attribuiva alla «struttura» «la produzione, dalla quale, in forza della dialettica interna o di leggi immanenti deriva la struttura sociale e politica, con le sue posizioni giuridiche, filosofiche e religiose». Altrove si dice più chiaramente che tutta questa sovrastruttura «è il risultato» del mulino a braccia o a vapore. Il meccanismo secondo cui la struttura genera la sovrastruttura corrispondente è, secondo il marxismo, la lotta fra interessi materiali ed economici, cioè l'egoismo che si manifesta nella lotta di classe. Parlando in generale dell'uomo il marxismo nega il libero arbitrio, l'indipendenza della vita spirituale e della coscienza, che è prodotto

dall'«essere sociale». «Per me il principio ideale è solo il principio materiale passato attraverso il cervello» scrive Marx nell'introduzione al I volume del *Capitale*.

E tuttavia, la negazione della sfera superiore dell'essere umano che troviamo nel marxismo non è così radicale come quella inaugurata da Fourier, che ha avuto una formulazione più ampia in Freud. Per il marxismo lo stimolo principale dell'esistenza umana e la spiegazione del problema della storia si trovano nell'attività umana, in un'attività che unisce gli uomini, sia pure vista nei suoi aspetti più bassi, insomma nell'«essere sociale».

Freud invece umilia l'uomo a un livello ancora più basso, meramente biologico. Se il marxismo afferma che la *società umana* è divisa in classi antagoniste (almeno in epoca storica), Freud cerca di applicare questa spaccatura all'interno della *persona*. In questa personalità umana egli distingue una stratificazione atavica e molto ampia: l'*Es*, o sfera dell'inconscio, che funziona soltanto secondo il «principio del piacere», fuori della dimensione del tempo e della contraddizione. Qui non esistono distinzioni tra bene e male, né morale né alcun valore tranne il piacere. Sotto l'influenza del mondo esteriore appare uno strato secondario, l'*Io*, e da questo, sotto la pressione dei fattori sociali, nasce il *Super-Io*. Incontriamo qui (sotto la denominazione di repressione, o organizzazione repressiva) la stessa oppressione e lo stesso sfruttamento che nel marxismo sono il fattore basilare della vita sociale. Freud compara anche gli strati della psiche creati dall'azione della civiltà a quella parte della popolazione che «avendo preso il potere, sfrutta il resto della popolazione a suo profitto. Il timore che gli oppressori si ribellino provoca delle misure ancora più severe» (*Il disagio della civiltà*).

In particolare la sessualità, che sul piano dell'*Es* ha l'unico scopo di trarre piacere dalle varie parti del corpo, viene artificialmente sottomessa alla funzione procreativa e limitata alla sola regione degli organi genitali. L'organismo conserva inconsciamente il ricordo di uno Stato ideale in cui aveva illimitato dominio il «principio del piacere» (cfr. la società preclassista), e cerca di sottrarsi a questa schiavitù. L'*Io* e il *Super-Io* creano in risposta il concetto di morale, che classifica questi tentativi come «perversione» o «condotta immorale». Su queste basi si edifica una civiltà in cui il lavoro non dà piacere ma è fonte di infelicità; una civiltà che genera necessariamente sofferenza.

A questo quadro si può aggiungere ancora un concetto di storia come reazione traumatica a un delitto commesso un tempo: l'assassinio del padre, il capo dell'orda primitiva.

Potrebbe sembrare che Freud ci abbia portati lontano dal nostro tema: la concezione della persona umana nell'ideologia socialista. Ma in realtà sarebbe stato un miracolo se una concezione come quella di Freud, tanto vicina a quelle socialiste di Fourier e Marx, non fosse stata ripresa dal socialismo. Il miracolo,

appunto, non è avvenuto: la sintesi fra freudismo e le idee socialiste (il cosiddetto «neomarxismo» o «neofreudismo») è stato l'avvenimento capitale del dopoguerra nello sviluppo dell'ideologia socialista, e ha avuto un'enorme influenza sulla ideologia delle correnti socialiste che si venivano formando.

Tra tutti i tentativi di sintesi, quello di Marcuse è il più coerente e lucido. Nella sua opera *Eros e civiltà* sono esposti i fondamenti della sua visione (77).

Mentre la concezione freudiana è pessimistica e scettica (crede che la sofferenza e le malattie mentali siano l'obolo dovuto alla civiltà, che è sempre più sconquassata dalle forze distruttive della psiche che le sono sfuggite di mano), Marcuse tenta di modificare questo punto di vista completandolo con la profezia di una futura «liberazione», in modo che la valutazione pessimistica venga a investire solo la società contemporanea. Per questo distingue due componenti nella repressione subita dagli istinti: una che nasce inevitabilmente dalle esigenze oggettive che il mondo impone a ogni organismo, e l'altra che spinge dei gruppi determinati di individui a occupare posizioni di privilegio nella società. Questa seconda forma di repressione la chiama *repressione addizionale*. La caratteristica della civiltà contemporanea è data dal peso smisurato di questa repressione addizionale sulla psiche umana. Tra gli elementi di questa repressione addizionale Marcuse include la necessità del lavoro, che non dà un piacere immediato e nel quale la ricompensa si manifesta sotto la forma di un piacere sempre rimandato, il ruolo repressivo della sessualità genitale, la repressione delle forme più primitive di libido, per le quali tutto il corpo è strumento del piacere (forme che sono considerate tipiche delle personalità deviate, delle prostitute e dei degenerati), e la trasformazione di tutto il corpo in strumento di lavoro; il ruolo dominante della ragione cui tutta la vita è sottomessa; la trasformazione della scienza e della religione in un mezzo per mobilitare totalmente l'uomo; il controllo del mondo interiore dell'uomo attraverso la «coscienza» e la «morale».

Secondo Marcuse la repressione addizionale dipende dal fatto che le esigenze della società non vengono soddisfatte collettivamente, conformemente alle necessità individuali, ma vengono *organizzate* dal gruppo dominante della società.

Marcuse riconosce con Freud che la repressione in sé è il prezzo necessario per la sopravvivenza, afferma inoltre che la repressione addizionale con tutte le conseguenze che comporta può essere superata grazie alle ultime conquiste della tecnica. Senza stare a specificare i dettagli tecnici di come ciò potrebbe avvenire (sono descritti in genere con l'unica parola «automatizzazione»), Marcuse descrive la società non repressiva del futuro. Alla radice ci sarà la liberazione degli istinti dal controllo della «ragione repressiva», si avrà così una *regressione* rispetto all'attuale grado di civiltà e di razionalità: «Questa riattiverebbe fasi passate della libido, superate dallo sviluppo dell'*Io*, della realtà, e dissolverebbe le istituzioni della società entro la quale questo *Io* della

realtà esiste» (78). «La regressione, implicita in questo espandersi della libido, si manifesterebbe anzitutto in una riattivazione di tutte le zone erogene, e quindi in una ricomparsa della sessualità polimorfa pregenitale e in un declino della supremazia genitale» (79)

Tutto il corpo nel suo complesso si trasforma in strumento di piacere. «Questo cambiamento del valore e della portata delle relazioni libidiche porterebbe a una disintegrazione delle istituzioni nelle quali vennero organizzati i rapporti interpersonali privati e particolarmente la famiglia monogamica e patriarcale» (80).

La ragione, come strumento dell'*Io*, sarà così detronizzata a favore della fantasia legata all'*Es*. Sarà questa ad aprire nuove strade alla conoscenza futura, rivelerà la realtà di possibilità sempre percepite come utopiche. La liberazione degli istinti sessuali favorirà lo sviluppo della «ragione libidica», che aprirà la strada a una forma superiore di civiltà libera.

Il soddisfacimento di esigenze intese in senso sempre più vasto sarà possibile senza lavoro gravoso, cioè alienato. I rapporti di lavoro saranno allo stesso tempo rapporti di libido: «Per esempio, se il lavoro dovesse essere accompagnato a una riattivazione dell'erotismo polimorfo pregenitale, esso tenderebbe a diventare soddisfacente in se stesso, senza perdere il suo contenuto di *lavoro*» (81).

Per un altro verso il lavoro diventerà gioco: «Liberò gioco di facoltà umane» (82).

In un lavoro posteriore (83) Marcuse parla di «gioco con la macchina», ed è proprio in questo senso che egli pensa di dover correggere Marx, che in questo caso non ebbe il coraggio di associarsi a Fourier.

Qui Marcuse vede la fine della cultura nell'accezione tradizionale: «Sarebbe sempre un rovesciamento del processo di civilizzazione, un sovvertimento della cultura — ma *dopo* che la cultura ha terminato la sua opera e creato un'umanità e un mondo atti a essere liberi» (84). Marcuse descrive poeticamente la sostanza di questo rovesciamento contrapponendo Prometeo (l'eroe culturale della cultura repressiva) agli eroi del suo Nuovo Mondo, Orfeo e Narciso. E conclude: «La tradizione classica collega Orfeo all'introduzione dell'omosessualità. Come Narciso, egli rifiuta l'Eros normale non in favore di un ideale ascetico, ma per un Eros più pieno. Come Narciso egli protesta contro l'ordine repressivo della sessualità procreativa. L'Eros orfico e narcisistico è fino in fondo la negazione di quest'ordine — il Grande Rifiuto. Nel mondo simbolizzato dall'eroe civilizzatore Prometeo, esso è la negazione di *ogni* ordine, ma in questa negazione Orfeo e Narciso rivelano una nuova realtà, con un ordine proprio governato da principi diversi» (85).

Questa teoria di Marcuse ha rivelato una sorprendente affinità con le posizioni della corrente socialista più attiva negli ultimi decenni, la «Nuova sinistra», concorrendo in non poca misura a formarne i giudizi. Le affermazioni

fondamentali di Marcuse sono parallele agli slogan di questo movimento e ne costituiscono la base teorica. Così la liberazione degli istinti sessuali trova espressione reale nella «rivoluzione sessuale», mentre il superamento della ragione repressiva si è espresso nella «rivoluzione psichedelica», cioè nell'uso generalizzato della droga. Persino l'ostentazione della sporcizia trova una giustificazione nella teoria secondo la quale l'*Io* o il *Super-Io* reprime gli istinti legati all'olfatto, discriminando gli odori penetranti come «repellenti» (inoltre sul piano sociale le classi dominanti associano il concetto di rifiuto con le classi inferiori, discreditate come «rifiuti della società»). Queste idee servono da fondamento teorico anche all'«arte di sinistra», che ha creato il concetto di rivoluzione «anticulturale» (o «culturale») e l'idea della distruzione di una cultura «repressiva» o «soffocante», fino ad acutizzare l'interesse (sia nella pittura che nella letteratura) per i «rifiuti» e la sperimentaltà come modi per «rovesciare la cultura borghese»

Abbiamo fatto alcuni esempi per illustrare «l'antropologia del socialismo». Ma se prendessimo in considerazione altre teorie socialiste (ad esempio il sistema di Deschamps), dovremmo arrivare alla conclusione che *l'ideologia socialista tende a ridurre la personalità umana ai suoi livelli più bassi e primitivi, e in tutte le epoche si appoggia sulla più radicale «critica dell'uomo» elaborata in quel momento.* Per questo le concezioni che dell'uomo hanno socialismo e religione sono diametralmente opposte.

Così se consideriamo il socialismo come una religione, si tratta certo di una religione *sui generis*, qualitativamente diversa da ogni altra, e addirittura in netto contrasto con queste in molte questioni fondamentali. Come intendere diversamente, infatti, le parole di Bulgakov, per cui il socialismo sarebbe una «religione fondata sull'ateismo»? Sarebbe difficile operare un simile accostamento senza ampliare arbitrariamente il concetto di religione in modo tale da fargli perdere ogni concretezza.

8. *Il socialismo è conseguenza dell'ateismo, il suo risultato in campo sociale.* Questa è l'opinione espressa in particolare da Dostoevskij. Ci sembra particolarmente importante prestare orecchio a queste considerazioni. Gran parte dei pensatori del XIX secolo non si è accorta del tutto della crisi spirituale del loro tempo, che ha preparato il trionfo del socialismo nella nostra epoca. Forse il solo Dostoevskij comprese chiaramente che l'umanità non avrebbe seguito la strada del liberalismo, dell'umanitarismo e del progresso, e che in un prossimo futuro la aspettavano sconvolgimenti terribili. Egli presentì anche che il socialismo avrebbe avuto un ruolo capitale nelle future vicende dell'umanità, e in quasi tutte le sue opere condannò vari aspetti di queste idee. Su questo tema si può ad esempio leggere, nel *Diario di uno scrittore*, quanto segue: (86) «Questa Francia [che] ha sviluppato dalle idee del 1789 un suo proprio socialismo, cioè l'acquietamento e l'organizzazione della società umana senza Cristo e fuori di Cristo» (gennaio 1877, cap. I)

«Quando l'umanità cattolica si scostò da quella mostruosa immagine sotto la quale avevano finito col presentarle Cristo, dopo tutta una serie di secolari proteste, riforme, ecc., apparvero finalmente, dal principio dell'attuale secolo, tentativi d'organizzarsi fuori di Dio e fuori di Cristo. Senza avere l'istinto dell'ape o della formica, che creano senza errore gli alveari e i formicai, gli uomini vollero creare qualcosa di simile ad un impeccabile formicaio umano. Essi respinsero l'unica formula di salvezza, proveniente da Dio e comunicata all'uomo con la Rivelazione: "Ama il prossimo tuo come te stesso", e la sostituirono con deduzioni pratiche sul tipo di *Chacun pour soi et Dieu pour tous* o con assiomi scientifici sul tipo di "lotta per l'esistenza". Senza avere l'istinto degli animali, secondo il quale questi vivono e organizzano senza errore la loro vita, gli uomini superbamente hanno riposto le loro speranze nella scienza, dimenticando che per una tale impresa, come la creazione della società, la scienza è ancora in fasce. Si cominciò così a fantasticare. La futura torre di Babele divenne l'ideale e, d'altra parte, il terrore di tutta l'umanità. Ma appresso ai sognatori apparvero presto anche altre dottrine, semplici e a tutti comprensibili, sul tipo di: "Saccheggiare i ricchi, inondare il mondo di sangue, che poi *in qualche modo le cose si riorganizzeranno*"» (novembre 1877, cap. III)

Si possono distinguere due idee fondamentali: la prima è che il socialismo sarebbe la conseguenza naturale del declino della religione (in tutti i paesi citati si parla del socialismo dell'Europa occidentale, e Dostoevskij parla nella fattispecie di declino del cattolicesimo). Il socialismo sarebbe allora ciò che resta della struttura spirituale dell'umanità, una volta eliminato il legame con Dio. La seconda è che il socialismo si prefigge lo scopo d'organizzare la società umana sulla base di principi nuovi che si possono paragonare alle azioni istintive degli animali, con un'organizzazione simile a quella dell'alveare o del formicaio.

Questa seconda idea corrisponde perfettamente a tutto quanto sappiamo del socialismo; in seguito cercheremo di specificare il rapporto tra il socialismo e le forze che organizzano la società.

Per quanto riguarda la prima idea poi, non c'è dubbio che il socialismo sia ostile alla religione. Ma lo si può intendere come una *conseguenza* dell'ateismo? Probabilmente no, se per ateismo s'intende, come si fa di solito, la perdita del senso religioso, l'areligiosità. Come possa una concezione così totalmente negativa essere di stimolo a un rapporto attivo con il mondo, alla sua distruzione e riedificazione, come possa spiegarsi l'attrattiva delle dottrine socialiste è incomprendibile. Anche lo stesso atteggiamento del socialismo verso la religione non assomiglia affatto alla scettica indifferenza dell'uomo che ha perso l'interesse verso la religione.

Il termine «ateismo» non deve essere applicato alle persone conquistate dalla visione socialista del mondo, perché questo potrebbe ingenerare confusione,

non si dovrà parlare quindi di ateismo ma di teofobia. Tale infatti è l'atteggiamento del socialismo verso la religione, appassionato e intriso d'odio. Certamente il socialismo è collegato alla perdita del senso religioso, ma non si può ridurlo solo a questo. Il posto occupato una volta dalla religione non è rimasto vuoto e ha accolto un nuovo inquilino. Qui ha origine quel principio attivo del socialismo che determina appunto il ruolo storico di questo fenomeno.

Concludendo questa analisi critica si può affermare che il socialismo non può essere ricondotto ai comuni fattori sociali, la stessa abbondanza di tentativi in questo senso dimostra la loro inadeguatezza.

* Nome tedesco dei «fratelli moravi», viene dal nome della città di Hernhut, in Sassonia, dove si stabilirono alla fine del XII secolo. Ndt.

Capitolo terzo

L'incarnazione dell'ideale socialista

Da quanto abbiamo appena visto discendono due possibilità: o il socialismo è una forza «elementare» della storia, non riconducibile ad altri fattori, o è la manifestazione di forze cui finora non si è prestata sufficiente attenzione. Nostro scopo è quello di discutere quest'alternativa.

Per preparare il terreno, cercheremo di guardare l'intera questione da un nuovo punto di vista. Se prima abbiamo cercato d'enucleare quanto c'è di comune in tutte le manifestazioni del socialismo, ora tenteremo di scindere il fenomeno nei suoi vari elementi, studiandone i legami reciproci e valutando il ruolo di ciascuno di essi nell'evoluzione del socialismo.

Baseremo la nostra analisi sull'osservazione fatta all'inizio di questo libro, secondo la quale il socialismo si manifesta sotto due forme: come dottrina (socialismo chiliastico) e come struttura statale (socialismo di Stato). Queste due forme si differenziano al punto che ci si può domandare se abbiamo un unico contenuto, e se sia legittimo riunirle in un unico fenomeno storico.

Consideriamo l'esempio dell'abolizione della famiglia, che nel socialismo chiliastico assume spesso la forma più radicale della comunanza delle donne, essa, in *questa* forma, si è realizzata praticamente solo in cerchie molto ristrette, nelle sette gnostiche descritte da Epifanio, tra i «Fratelli del libero spirito» o nella più recente «Comune n. 1» di Berlino. Non conosciamo invece casi in cui questo principio sia stato applicato su scala statale. Questo va riconosciuto anche per quanto riguarda un altro aspetto della questione, la distruzione dei legami tra genitori e figli e l'educazione di Stato impartita a tutti i bambini sin dalla più tenera infanzia.

Incominceremo il paragrafo proprio da questo problema. Cercheremo di dimostrare che il socialismo chiliastico e quello statale rappresentano due forme di un unico ideale. Dopodiché esamineremo il ruolo di queste due forme nell'evoluzione storica del socialismo.

Verrebbe naturale spiegare le differenze fra il socialismo chiliastico e la pratica del socialismo statale con il fatto che il primo vuole distruggere il regime sociale esistente e instaurarne uno nuovo, mentre la seconda intende conservare un regime già esistente. In tal modo certe caratteristiche del socialismo chiliastico, come il progetto di abolire la famiglia, sarebbero da considerare alla stregua di espedienti tattici tesi a minare le fondamenta dell'odiato regime o a far esplodere il fanatismo. Dopo l'instaurazione del nuovo regime sociale essi non servono più e non vanno più considerati tra gli scopi concreti che il socialismo vuole raggiungere. In questo consisterebbe tutta la differenza tra socialismo chiliastico e statale, secondo la tesi che li vede differenti in linea di principio.

Questo punto di vista ci sembra un a priori poco convincente, senza una logica interna. Un fenomeno grandioso come il socialismo non può in *linea di principio*

essere costruito su una mistificazione. Per quante motivazioni demagogiche si trovino alla superficie, in profondità questi movimenti hanno una certa onestà, proclamano apertamente i loro principi fondamentali a tutti coloro che li vogliono ascoltare. E i principi ideologici che abbiamo formulato nel primo paragrafo sono riapparsi con tale costanza e uniformità nel corso della storia che si possono senza dubbio classificare tra quelli fondamentali. Inoltre sono stati ripresi non tanto dai capi carismatici dei movimenti popolari, ma da teorici come Platone o Campanella, uomini che è difficile sospettare di intenti agitativi e demagogici e che hanno evidentemente elaborato il loro sistema secondo la logica interna di questa visione del mondo.

A supporto del nostro punto di vista porteremo diversi argomenti concreti. Tuttavia non bisogna dimenticare che sono inevitabili delle differenze importanti tra lo spirito delle dottrine socialiste e la pratica degli Stati socialisti, così che si può parlare solo di una coincidenza «di principio» tra i loro ideali. Il capo di un movimento socialista popolare e il capo d'uno Stato socialista hanno compiti concreti differenti. Quanto più il primo esprime il suo ideale in modo chiaro e radicale, tanto più le sue idee saranno accessibili e accattivanti. Il secondo invece sarà costretto a combattere contro una serie di difficoltà concrete e quotidiane che limitano la possibilità d'incarnare coerentemente la propria ideologia, fino a minacciare a volte l'esistenza stessa del suo Stato.

Uno dei limiti che la vita impone alla realizzazione dell'ideale socialista è la necessità d'avere contatti con le altre società differentemente organizzate. L'isolamento come condizione d'esistenza dello Stato socialista si ritrova nella maggior parte delle utopie. More, Campanella, Vayrasse e molti altri creatori di utopie situano i loro Stati su isole lontane e inaccessibili. Vayrasse ad esempio prevede esplicitamente che solo i «sevarambi» più fidati possano recarsi «in missione» nel mondo esterno per conoscere gli ultimi ritrovati della tecnica, e, per altro, sempre a condizione che le loro famiglie restino in patria come ostaggi. Gli organizzatori della «congiura degli uguali», dal canto loro, proposero di circondare la Francia, dopo la vittoria, con una barriera invalicabile.

La stabilità del regime instaurato dai gesuiti dipese in gran parte dall'isolamento della regione, circondata da monti e da fiumi ricchi di cateratte. L'alto livello artigianale del loro Stato, abbastanza sorprendente in condizioni di vita piuttosto primitive, aveva lo scopo di rendere il paese indipendente dal mondo esterno. La rottura di questo isolamento portò d'altronde alla rovina l'impero degli inca di fronte a un manipolo d'avventurieri spagnoli. Un presentimento di simili difficoltà può essere rinvenuto forse nella tormentata questione dell'«edificazione del socialismo in un unico paese», cui Engels rispose una volta in modo categorico: «19^ domanda. Può questa rivoluzione avvenire in un unico paese qualsiasi? Risposta. No » (87).

Proprio per quest'unico motivo lo Stato socialista che non sia sufficientemente isolato è costretto a rinunciare a mettere in pratica i punti più radicali

dell'ideale socialista. Viceversa, gli Stati socialisti possono essere molto più radicali anche nella pratica concreta fino al momento in cui il movimento socialista è in ascesa, conquista sempre nuove regioni e continua a coltivare la speranza di distruggere le vecchie strutture in tutto il mondo. Da questo punto di vista l'epoca del «comunismo di guerra» è straordinariamente significativa per comprendere le caratteristiche dell'ideologia socialista. Nacque allora la speranza di una vittoria della rivoluzione mondiale (o per lo meno paneuropea), speranza il cui impulso si fece sentire fino alla metà degli anni venti. Faremo alcuni esempi, necessariamente rapidi, di come s'intendesse incarnare allora i principi del socialismo.

Lo stesso termine «comunismo di guerra» può indurre in errore, creare l'impressione che si tratti di misure straordinarie, forzate, dettate dal tempo di guerra (questa è ad esempio la posizione di Stalin in *Problemi di leninismo*). Comunque nel periodo in cui questa politica era in pieno svolgimento (negli anni 1918-1921) questa denominazione non era utilizzata e comparve solo dopo, assieme all'idea che essa fosse appunto provvisoria e forzata. In una serie d'interventi tra il 1921 e il 1922, Lenin, parlando della politica dei tre anni precedenti, disse che era stata coscientemente diretta, anche se forse era andata fin troppo in là, e che la si poteva paragonare all'assalto di una fortezza, che in caso di mancato successo, si trasforma in un assedio sistematico. « [...] non si può dire che la nostra politica economica precedente prevedesse (allora pochi potevano prevedere qualcosa), ma almeno sperava che sarebbe avvenuto il passaggio immediato dalla vecchia economia russa alla produzione statale e alla distribuzione dei beni secondo i principi comunisti».

Si trattava, nelle intenzioni di Lenin, di una prova necessaria, che doveva portare a una nuova politica di «capitalismo di Stato», e quest'idea, sia pure in forma confusa, era già stata presa in considerazione nel 1918 come possibile linea di ripiego (88).

Affermazioni consimili di molti dirigenti dello Stato, sommate al fatto che le misure più radicali furono prese tra la primavera del 1920 e l'inverno del 1920-21, un periodo cioè in cui non ci furono azioni di guerra, ci portano alla conclusione che la politica di quel tempo non fu dettata dalla contingenza della guerra civile, ma proseguì per più di tre anni secondo una precisa linea teorica. Facciamo ora un esame un po' più dettagliato di questa politica.

a. *L'economia*

Tutta l'industria fu nazionalizzata, compresa la piccola. Fu «supercentralizzata», raggruppata in Comitati Principali in cui le varie fabbriche erano prive di qualsiasi indipendenza economica. In agricoltura lo scopo era quello di imporre la collettivizzazione nella maniera più radicale. Una risoluzione del Comitato centrale esecutivo panrusso del 1 marzo 1919, intitolata *L'organizzazione terriera socialista e le misure per attuare il passaggio*

a un'agricoltura socialista, dice: «Qualsiasi tipo di sfruttamento individuale della terra dev'essere considerato transitorio e condannato a scomparire». La forma più protetta di organizzazione del lavoro contadino era quella della *comune*. Ad esempio in questo stesso decreto i *sovchoz* e le comuni stavano al primo posto nell'assegnazione delle terre.

Nella risoluzione *Sulla collettivizzazione dell'agricoltura*, presa dal primo Congresso panrusso delle Sezioni agricole, dei Comitati dei contadini poveri e delle Comuni, si dice: «Il compito primario è una vasta organizzazione delle comuni agricole, delle aziende sovietiche comuniste e dello sfruttamento comune della terra, che nel loro sviluppo porteranno inevitabilmente a un'organizzazione comunista unitaria dell'agricoltura».

Nelle comuni in generale venivano socializzati tutti i mezzi di produzione: edifici, utensili, bestiame da lavoro e da allevamento, sfruttamento della terra ecc., e inoltre i consumi e i servizi pubblici. Sappiamo com'era immaginata la vita nelle comuni dai racconti sulle comuni modello che già si stampavano durante la NEP, nel 1923, sulla «Izvestija» nella rubrica «Concorso per il miglior kolchoz». Leggiamo: «Nessuno ha soldi suoi, tutto viene conservato nella cassa comune» («Izvestija» 11 settembre 1923). Il membri vivevano in *isbe* individuali e pranzavano da soli. Ma con la costruzione della nuova casa « tutto ciò che è individuale scomparirà. Interiormente è già scomparso». («Izvestija» del 5 settembre 1923). Nella comune c'è una casa per viverci, mangiare e cucinare in comune (dal numero dell'8 settembre '23). « Si va a lavorare e a mangiare al suono di una campana». Si mangia in mense comuni. Si alloggia in convitti dove ogni famiglia dispone d'una stanza. «Finché i figli vivono con i genitori, escono solo per andare all'asilo. Soltanto a causa della penuria di posti letto non si è potuto tenere i bambini a tempo pieno negli istituti» (numero dell'11 settembre '23). «I bimbi in età prescolare vivono separatamente e mangiano separatamente».

I prodotti agricoli andavano allo Stato attraverso il «prelevamento delle derrate eccedenti», e venivano pagati a prezzi stabiliti dallo Stato, circa dieci volte inferiori a quelli del mercato nero, cioè praticamente venivano prelevati gratuitamente: ciò che risulta dall'articolo della *Grande enciclopedia sovietica*, là dove si dice, con un grazioso eufemismo, che «i rapporti economici tra la città e la campagna avevano di fatto un carattere unilaterale».

Anche negli altri settori esisteva una regolamentazione delle requisizioni e delle confische. Il decreto del Soviet dei commissari del popolo (SVK) del 16 aprile 1920 autorizzava il Presidium del Soviet Supremo dell'economia nazionale e il Commissariato del popolo agli approvvigionamenti a compiere requisizioni sia direttamente che tramite gli organi locali. Nel 1920 con un decreto del Soviet dei commissari del popolo fu sanzionata la consegna gratuita delle derrate alimentari alla popolazione (o meglio a quei gruppi tra la popolazione che venivano approvvigionati). Spesso la soppressione totale del

denaro veniva indicata come il fine immediato della politica economica. Jurij Larin, che era a capo della Sezione finanziaria del Soviet Supremo dell'economia popolare (VSNCh), scrisse: «I capisaldi plurimillenni della struttura commerciale rovinano come un castello di carta già a pochi anni dall'inizio degli sforzi organizzati del proletariato vincente [...]. I nostri ragazzi, una volta cresciuti, ricorderanno il denaro solo lontanamente, e i nostri nipoti ne sapranno qualcosa solo dai disegni a colori sui testi di scuola» («Pravda» 17 ottobre 1920, l'articolo «Trasformazione della vita»). Sul giornale del VSNCh «Economia popolare», L. Obolenskij scrisse: «Nel momento attuale in Unione Sovietica il sistema delle transazioni non pecuniarie è un primo passo verso la soppressione totale della circolazione monetaria» (n. 1-2 del 1920). «Naturalizzazione dell'economia» divenne un termine in uso. La «Pravda» scrisse: «La tendenza a una *naturalizzazione generalizzata della nostra economia* dev'essere favorita con tutte le nostre forze». (14 febbraio 1920).

b. *L'organizzazione del lavoro*

Ricorderemo che già Marx ed Engels raccomandavano tra le misure fondamentali da realizzare necessariamente dopo la rivoluzione socialista, anche il «lavoro obbligatorio ugualmente per tutti. La creazione di armate del lavoro soprattutto in agricoltura» (89)

Nelle sue *Dieci tesi sul potere sovietico* presentate al VII Congresso del partito, Lenin formulò il seguente programma: «Applicazione immediata dell'obbligo generale al lavoro, attuato prudentemente e con gradualità ai piccoli coltivatori che vivono del proprio lavoro senza operai salariati (90) Quest'idea fu sviluppata più in dettaglio qualche anno più tardi.

Al IX Congresso del partito, parlando a nome del Comitato Centrale, Trockij propose un sistema di militarizzazione, tale che operai e contadini si sarebbero trovati nelle condizioni di soldati mobilitati. Quest'idea merita d'essere vista più in particolare.

Trockij inizia polemizzando con Smirnov e presentandone la posizione in questi termini: «Avendo mobilitato vaste masse contadine in prospettiva di obiettivi che richiedono l'impiego di masse, si rende necessaria la loro militarizzazione. Mobilizzeremo la forza lavoro agricola e l'organizzeremo in divisioni di lavoro sul tipo di quelle militari. Noi forniremo comandanti e istruttori, avendo cura che vi siano incluse cellule comuniste, in modo che tutti siano animati dal desiderio di lavorare. Comunque, per la struttura ciò si avvicinerrebbe totalmente all'organizzazione militare.

«Qui il termine "militarizzazione" è usato a proposito, ma il compagno Smirnov asserisce che passando al campo industriale, e cioè al lavoro specializzato dove esistono organizzazioni professionali e produttive dei lavoratori, non c'è alcun bisogno d'impiegare il modello militare nella formazione delle divisioni. Non si potrebbe nemmeno parlare di

militarizzazione nel senso che si dà a questa parola, perché ci sono sindacati che s'incaricano del compito d'organizzare il lavoro. Se si pone il problema in questi termini vuoi dire che non si è capito niente della sostanza del salto economico avvenuto nel nostro tempo» (91)

Il punto di vista di Trockij invece è il seguente: «In campo militare si ha un apparato adeguato che costringe i soldati a compiere il loro dovere. Questo deve avvenire in una forma o nell'altra anche nel campo del lavoro. Certamente se si vuoi parlare seriamente di un'economia pianificata guidata dal centro secondo una direttiva unitaria, per cui la forza lavoro è ripartita secondo un piano economico a un determinato livello di sviluppo, la massa lavoratrice non può essere una massa di vagabondi. Dev'essere trasferibile, comandabile e obbediente come i soldati. [...] Questa militarizzazione è impensabile senza la militarizzazione dei sindacati come tali, senza che il lavoratore si senta un soldato del lavoro, che non può liberamente disporre di se stesso. Se gli viene dato l'ordine di lasciare il lavoro, deve eseguire, e se non lo esegue sarà un disertore passibile di pena» (92)

A questo proposito Trockij crea addirittura una teoria: «Le obiezioni che qui si sono fatte contro l'organizzazione di un'armata del lavoro si rivolgono tutte contro l'organizzazione socialista dell'economia nella nostra epoca di transizione. Se infatti si accettano come moneta sonante gli antichi pregiudizi borghesi, o meglio, non i vecchi pregiudizi borghesi, ma l'assioma borghese diventato ormai un pregiudizio secondo il quale il lavoro obbligatorio non sarebbe produttivo, questo non riguarda soltanto le armate del lavoro, ma l'obbligo del lavoro in generale, il fondamento della nostra struttura economica e insomma l'organizzazione socialista come tale. [...]

«Se il lavoro è organizzato su un principio non giusto, quello della costrizione, e se la costrizione va contro la produttività del lavoro, significa che siamo condannati al decadimento economico, come ci fossimo ficcati in un vicolo cieco. Ma questo è un pregiudizio compagni! Affermare che il lavoro libero salariato sia più produttivo del lavoro obbligatorio sarebbe effettivamente giusto se applicato alla struttura feudale o borghese. [...]

«Ma questo sviluppo produttivo ha preparato il passaggio dall'economia capitalista a una nuova economia comunista. E usare per questo colossale cambiamento storico i concetti che andavano bene per l'antico regime significa restare prigionieri della mentalità e dei pregiudizi piccolo borghesi. Noi diciamo che è falso che il lavoro obbligatorio sia improduttivo in tutte le situazioni» (93)

Bucharin trattò questo tema a un livello teorico ancora più elevato. La costrizione in campo extraeconomico non è vista come una misura eccezionale dettata dal tempo di guerra, ma come un tratto organico del periodo di transizione dal capitalismo al socialismo. Nel x capitolo del suo libro sull'argomento, intitolato: «La costrizione extraeconomica nel periodo di

transizione», si dice: «[...] la costrizione usata nei confronti delle masse di contadini non proprietari da parte del proletariato è lotta di classe, perché il contadino è un proprietario e uno speculatore». Ma a quanto pare la questione ha un aspetto ancora più elevato: «Da un punto di vista più ampio, la costrizione proletaria in tutte le sue forme, dalla fucilazione all'obbligo del lavoro, è, per quanto paradossale possa apparire, un metodo educativo per passare dal materiale umano dell'epoca capitalista alla nuova umanità comunista».

Queste considerazioni erano tutt'altro che mera teoria. L'obbligo generale al lavoro fu effettivamente messo in pratica. Invece del passaporto per tutta la popolazione produttiva ormai abolito, s'introdusse il libretto di lavoro. A Mosca e Pietrogrado chiunque uscisse in strada doveva portare con sé il libretto di lavoro. Al momento in cui entrò in vigore la NEP erano state organizzate otto armate del lavoro.

Trockij riprese gli stessi temi nel suo libro contro Kautsky; (94) in esso infatti ritroviamo l'idea della militarizzazione, delle armate del lavoro, e la teoria per cui nelle nuove condizioni create dalla dittatura del proletariato, il lavoro coatto diventa più produttivo di quello libero. Trockij sostiene la sua idea con questa significativa analogia: «Anche la struttura feudale fu, in determinate condizioni, un progresso e portò all'aumento della produttività del lavoro » (95)

c. *La famiglia*

Sia le azioni concrete che le riflessioni teoriche in questo campo si basavano allora sulla concezione marxista, esposta per esteso da Engels nel suo libro *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*.

Ecco il suo giudizio sulla famiglia: «La monogamia nacque in seguito alla concentrazione di grandi ricchezze nelle mani di uno solo, nella fattispecie nelle mani di un uomo, e quindi a causa della necessità di trasmettere queste ricchezze in eredità ai figli di quest'uomo preciso e non di qualsiasi altro» (96)

Della famiglia futura dice: «Con il passaggio dei mezzi di produzione alla proprietà sociale, la famiglia individuale cesserà d'essere l'unità economica della società. L'economia domestica privata si trasformerà in un settore del lavoro collettivo. L'educazione e l'istruzione dei figli diventeranno una questione sociale: sarà lo Stato a occuparsi ugualmente di tutti i bambini, legittimi o illegittimi» (97)

Una volta privata di ogni funzione sociale, dal punto di vista del materialismo storico la famiglia dovrà obbligatoriamente scomparire. *Il Manifesto del partito comunista* proclama effettivamente la distruzione «della famiglia borghese». Ma cosa ne prenderà il posto? Le risposte dei classici del marxismo colpiscono per la loro ambiguità.

Abbiamo già accennato a quel passo del *Manifesto* in cui gli autori rispondendo all'accusa in base alla quale i comunisti vorrebbero introdurre la comunanza delle donne, evitano chiaramente di confutare direttamente l'accusa. Altrove, in

un documento utilizzato da Marx nella stesura del *Manifesto*, i verbali dell'Associazione educativa degli operai tedeschi, si dice: «20^ domanda: Assieme alla distruzione della proprietà privata verrà proclamata la comunanza delle donne? Risposta: Assolutamente no. Noi non interverremo nelle relazioni private tra uomo e donna fino a che non verranno in contrasto con il nuovo ordinamento sociale. Sappiamo molto bene che i rapporti familiari nel corso della storia hanno subito mutamenti in dipendenza dalla fase di sviluppo della proprietà, e che quindi la distruzione della proprietà privata avrà su questi rapporti un'influenza determinante» (98)

Anche qui non si capisce cosa precisamente l'autore neghi con decisione, se la comunanza delle donne o solamente il fatto che questa sia «proclamata» e introdotta per intervento della società.

Nell'Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato, un'opera scritta in un periodo meno radicale, Engels afferma: «[...] Essa [la monogamia] non solo non scomparirà, ma al contrario si realizzerà in pieno solo allora» (99).

In che modo però, se scompariranno le sue premesse economiche? Risposta: «Qui entra in campo un nuovo elemento [...] l'attrazione sessuale individuale» (100)

Ma sarebbe vano aspettarsi che il fondatore del materialismo storico ci fornisca l'analisi materialistica di questo «elemento». Non è una categoria biologica, poiché «fino al Medioevo non si può nemmeno parlare di amore sessuale individuale» (?!) (101)

Ci si potrebbe però per lo meno aspettare una spiegazione sulla scorta di «struttura» e «sovrastruttura» che ci dimostrasse che questo «elemento» è originato dal «mulino a braccia»! Invece l'autore indica stranamente come origine dell'amore sessuale l'adulterio, ossia un fattore che difficilmente si può fare rientrare nella sfera dei rapporti economici. Ad aumentare ulteriormente la nostra perplessità, in una nota alla fine del libro, Engels parla con simpatia della «brillante critica della civilizzazione» in Fourier: «Sottolineo di sfuggita che già in Fourier la monogamia e la proprietà fondiaria sono i principali segni distintivi della civilizzazione [...]» (102).

Naturalmente questi principi generali furono interpretati molto variamente all'indomani della rivoluzione. Ma c'era un elemento che riuniva gran parte delle posizioni: la famiglia veniva considerata un'istituzione contrapposta al partito, alla classe o allo Stato, e quindi, in questo senso, pericolosa. Ecco, alcuni esempi: «I conflitti privati tra gli interessi della famiglia e della classe nati al momento di uno sciopero o della lotta, le regole morali applicate dal proletariato in queste occasioni, mettono in luce il fondamento della nuova ideologia proletaria [...] Contro la felicità individuale, contro la famiglia, la morale della classe lavoratrice richiederà la partecipazione delle donne alla vita che si svolge fuori delle pareti domestiche» (103) «Dal momento in cui la famiglia viene a contrapporsi alla società, ripiegandosi sulla cerchia ristretta

dei suoi interessi familiari, incomincia ad avere un ruolo conservatore nella struttura sociale. Questo tipo di famiglia, chiaramente, dev'essere distrutto» (104) «Lo spirito di solidarietà, di cameratismo e d'abnegazione verso gli interessi comuni è sviluppato là dove non esiste una famiglia chiusa. Quasi tutti i capi dei grandi movimenti sociali se ne sono accorti subito [...] In regime socialista, quando non esisterà più un'economia domestica e i bambini saranno allevati dalla società sin dal momento della nascita, probabilmente in sostituzione della famiglia nasceranno altre forme di unione sessuale» (105) «Nella società socialista futura, quando l'allevamento, l'educazione e il mantenimento dei figli non saranno più a carico dei genitori ma passeranno totalmente alla società nel suo complesso, la famiglia dovrà evidentemente morire» (106) «Non dobbiamo aspirare a una famiglia stabile, e vedere il matrimonio sotto quest'angolo visuale» (107)

Le conseguenze pratiche di queste tendenze generali furono diverse. La Kollontaj proponeva la diffusione dell'amore libero, con il cambio frequente del *partner*: «Per la classe operaia la maggiore "fluidità" e il minore asserimento nei rapporti fra i sessi coincidono perfettamente e derivano direttamente dai compiti che incombono alla classe lavoratrice» (108).

Nell'opera teatrale *L'amore delle api operaie*, e nell'articolo «Fate largo all'Eros alato!», la Kollontaj sviluppò lucidamente queste idee. Lenin reagì duramente (Klara Cetkin *Su Lenin*), e Soltz rincarò la dose: «Una vita sessuale disordinata certamente indebolisce le capacità combattive» (in *L'etica del partito*).

M. Ljadov (al secolo Mandelstam, uno dei primi socialdemocratici e bolscevichi) proponeva d'abolire l'educazione familiare dei bambini: «Si può allevare l'uomo collettivo in una famiglia individuale? A questo bisogna rispondere categoricamente di no, un bambino che pensa in modo collettivo può essere allevato soltanto in un ambiente sociale [...] Tutti i padri e le madri coscienti devono dire: se voglio che il mio bambino si liberi del piccolo borghese che si nasconde in ciascuno di noi, è necessario che il bambino sia allontanato da me [...] Prima il bimbo viene tolto alla madre e dato all'asilo di Stato, più si hanno garanzie che il bambino sarà sano» (109)

Ricordiamo ancora l'«internamento» dei ragazzi che avveniva nelle comuni di cui abbiamo parlato.

Infine, si proponeva anche l'intervento a vasto raggio dello Stato nei rapporti familiari, portando una giustificazione storica: «Là dove lo Stato possedeva tutte le risorse economiche, come nell'antico Perù, cercava di porre sotto il suo controllo sia il matrimonio in sé sia la vita familiare» (110)

Furono proposte anche misure eugenetiche radicali: «[...] da noi ci sono tutti i motivi per credere che quando s'imporrà il socialismo la riproduzione non sarà più affidata alla natura», con questa magra consolazione: «Ma ripeto, questo è l'unico aspetto del matrimonio che, secondo noi, potrà sottostare al controllo della società socialista» (111)

Una delle figure più influenti di quel tempo, Preobrazenskij, scrisse: «Dal punto di vista socialista non ha senso che un membro della società consideri il proprio corpo come una sua proprietà privata inoppugnabile, perché l'individuo non è che un punto di passaggio tra il passato e il futuro. Ma è dieci volte più assurdo pensare queste cose della propria "discendenza"».

L'autore riconosce alla società «il diritto totale e incondizionato di intervenire con le sue regole fin nella vita sessuale, per migliorare la razza con la selezione naturale» (112)

Il problema del resto veniva a volte posto in maniera ancor più radicale di quanto abbiamo visto finora. Così la cellula dell'Unione panrusa della gioventù comunista leninista (VLKCM) della fonderia di Ljudinovo (organizzazione di Brjansk) votò una risoluzione sui «rapporti sessuali»: «I rapporti sessuali non possono essere aboliti; senza di essi non ci sarebbe nemmeno la società umana» (113)

La prassi, naturalmente, si distaccava dall'ideologia. Ma si presero ugualmente diverse misure che andavano in questa direzione, pur non spingendosi troppo in là. La legge semplificò al massimo le pratiche per il matrimonio e il divorzio, la registrazione era intesa solo come una semplice conferma (accanto a quella giuridica, ad esempio). «[...] la registrazione è una sopravvivenza dei vecchi rapporti borghesi, e alla fine non ci sarà più» (114).

Il divorzio era concesso su semplice richiesta di una delle parti. La paternità era stabilita su dichiarazione della madre: «La nostra pratica giuridica [...] rende responsabili tutte le parti (risa), e lascia alla donna il compito d'ottenere riparazione da chiunque [...] Il tribunale di regola si atterra alle indicazioni della donna: quello che lei indicherà sarà riconosciuto come padre dal tribunale (risa)» (115)

Le nuove costruzioni non venivano divise in appartamenti, ma avevano la struttura di convitti: «Non si può mai accusare quei lavoratori o quelle lavoratrici che non vogliono trasferirsi negli appartamenti comuni. Bisogna continuamente tener presente che la vita passata della classe operaia era profondamente inserita nella società borghese, costruita sul nucleo familiare isolato. Questa famiglia individuale della società borghese è l'ostacolo principale sul cammino della collettivizzazione del nostro modo di vita» (116)

Gli appartamenti-convitto non avevano in genere la cucina, poiché si supposeva che tutti avrebbero consumato i pasti nelle cucine-mense comuni. Nelle sue *Dieci tesi sul potere sovietico* Lenin propone «misure stabili e sistematiche per (passare al *Massenspeisung*) sostituire alla gestione domestica della singola famiglia la consumazione comune dei pasti di grossi gruppi di più famiglie» (117)

I convitti, i pasti alla mensa, l'educazione dei figli lontano dalla famiglia: tutto ciò fu messo in pratica da diverse comuni (cfr. gli esempi sopra riportati). Queste misure portarono realmente a un notevole indebolimento della famiglia.

Nel libro della Kollontaj che abbiamo già citato è riportata la lettera di un «membro responsabile del *komsomol*»: «Oggi come oggi matrimoni fra *komsomoliani* non se ne vedono quasi più». L'autore della lettera afferma che hanno avuto il sopravvento i rapporti sessuali extra coniugali. Gli autori del libro gli contestano che anche questo è matrimonio! «Infatti per il marxista lo stesso fatto dell'unione sessuale prova che esiste una relazione matrimoniale» (118)

Nella parte europea dell'URSS, ad esempio, il numero dei matrimoni su 100.000 abitanti cadde da 1.140 a 980 negli anni 1924-1925, mentre il numero dei divorzi passò da 150 a 180. Nel 1924 su 1.000 divorziati si risposarono entro l'anno: a Minsk 260, a Charkov 197, a Leningrado 159 (a titolo di paragone: a Tokyo 80, a New York 14, a Berlino 11) (119) Ed è risaputo in che condizioni pietose si trovasse allora l'infanzia abbandonata: «Una parte non indifferente dell'infanzia abbandonata di oggi dev'essere addebitata alla disgregazione della famiglia» (120) E suona come un grido che esce dal cuore: «[...] se continuiamo su questa strada temo che trasformeremo tutta la Russia in una macchina per matrimoni» (121)

d. *La cultura*

Nel periodo post-rivoluzionario all'interno dell'ideologia socialista nacquero a più riprese teorie più o meno elaborate e progetti di distruggere la cultura, la scienza, l'arte. Alcune di queste erano sorte negli ambienti anarchici. Così in un libro pubblicato nel 1917 (122) l'anarchico A. Borovoj asseriva che solo superando la cultura si possono raggiungere gli ideali anarchici. I fratelli Gordin, due autori straordinariamente fecondi a quel tempo (anarchici ma molto vicini ai bolscevichi in politica) lanciarono lo slogan (il «grido») «Abbasso la scienza!», spiegandolo come un'esortazione a liberarsi dall'oppressione della logica: «Abbasso anche l'oppressione spirituale, la violenza della scienza, della truffa e delle false convinzioni! [...] Abbasso la scienza, governo dello spirito, abbasso il suo potere e il suo esercito logico, violenza logica [...]» (123). «Egli [l'anarchico] per prima cosa ha il compito di dichiarare guerra alla scienza» (124)

Tutto il libro è consacrato a confrontare e smascherare due superstizioni: la religione e la scienza. Secondo gli autori il partito è la chiesa della scienza, (125) l'università ne è la sinagoga, (126) il filosofo è un *jurodivyj* (è il «pazzo per Cristo») dell'intelletto (127) «La storia della cultura è la storia della nostra superstizione [...] La storia della cultura un tempo svolgeva l'alta funzione di becchina della religione, facendole allo stesso tempo da tomba. Essa dovrà avere la stessa funzione anche con la scienza. Dopo il crollo della scienza, dopo che nessuno vi crederà più come verità assoluta, dopo che si sarà estinta come "civiltà", dovrà diventare "cultura" e recarsi all'estrema dimora negli archivi dell'umana superstizione» (128).

Il loro ideale era perciò: «Oggi il vero anarchico, il pananarchico, supera il suo anarchismo di piccolo cabotaggio per negare la scienza e la scienza sociale, e con ciò stesso negare i suoi dei meschini, i suoi piccoli ideali ascetici, rimpiazzandoli con un'unica grande aspirazione distruttivo-negatrice, e con una verità distruttivo-negatrice che sta alla base del suo innaturismo, afisismo e antiscientificità» (129).

Partendo dal marxismo, Encmen arriva a conclusioni ancora più radicali nel suo libro *Teoria di una nuova biologia* (130). Il suo lavoro ricorda molto nello spirito Fourier, e contiene un grandioso piano di rigenerazione biologica degli uomini consistente nella ristrutturazione della loro coscienza attraverso una serie di «cataclismi organici». «Il Soviet scientifico-rivoluzionario della comune mondiale porrà in atto dei cataclismi organici sia nelle masse degli insorti sia, tramite la violenza, negli organismi conservatori degli ex oppressori e dei loro accoliti [...]» (131).

Grazie a questi cataclismi scompariranno quasi tutte le idee dalla coscienza degli uomini: «Spariranno totalmente tutte le teorie logiche, gnoseologiche e di metodologia scientifica, tutte le teorie sociali e sociologiche, tutte quelle che rientrano sotto la denominazione di scienze umane, tutte le vecchie teorie biologiche ecc. ecc. »; tutto questo sarà sostituito da una quindicina di concetti (l'autore li chiama «analizzatori»). Egli prosegue poi dicendo che: «Mentre l'umanità passata veniva suddivisa in migliaia di gruppi differenti, da quelli più "colti" o "culturalizzati", a quelli assolutamente ignoranti e "incolti", sotto il sistema comunista l'umanità si riunificherà, troverà l'uguaglianza assoluta grazie all'apparizione nell'organismo umano di un'unica e identica combinazione di quindici analizzatori [...] L'umanità comunista non considererà più il comunismo a partire dalla formula letteraria "da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni", ma come l'epoca della perfetta uguaglianza tra tutti gli organismi umani, tesi in una "ininterrotta felicità" [...] L'economia comunista si baserà sul sistema dei "passaporti fisiologici" per tutti gli organismi umani [...] Questo "passaporto fisiologico" sarà qualcosa come l'odierna "tessera" (132) da utilizzare sia sul lavoro sia per il consumo in senso lato [...]» (133).

Bucharin scrisse un articolo pubblicato nella raccolta *L'attacco* per criticare l'«encmenismo». Un altro autore attacca Encmen perché: «Encmen non meriterebbe attenzione se le sue idee non gli conquistassero una parte della gioventù che studia». «Un tempo tra i nostri studenti, e in particolare tra i giovani iscritti al partito, ebbe una certa diffusione la dottrina di un certo Emmanuil Encmen» (134).

Se posizioni del genere riferite alla cultura in generale erano abbastanza episodiche, nei confronti dell'arte e della filosofia costituivano invece la regola. Una delle correnti di maggior prestigio, il LEF (Fronte di sinistra delle arti) proclamò che ben presto l'arte non sarebbe stata altro che un settore della

produzione materiale. Un teorico del movimento, B. Arvatov, scrisse: «[...] lo scopo del LEF è di trasformare tutta l'arte nell'edificazione di una cultura materiale della società in stretto contatto con l'ingegneria». «Basandosi sulla tecnica comune a tutte le sfere della vita, l'artista si conformerà totalmente all'idea di razionalità e rielaborerà il materiale non secondo il gusto individuale, ma secondo i compiti oggettivi della produzione» (135) «Quando il lavoro artistico sarà stato strutturato in questo modo, i singoli artisti saranno collaboratori degli ingegneri, degli scienziati, degli amministratori, e organizzeremo un prodotto comune, guidato non da ispirazioni personali ma dalle esigenze oggettive della produzione sociale, eseguendo così ciò che vuole la classe attraverso i suoi centri organizzativi» (136) Per arrivare alla fine al risultato: «Secondo quanto abbiamo detto, si può asserire che in un regime socialista organizzato e compatto le arti figurative come professione specifica verranno meno» (137).

Secondo questo stesso spirito si considerava con ostilità chi sostenesse che la letteratura riflette la personalità umana, e si diceva che lo «psicologismo» è tipico di una concezione borghese. Ecco alcuni giudizi tipici, (138) come quello di Osip Brik nell'articolo «La disfatta di Fadeev»: «Bisogna imporre alla letteratura non il compito di darci degli uomini ma delle azioni, d'interessarsi non di uomini ma di fatti. Noi non apprezziamo l'uomo in relazione a ciò che prova, ma per il ruolo che ha nella nostra azione. Per questo l'interesse all'azione è per noi fondamentale, mentre l'interesse per l'uomo è accessorio» (139)

In un altro articolo di Kusnir, intitolato «Le cause del ritardo», si dice: «A dispetto di qualsiasi trasformazione lo slogan dell'"uomo vivo" ha conservato intatta la sua sostanza di classe [...]. Secondo questa teoria, un autore non deve soltanto inventare la psicologia e il sistema dei suoi personaggi, ma deve anche mettersi al posto di ciascuno di essi "incarnandovisi". Affare, come si può capire, pesante, lungo e nocivo. Infatti questo genere di reincarnazione nella natura dei personaggi ben difficilmente potrà contribuire ad acutizzare la vigilanza di classe dell'autore. Esistono personaggi di tutti i tipi, tra di essi possono capitare anche i nemici della classe operaia» (140)

Nusinov scrive: «Più lo scrittore è di destra e più tende a psicologizzare i fenomeni» (141) E Al'tman, nell'articolo «Dalla biografia di un uomo vivo»: «[...] smascherare fino in fondo il contenuto opportunistico degli slogan psicologisti, dell'"uomo vivo", che impediscono la decisa e vittoriosa marcia in avanti della letteratura proletaria» (142)

L'atteggiamento negativo nei confronti della *filosofia* era sostenuto con citazioni dai classici del marxismo. Kautsky ad esempio aveva scritto: «Marx non ha proclamato nessuna filosofia, ma la fine di tutte le filosofie» (143)

Da noi Minin (specie nell'articolo «La filosofia fuori bordo») (144) e Belonskij (145) hanno parlato diffusamente della filosofia come «prodotto della

borghesia», come «semi-religione», come «atavismo intellettuale».

e. *La religione*

Il destino della religione in quegli anni ha assunto delle tinte che non trovano eguale nella nostra storia né in quella del mondo intero. Lo studio di questo aspetto della vita metterebbe senza dubbio in chiaro molti punti ancora oscuri dell'epoca del comunismo di guerra. Mancano del tutto delle ricerche sistematiche (146).

Fu intrapreso allora il tentativo più radicale di distruggere la Chiesa ortodossa russa (con la cosiddetta campagna di «confisca dei beni ecclesiastici»). In quegli anni si arrivava persino a organizzare dei processi contro Dio, che terminavano con la sua condanna a morte all'unanimità. Per Pasqua si organizzavano dimostrazioni con cartelli e scritte sacrileghe...

Questo sguardo estremamente frammentario sul comunismo di guerra riesce forse a rendere l'idea di questo interessante periodo. Vi si ritrova un sistema d'idee integrale e una serie di misure stabili ben più radicali che in qualsiasi altro paese socialista di nostra conoscenza.

Siamo di fronte a un esempio di massimalismo che se è forse il più lampante, non è certo l'unico in uno Stato socialista.

Furono soltanto la carestia prolungata e la rovina dovuta «all'accerchiamento capitalistico» a far sì che questi sistemi fossero accantonati. La Nuova politica economica fu un compromesso e non si può non credere a quanto si diceva allora, e cioè che questo compromesso era temporaneo. E difatti fu temporaneo. Stalin promulgò una legge che prevedeva la condanna alla prigione per gli operai e gli impiegati che non si fossero recati o anche soltanto avessero ritardato sul lavoro, gli uni e gli altri furono «militarizzati».

Negli ultimi anni di vita di Stalin, gran parte della scienza e della tecnica furono riorganizzate sotto forma di *saraska** Il ministero della sicurezza possedeva numerose fabbriche e istituti scientifici. Nella mente di Stalin spuntò l'idea di cambiamenti ancora più radicali della vita.

In un'opera scritta nel suo ultimo anno di vita, *Problemi economici del socialismo*, Stalin asserisce che la produzione di merci e il denaro contraddicono le tendenze di uno Stato socialista. Egli pensava inoltre che i contadini raggruppati nei *kalchoz* non dipendessero a sufficienza dallo Stato. Secondo lui tutto ciò risultava evidente, ad esempio, dal fatto che costoro possedevano le sementi e vendevano la produzione allo Stato (anche se in quantità stabilite e a prezzi determinati da questo).

«Ma sarebbe imperdonabile cecità non vedere che questi fenomeni incominciano già a frenare il potente sviluppo delle nostre forze produttive, nella misura in cui creano degli ostacoli all'estendersi del potere statale su tutta l'economia popolare, soprattutto sull'agricoltura» (147)

Stalin propone un nuovo sistema d'organizzazione dell'economia, in cui il

commercio sarebbe stato sostituito dallo «scambio delle merci», e tutta la vita economica sarebbe stata ancor più sotto il controllo dello Stato.

«Ma bisogna introdurla in modo inesorabile, senza esitazioni, restringendo passo dopo passo la sfera d'azione dei rapporti commerciali, e ampliando quella dello scambio delle merci» (148).

Anche questo programma non fu messo in pratica per motivi strettamente pratici, anche perché rischiava di rendere enorme il ritardo rispetto agli USA.

Un altro esempio può essere la politica del « grande balzo » in Cina alla fine degli anni cinquanta, quando proclamarono il passaggio al comunismo entro 3-5 anni: «Tre anni di tenace lavoro e 10.000 anni di felicità!». Le «comuni popolari» nel 1958, in pochi mesi, conquistarono tutta la campagna. Le comuni furono introdotte anche in città e secondo i piani avrebbero dovuto diventare la base organizzativa dell'agricoltura, dell'industria, dell'amministrazione, della scuola, dell'esercito. Vennero create delle armate del lavoro con formazione militare; si andava a lavorare in formazione. La vita fu collettivizzata: nelle comuni si mettevano in comune le scorte, le suppellettili domestiche e così via... fu introdotto l'approvvigionamento gratuito.

Il quadro è lo stesso per ciò che concerne l'atteggiamento degli Stati socialisti verso la religione. Tutti sono ostili per principio alla religione, ma le occasioni in cui questa ostilità si è manifestata sono diverse. Il fascismo italiano agli inizi era in conflitto con la Chiesa cattolica, ma fu costretto a concludere il Concordato e a rinunciare a ogni serio attentato contro la libertà di religione. Anche sotto altri aspetti questo fu lo Stato socialista più debole del nostro secolo, quello che ebbe minor possibilità di mettere in pratica le proprie tendenze socialiste. La Cina ad esempio si è potuta permettere di metter fuori legge la religione cristiana. Tra questi due estremi si trova un vasto spettro di diversi atteggiamenti verso la religione, in generale tutti ostili, ma tanto più animosi a seconda delle esigenze concrete dello Stato.

La distruzione della famiglia o la comunanza delle donne non furono messe in pratica da nessuno Stato socialista conosciuto, ma si possono trovare in embrione, appena accennate. Ad esempio nella Germania nazional-socialista esisteva una corrente che voleva creare una generazione selezionata a prescindere dal matrimonio. L'organizzazione fondata da Himmler chiamata *Lebensborn* sceglieva donne non sposate da accoppiare a riproduttori ariani. Essa favoriva ufficialmente la diffusione dell'abitudine, per uomini razzialmente puri, di avere una moglie concubina. La moglie di Bormann propagandava queste idee e ammise ella stessa che suo marito aveva un'altra moglie del genere.

Ma, in tutti i casi sopra riportati, le iniziative non ebbero seguito per cause puramente pratiche ed esteriori, che si possono indicare caso per caso, ma mai per incoerenza ideologica. Queste trasformazioni richiedono evidentemente un certo entusiasmo, la mobilitazione di una certa energia spirituale che dipendono a loro volta dalla profondità della crisi che sta attraversando l'umanità. Ma la

distruzione della famiglia tradizionale e il controllo statale sui rapporti familiari in particolare, che all'inizio del paragrafo abbiamo indicato come un tratto specifico del solo socialismo chiliastico, possono diventare pienamente reali ad esempio nel caso di crisi di sovrappopolazione (questa è l'opinione di Toynbee) (149).

Sembra dunque impossibile tracciare un confine di principio che divida le dottrine del socialismo chiliastico dalla pratica degli Stati socialisti. La differenza tra i due è che nel primo caso abbiamo un ideale ben definito, mentre nel secondo si ha una serie di varianti disseminate nel corso della storia da cui si può astrarre solo una certa tendenza comune. Una tendenza che, portata all'estremo, come scopo ideale viene a coincidere con l'ideale delle dottrine socialiste.

Tuttavia si possono identificare differenze ben precise nel modo in cui il socialismo chiliastico e quello statale si realizzano nel tempo. Innanzitutto si può constatare che l'apparizione di Stati socialisti ha preceduto di millenni la comparsa di una dottrina socialista dettagliata. Poi gli Stati socialisti si sono formati nella storia in due situazioni completamente differenti: su una base culturalmente primitiva, agli albori dell'istituzione statale (nel Mediterraneo nel III-II secolo a.C.), e sulla base della società industriale, nel XX secolo d.C.

Lo sviluppo delle dottrine socialiste invece si è avuto proprio nell'intervallo tra queste due epoche. Infine anche nel socialismo chiliastico si possono distinguere due tendenze: la prima elabora sistemi accademici a tavolino, piani della società futura precisi sino al dettaglio; la seconda invece predica la distruzione del mondo circostante, proclama la «liberazione», la vendetta e il potere degli eletti. Anche queste due tendenze sono apparse in periodi diversi. L'inizio della prima tendenza coincide senza dubbio con la *Repubblica* di Platone; sotto la sua influenza si trovano More, Campanella, Deschamps e persino Marcuse, che per illustrare le proprie idee si rifà a Narciso e Orfeo, ricalcando chiaramente Platone. La seconda tendenza ha preso forma nel Medioevo, nelle sette eretiche. Ma se esaminiamo attentamente la storia di queste sette, ci accorgiamo che tutte (dai catari ai fratelli del libero spirito) confluiscono nelle sette gnostiche presenti in ogni secolo dell'era cristiana. Inoltre nelle sette possiamo trovare, sia pure in embrione, i tratti fondamentali che appariranno più tardi nelle dottrine socialiste.

Per prima cosa prenderemo in considerazione il fatto che le dottrine socialiste sono nate migliaia d'anni dopo gli Stati socialisti. Questo ci porta a *capovolgere* l'assioma abituale dell'ideologia socialista, secondo cui le dottrine del socialismo chiliastico non potrebbero essere considerate come la predizione (scientifica, mistica o razionale) del futuro regime sociale, ma sono molto più probabilmente una *reazione*, il tentativo di riportare l'umanità a uno Stato più primitivo, arcaico.

Tuttavia non si tratta d'una reazione pura e semplice, che tenti di restaurare ciò

che fu e non è più; le dottrine chiliastiche vanno molto oltre la pratica dei primi Stati socialisti. Il carattere di questo processo si chiarisce confrontandolo con un'osservazione di carattere storico fatta da molti e, tra gli altri, anche da Jaspers. Egli propose di dare a questo fenomeno il nome di «tempo assiale della storia»; (159) si tratterebbe dei progressi fatti dall'umanità in un periodo che comprende un millennio prima di Cristo. Durante i due millenni precedenti il fattore fondamentale che aveva determinato il corso della storia era stata la presenza di Stati potenti, costruiti sul modello dei dispotismi orientali, e capaci, grazie al controllo burocratico di tutta la popolazione, di realizzare giganteschi lavori e di manovrare eserciti enormi.

Dopo un lungo intervallo, nel primo millennio a.C., per la prima volta delle altre forze spirituali incominciarono ad avere di nuovo un'influenza decisiva sul processo storico. Dalla Grecia alla Cina apparvero delle dottrine che facevano affidamento sullo spirito dell'uomo, sulla sua responsabilità, sulla sua coscienza o su forze superiori. Nacquero così la filosofia greca, i profeti d'Israele, il buddismo, il confucianesimo. Non l'onnipotente macchina statale, ma la personalità umana è per loro la forza che può determinare il destino dell'umanità. Il despota divinizzato, cui ci si può solo sottomettere e inchinare, perde la sua posizione di monopolio come signore della storia, il maestro, che esorta a credere alla sua dottrina e a imitare la sua vita incomincia ad avere un ruolo non meno importante.

Comunque si consideri la nascita del cristianesimo (il Verbo che si fa carne, o semplicemente l'umanità che con le sue forze arriva a una nuova comprensione del proprio destino), non si può in ogni caso non riconoscere che qui sta il vertice e la conclusione dell'intero processo. Jaspers sostiene che proprio nel «tempo assiale» si sia formato il concetto di storia, e che noi parliamo di storia solo per quei popoli che hanno avuto un contatto diretto con questo processo o che in seguito hanno assimilato i valori elaborati in quella sede (come ad esempio i germani e gli slavi).

Non è qui il caso di esaminare questo grandioso e complesso fenomeno storico, ci limiteremo invece ad accostarlo ai vari momenti del socialismo chiliastico che abbiamo visto sopra.

Entro i confini delle culture mediterranee il «tempo assiale» si è manifestato in due forme fondamentali, nel «miracolo greco», soprattutto nella personalità di Socrate, e nel cristianesimo. Entrambe queste forme cronologicamente sono molto vicine ai due momenti che abbiamo indicato come l'origine delle due tendenze delle teorie chiliastiche. L'utopia socialista di Platone fu creata alcuni decenni dopo la morte di Socrate, mentre le prime sette gnostiche sorsero già nel I secolo d.C. Non è affatto privo di fondamento credere che tra i due fenomeni vi sia un nesso non solo cronologico ma anche causale, considerare cioè il socialismo chiliastico «utopistico» di Platone, More, Campanella e Fourier come reazione alla visione del mondo creata dalla cultura greca, e il socialismo

«rivoluzionario» ed «escatologico» delle eresie gnostiche e medievali di Munzer e Marx, come una reazione al sorgere del cristianesimo.

Quest'interpretazione coincide in linea di principio con le conclusioni tratte a proposito del socialismo in generale. Se il socialismo è la manifestazione di una forza fondamentale costantemente attiva, è logico che qualsiasi ostacolo alla sua azione porti con sé delle modificazioni atte a superarlo. Ma la concezione profondamente spirituale della persona umana, il ruolo centrale che occupa nella cultura greca e soprattutto nel cristianesimo, tutto questo non poteva che scuotere la stabilità monolitica di Stati fondati su principi socialisti, indicando all'umanità la possibilità di un'altra via.

Wittfogel, nell'ultimo capitolo di un'opera da noi già citata (151) studia il problema dell'interdipendenza tra gli Stati primitivi orientali di tipo socialista e gli Stati socialisti del XX secolo. In sostanza l'autore ritiene che si tratti di due varianti del medesimo regime sociale. Il dispotismo agrario, a suo parere, «è esistito per millenni, finché non fu eclissato dalla crescita dell'Occidente industriale e commerciale». Negli ultimi paragrafi: «Dove va l'Asia?», «Dove va la società occidentale, dove va il mondo?», egli considera l'apparizione degli Stati socialisti del XX secolo come il ritorno dei paesi orientali al loro regime primitivo millenario.

Da un altro punto di vista Wittfogel constata che gli Stati socialisti contemporanei si distaccano dai loro predecessori dell'antichità perché affiancano al controllo economico della nazione, anche quello sociale e intellettuale, e che il socialismo contemporaneo è «molto di più» di una «restaurazione asiatica». La discordanza tra queste due posizioni ci sembra si spieghi con il fatto che l'autore considera il socialismo come una categoria schiettamente economica, come una determinata forma di organizzazione statale. Per questo lo sviluppo del socialismo chiliastico, che ha richiesto 2.500 anni, resta al di fuori del suo campo visivo, mentre è proprio il ponte che unisce i due tipi di società socialiste.

La peculiarità degli Stati socialisti del XX secolo sta proprio nella loro ideologizzazione, nel fatto che si fondano su un'ideologia elaborata, forgiata nel corso di millenni (e sono tanto più solidi quanto più è elaborata la loro ideologia). Fu proprio questo che mancava agli antichi despoti orientali per riuscire a conservare il potere sul mondo nell'atmosfera spirituale che veniva creando il «tempo assiale». La creazione di una simile ideologia fu merito quasi esclusivo dell'Occidente, già per questo non si può considerare il socialismo del XX secolo come una «restaurazione asiatica».

L'esistenza degli Stati socialisti attuali sarebbe impossibile senza l'ideologia creata dal socialismo chiliastico. Abbiamo già enumerato gli elementi fondamentali di questa ideologia: abolizione della proprietà privata, ostilità verso la religione, distruzione della famiglia, comunitarismo. Quest'ideologia si ricollega a una concezione mitica (anche se formulata in un linguaggio

contemporaneo, di tipo scientifico); si parla di «epoca dell'oro», di «prigionia» e «liberazione», di «popolo eletto» cui spetta d'essere strumento della liberazione, di distruggere il mondo immerso nel male, e infine si parla di un nuovo mondo che dovrebbe nascere da questa catastrofe e nel quale dovrebbero realizzarsi gli ideali chiliastici.

È proprio quest'insieme di concezioni che bisogna studiare per spiegare il ruolo storico del socialismo.

* Reclusori speciali dove lavoravano scienziati e tecnici prigionieri politici, compiendo ricerche utili agli scopi dello Stato. Ndt.

Capitolo quarto

II socialismo e l'individuo

È naturale incominciare ad analizzare l'ideale socialista chiarendo i rapporti che esistono tra i vari elementi che lo compongono. Salta subito all'occhio che i loro ruoli non sono identici. Platone, ad esempio, dimostra che la comunanza dei beni e delle donne è indispensabile nello Stato ideale perché solo a questa condizione i cittadini potranno gioire e affliggersi per le stesse cose. In altre parole la comunanza dei beni e la distruzione della famiglia sono il mezzo per raggiungere l'«uguaglianza», intesa non nel senso che ci è abituale, come uguaglianza di diritti o di possibilità, ma come identità di condotta, come unificazione della personalità.

Tanto l'abolizione della proprietà privata e della famiglia come mezzo per raggiungere l'uguaglianza, quanto questo particolare concetto di uguaglianza sono due tratti che si trasmettono alla maggior parte delle dottrine socialiste.

Il concetto d'uguaglianza come fondamento da cui derivano tutti gli altri principi socialisti ha avuto una grandissima importanza nelle sette gnostiche. «La giustizia divina è fatta di comunione e uguaglianza», con questa frase veniva giustificata l'abolizione della proprietà privata e la comunanza delle donne. In tutte le eresie medievali e nelle teorie dell'epoca della Riforma si riaffaccia quest'identico motivo: «Tutto dev'essere comune, poiché Dio ha inviato gli uomini sulla terra tutti ugualmente nudi», predicava Nicola Storch. «Nessuno deve elevarsi al di sopra degli altri; ogni uomo dev'essere libero e tutti i beni devono essere messi in comune», insegnava Munzer. Rifacendosi direttamente a Platone, More pensa che le leggi migliori siano quelle che «ripartiscono ugualmente fra tutti i generi di sussistenza», e da ciò fa derivare poi l'uguaglianza dei beni. Meslier dice: «Tutti gli uomini sono uguali per natura [...]» concludendo che è necessario distruggere la proprietà privata.

Negli illuministi queste argomentazioni sono integrate dal concetto di «stato di natura», in cui tutti gli uomini erano uguali, e che però è andato perso a causa della proprietà privata e di tutti i vizi contemporanei.

L'unica eccezione degna di nota è costituita dal «socialismo scientifico» che fa derivare l'esigenza di distruggere la proprietà privata da cause oggettive, quali i rapporti di produzione. Marx, ad esempio, trae il suo concetto d'uguaglianza dalle condizioni economiche della società borghese (152) Ma come dobbiamo considerare allora tutte quelle concezioni radicali d'uguaglianza proclamate nei primi secoli dopo Cristo e che abbiamo appena visto?

Abbiamo già esposto i motivi che c'impediscono di riconoscere nel «socialismo scientifico» una teoria scientifica, e ce lo fanno invece considerare soltanto come una delle *forme* che può rivestire l'ideale socialista (un'altra forma può essere quella mistica, ad esempio). Per lo stesso motivo non possiamo prestar fede all'affermazione secondo la quale l'abolizione della proprietà privata sarebbe

il risultato di un'analisi scientifica dei fenomeni oggettivi della vita sociale. Ritorneremo presto sul ruolo tenuto nel «socialismo scientifico» dal principio della comunione dei beni e sul suo legame con il concetto d'uguaglianza.

Una caratteristica fra le più sorprendenti dell'ideologia socialista è il senso assolutamente particolare che in esso viene attribuito al concetto d'uguaglianza. Ne abbiamo già fatto cenno parlando delle motivazioni della comunanza delle donne, dei figli e dei beni in Platone. Nella maggior parte delle dottrine socialiste troviamo una nozione di uguaglianza che si avvicina all'«identità». Gli autori descrivono con passione i dettagli di questa uniformità, di questa unificazione della vita nello Stato del Futuro. Se More dice che gli abiti saranno uguali per tutti, salvo le differenze dovute al sesso, Campanella rincara la dose sostenendo che uomini e donne andranno vestiti in modo quasi identico (per farci un'idea, qualcosa di simile ai cinesi di oggi). In Utopia tutti indossano mantelli d'identico colore; nella Città del Sole la donna che tenta di cambiare il proprio abbigliamento è condannata a morte. Gli abitanti della città non sono mai soli, lavorano e riposano in squadre, non hanno che letti e mense comuni. Nell'isola di Utopia anche le città sono costruite secondo un modello standard, «chi ne conosce una le conosce tutte».

Anche Morelly parla di una vita in città assolutamente simili, fatte di case del tutto uguali; anche qui tutti indossano abiti della stessa stoffa, i bambini portano lo stesso vestito, mangiano lo stesso cibo e ricevono la medesima educazione. Il circolo di Babeuf e Buonarroti, che parlava d'uguaglianza persino nel nome, la intendeva in modo tale che, dopo la vittoria, ci sarebbero stati banchetti generali obbligatori per tutti, piaceri per tutti e così via...

Gli esempi citati ci mostrano un'uniformazione esteriore delle condizioni di vita, quasi a simbolizzare l'unificazione della vita interiore. Deschamps descrive dettagliatamente queste modificazioni della personalità; dell'uomo del futuro dice: «Si atterrebbe molto più di noi a una condotta identica in tutte le occasioni, senza per questo concludere — come noi facciamo a proposito degli animali — che un simile comportamento denoti mancanza di cervello e d'intelligenza. Perché gli uomini giudicano perfetto che la natura agisca sempre in modo uguale, mentre lo ritengono un difetto negli animali? Perché gli uomini si sono troppo distaccati da quel tipo di comportamento, e perché la loro boria li porta a giudicare un bene questo distacco, nonostante l'evidente contraddizione» (153)

Più concretamente ancora, Deschamps prevede che la gente si assomiglierà sempre di più. «I costumi identici (e possono essere identici solo i veri costumi) farebbero di tutti gli uomini e le donne un solo uomo e una sola donna, per così dire. Intendo dire che alla fin fine si assomiglierebbero l'un l'altro più degli animali della stessa specie che più si assomigliano [...]» (154)

Il nostro propone di cambiare anche la lingua, in modo da: «Eliminare tutti quei termini che ora esprimono le nostre qualità buone o cattive, oltre che i

termini che servono inutilmente a distinguerci da tutti gli altri oggetti» (155).

Il «socialismo scientifico» infine sostiene che il processo storico è guidato da leggi immanenti, svincolate dalla volontà umana, e sostiene inoltre che, conoscendo queste leggi, lo si potrebbe forse prevedere. Evidentemente una simile concezione è nata sotto l'influenza del naturalismo dei secoli XVII-XVIII, e soprattutto con l'astronomia: la previsione di nuovi pianeti, del ritorno delle comete ecc..

Fourier asseriva che l'umanità è governata dalle leggi «dell'attrazione delle passioni», sul modello della legge di gravitazione di Newton, e arrivava così ad affermare «l'unità del mondo materiale e spirituale». In questa analogia i singoli uomini corrispondono alle particelle elementari della materia, che devono essere identiche (almeno per quanto riguarda le proprietà essenziali del fenomeno preso in esame, nella fattispecie la storia).

Per quanto concerne il marxismo, verrebbe in mente l'analogia con un'altra teoria della fisica, la teoria cinetica dei gas, in cui il gas è visto come un insieme di molecole che si scontrano secondo le leggi meccaniche della riflessione. Un gran numero di molecole che si scontrano trasformano le leggi statistiche dell'urto nelle leggi generali della fisica dei gas.

L'unica forma di legame sociale tra i produttori di merci nella società capitalista è lo scambio (allo stesso modo in cui l'unica forma d'interazione fra le molecole di un gas è la reazione di propulsione). L'interazione di un numero enorme di produttori crea quella «produzione sociale» che a sua volta ne determina le posizioni politiche, giuridiche e religiose, i «processi sociali, politici e spirituali della vita in generale». È ovvio che una concezione simile presuppone che le singole molecole-produttori siano *identiche*, altrimenti invece di una spiegazione (o meglio una «comprensione» come dice Marx) si avrebbe soltanto una deduzione applicata alle proprietà individuali di un gran numero di uomini: l'enigma lascerebbe il posto a molti enigmi.

Basandoci su questi esempi, possiamo cercare di formulare il particolare concetto d'uguaglianza insito nell'ideologia socialista. Normalmente quando si parla d'uguaglianza riferendosi agli uomini s'intende uguaglianza di *diritti*, a volte anche di *possibilità* (specie quando si parla di previdenza sociale, di pensioni, di presalari, ecc.). In tutti questi casi si parla di un livellamento delle condizioni *esteriori*, senza toccare l'individualità dell'uomo. Nell'ideologia socialista, invece, abbiamo un concetto d'uguaglianza che s'avvicina di più a quello della matematica (quando si parla di numeri uguali o di triangoli simili); si tratta, in sostanza, d'identità, di abolizione delle differenze di comportamento e del mondo interiore degli individui che compongono la società.

Da questo punto di vista si può capire meglio una caratteristica enigmatica, e che può a prima vista apparire contraddittoria delle dottrine socialiste, il fatto cioè che predichino l'uguaglianza assoluta, l'abolizione della gerarchia esistente, e allo stesso tempo una regolamentazione della vita così scrupolosa che diventa poi

impossibile mantenerla senza una possente burocrazia, fonte a sua volta di un'ineguaglianza infinitamente peggiore. Ma la contraddizione scompare se teniamo presente che qui i termini «uguaglianza» e «disuguaglianza» hanno due significati diversi. L'uguaglianza proclamata dal socialismo è l'identità tra gli individui; la gerarchia contro cui si combatte è quella basata sulle qualità individuali: quella ereditaria, di censo, di istruzione e di autorità. Non è in contraddizione con questo una gerarchia di individualità interiormente identiche, che hanno soltanto posizioni differenti nella macchina sociale, come in una macchina pezzi identici possono andare in diverse parti.

L'analogia tra l'ideale sociale socialista e la macchina fatta di pezzi umani non è senz'altro nuova. Mumford ad esempio, parlando degli antichi Stati mesopotamici ed egiziani, che s'ispiravano come sappiamo a ideali socialisti, sostiene che nella loro struttura sociale era insita per la prima volta l'idea della macchina, i cui elementi erano gli abitanti. Egli illustra la sua idea con disegni dell'epoca, nei quali soldati e operai sono raffigurati in modo del tutto identico, come dettagli stereotipati di una macchina (156).

Ancor più convincente è la testimonianza di una persona profondamente competente in questo campo: Stalin. Questi rivelò una volta il proprio ideale sociale definendo i suoi compatrioti «rotelline», e facendo un brindisi in loro onore. In Cina poi, ancor oggi i giornali rendono gloria all'eroe Lei Fen, che aveva scritto nel suo diario di voler essere «la fedele rotellina del presidente Mao».

Da quanto abbiamo visto risulta evidente che almeno tre elementi dell'ideologia socialista (abolizione della proprietà privata, distruzione della famiglia e uguaglianza) sono riconducibili a un unico principio, il «soffocamento della personalità». Tutta una serie di testimonianze ce lo provano. Mazdak, ad esempio, insegnava che la confusione di luce e tenebre, l'odio e il male derivano dall'individualità, e che lo Stato ideale non sarà raggiunto finché gli uomini non si libereranno delle loro caratteristiche individuali. Fourier credeva che la società futura avrebbe poggato sull'«uniteismo», tronco vitale dell'«albero delle passioni». Questa passione non agisce nella civiltà, ed è contrapposta all'«egoismo» o al «proprio Io». «Questa rivoltante inclinazione ha tra gli uomini di scienza diverse denominazioni: per i moralisti si chiama egoismo, per gli ideologi è il proprio "Io", termine nuovo, che tuttavia non dice niente di nuovo e non è che un'inutile perifrasi per dire egoismo» (157)

Bisogna poi aggiungere che l'egoismo comunemente inteso si adatta perfettamente alla concezione di Fourier, nella cui dottrina gli individui più utili alla società sono quelli più inclini ai piaceri, e il dovere non è che un'invenzione dei filosofi, e nella quale infine tra le passioni più importanti per il nuovo regime abbiamo l'ingordigia, la lussuria, la passione per la diversità, l'emulazione e l'amor proprio. Certo nel brano citato sopra il termine «egoismo» dev'essere inteso in senso lato, mentre il «proprio Io» dev'essere

inteso in senso proprio.

Nel marxismo s'incontra a più riprese l'idea per cui l'uomo come individualità, e non come membro di una determinata classe, non esiste affatto, e sarebbe anzi soltanto un'invenzione dei filosofi; e ancora vi si sostiene che è sbagliato anteporre «agli interessi del proletariato quelli di un uomo che non appartiene ad alcuna classe e che in generale non esiste nella realtà, ma solo nelle altezze nebulose della fantasia filosofica».

«L'essenza dell'uomo non è un'astrazione — dice Marx — presente nel singolo individuo. Nella sua realtà essa è l'insieme di tutti i rapporti sociali».

Marx si chiedeva come mai si conservasse la religione in una situazione politica di piena emancipazione. Dal suo punto di vista questo significava naturalmente che nella società era rimasto qualche «difetto», ma la causa di questo difetto andava ricercata nell'essenza stessa dello Stato. La religione non è più per noi una causa, ma solo una manifestazione di una carenza extra-religiosa. La sostanza di questa carenza poi è che: «La democrazia politica appare cristiana perché in essa l'uomo — non l'uomo in generale, ma ogni uomo — è considerato sovrano, un essere superiore; quindi l'uomo nella forma incolta, nel suo aspetto non sociale, in una forma d'esistenza casuale, l'uomo com'è nella vita, viziato dall'organizzazione della nostra società, perduto, alienato da se stesso, in una parola l'uomo che non è ancora essere sociale» (158)

Nei movimenti della sinistra odierna questo motivo della lotta contro l'individualità è particolarmente forte. Gli ideologi del movimento distinguono diversi aspetti della rivoluzione (o diverse rivoluzioni, come dicono loro): rivoluzione sociale, razziale, sessuale, artistica, psicologica. Quest'ultima (che consiste nell'uso collettivo della droga e nell'assordante moda della musica rock), assieme a un certo tipo di rivoluzione sessuale («l'amore di gruppo» che va ben oltre quello in uso presso le tribù primitive, poiché non solo non ci si preoccupa dell'individualità del *partner*, ma nemmeno del suo sesso) è considerata uno dei mezzi migliori per distruggere «l'individualità borghese».

Questa tendenza porta addirittura a cercare di superare, di uguagliare la *differenza tra i sessi*. Così in una rivista di sinistra leggiamo che: «Il capitalismo ha generato una polarizzazione dei sessi divenuta disumana [...]. Utile solo alla repressione, il culto della differenza viene ora sostituito dalla coscienza della somiglianza, dell'identità». L'autore cita un altro rappresentante della stessa corrente: «Entrambi i sessi tendono all'Umanità comune» (159)

Marcuse preconizza una nuova società nella quale la fantasia, ora repressa dalla ragione, rivelerà un nuovo punto di contatto con la realtà. Nel suo concetto di fantasia egli segue Freud, specialmente per quanto riguarda l'idea secondo la quale: «Tuttavia la fantasia mantiene una struttura e delle tendenze della psiche che sono antecedenti alla sua organizzazione a opera della realtà, al suo divenire "individuo" contrapposto ad altri individui. Così anche la fantasia, come il Ciò

cui è sottomessa, conserva il "ricordo" del passato substorico, quando la vita dell'individuo coincideva con quella della tribù, ed era il modello dell'unità immediata tra particolare e universale, dominata dal principio del piacere». È proprio in questo processo di frattura che nasce il *principium individuationis* che si oppone alla fantasia. Secondo Marcuse uno dei meriti principali di Freud consiste nella distruzione di «una delle fortezze più inespugnabili della cultura contemporanea: proprio il concetto di individuo autonomo».

In rapporto a questo è interessante la posizione di Sartre, che ad esempio dice: «[...] Io penso che il vero pensiero sia il pensiero di gente che ha abbandonato la serie per essere gruppo [...]. Ho sempre ritenuto che pensare in gruppo sia meglio che pensare separati [...]. Non credo che un individuo da solo possa qualcosa » (160). Se c'è un atto individuale che gli ispira antipatia questo è il sacrificio: «Il tipo che si sacrifica è uno limitato per natura [...]. Per tutta la vita ho sempre lottato contro lo spirito di sacrificio» (161)

Anche negli esempi di socialismo realizzato nella storia troviamo i medesimi tratti. Baudin ad esempio, analizzando l'influenza dell'impero inca sulla psiche degli indiani, scrive: «La vita stessa fu strappata da questo triste impero geometrico, dove tutto avveniva con l'inesorabilità del fato» (162) «L'indiano perse la propria personalità» (163).

Il conflitto tra le categorie individuali e l'ideologia socialista è tanto profondo da toccare la radice stessa dell'individualità. Al pari di molti altri aspetti dell'uomo, anche l'individualità si pone su due piani, il primo antichissimo, d'origine preumana, comune all'uomo e a molti animali, e il secondo, specificamente umano.

Gli etologi (studiosi del comportamento animale) ritengono che la prima manifestazione dell'individualità nel mondo animale si verifichi nel momento in cui si stabiliscono fra le bestie «legami individuali», ovvero relazioni in cui il *partner* non può essere sostituito da alcun altro. Se ne può fare la constatazione sperimentale cercando di sostituire un animale a un altro. Legami del genere esistono fra alcune specie di pesci, di uccelli e tra i mammiferi. L'esempio classico che è servito da base per studiare in modo particolare queste relazioni sono le oche grige; tra di loro questi rapporti assumono la forma di un complicato rituale, eseguito assieme da genitori e pulcini, o dalla coppia, o ancora da due paperi. Se uno dei *partner* muore, l'altro lo chiama, lo cerca, cessa di difendersi dagli attacchi degli altri animali, diventa timoroso. Konrad Lorenz asserisce persino che negli occhi dell'uccello compare la stessa espressione triste che c'è negli occhi di un uomo infelice (164).

La presenza di legami individuali ha una grande importanza nella creazione di società animali. Queste si dividono in *anonime*, dove gli animali non si conoscono personalmente l'un l'altro (ad esempio un banco di aringhe o una torma di topi), e *individualizzate*, dove gli animali sono legati l'un l'altro da rapporti individuali (come uno stormo di oche selvatiche).

Ma tra le forze che sorreggono le società individualizzate (come risulta anche dalle ricerche degli etologi) troviamo sorprendentemente proprio quei fattori che il socialismo combatte nella società umana. Si tratta dell'educazione dei piccoli da parte dei genitori (la famiglia), i legami individuali tra la prole e i genitori, e più in generale tra i membri di una società (Deschamps preconizza una vita «senza legami personali», nella società futura), di una gerarchia nella quale ogni animale ha nella società un peso preciso, in modo che i più anziani possono usare della propria esperienza per il bene di tutto lo stormo, mentre i più forti stornano gli attacchi difendendo i più deboli. Insomma questa struttura si può considerare l'antecedente preumano della *proprietà*, la delimitazione del territorio di una famiglia o di una società animale.

Allo stesso modo dunque il socialismo combatte pure tutti quei fattori specificamente umani che generano e sorreggono l'individualità umana. Sono quegli aspetti della vita cui l'uomo può partecipare solo come individuo e nei quali non può essere sostituito da nessun altro. Un esempio è la cultura, soprattutto la creazione artistica. E vediamo infatti che i pensatori più notevoli in campo socialista (Platone, Deschamps) hanno escogitato misure atte a far scomparire la cultura; così che nei momenti di massimo sviluppo dei movimenti socialisti si è sempre fortemente insistito sulla necessità di distruggere la cultura. Ricordiamo fra l'altro la distruzione indiscriminata di libri di cui si resero colpevoli i taboriti nelle biblioteche monastiche, o le opere d'arte distrutte a Munster dagli anabattisti.

Negli anni del comunismo di guerra fu particolarmente sensibile la corrente anticulturale, come appare già evidente sulla base di alcuni fatti che abbiamo narrato.

Questo atteggiamento è diffuso anche tra i movimenti della sinistra contemporanea, che intendono la cultura come «borghese» e «repressiva», e che ritengono che lo scopo dell'arte sia quello di «far esplodere» e distruggere la cultura. Qui le origini culturali sono da rintracciare in Freud, Adorno e Marcuse, con la loro idea di un conflitto che non ammette compromesso tra gli istinti umani e la cultura che li reprime. È significativo da questo punto di vista l'articolo di Hans Magnus Enzensberger, uno dei più noti esponenti della sinistra, in cui l'autore critica la scrittura e la letteratura come elementi di una cultura tipicamente borghese. La scrittura sarebbe un'opera di «carattere classista», sottoposta a innumerevoli «tabù» sociali. Le regole ortografiche sono imposte normativamente dalla società, e ogni infrazione viene condannata. «Il timore di fronte al testo scritto è rimasto anche nelle società industriali più evolute, un fenomeno di vasta portata di carattere classista. È impossibile eliminare dalla letteratura scritta questi elementi di alienazione» (165). Anche se l'autore non prevede la distruzione completa della scrittura, della letteratura e dei libri, propone però che siano per lo più soppiantati da mezzi di comunicazione come la radio, la televisione (perfezionati in modo che i ricevitori siano anche

trasmettitori), e che ne sia conservato l'uso solo per i «casi d'emergenza» nel sistema dei nuovi mezzi di comunicazione.

Uno dei tratti più significativi di una vita spirituale legata direttamente all'individualità è il senso della responsabilità individuale (e non collettiva) di ogni uomo di fronte al destino del proprio gruppo sociale: la città, il popolo o tutta l'umanità. Ad esclusione del solo Platone forse, tutta l'ideologia socialista si oppone a quest'idea. I movimenti ereticali del Medioevo, come abbiamo visto, predicavano l'allontanamento totale dal mondo e dalla vita o la loro distruzione. La stessa posizione riaffiorò più tardi, in altri movimenti socialisti dall'epoca della Riforma fino ai giorni nostri. Negli ultimi secoli essa si è accompagnata all'idea secondo cui la storia si muove secondo leggi ferree, precise come le leggi della fisica, sulle cui conseguenze fondamentali la volontà umana non ha alcun potere. È tipica da questo punto di vista la posizione di Fourier, un autore estremamente onesto e sincero, non ancora viziato dalle necessità dell'azione concreta, della lotta partitica e rivoluzionaria. Parlando di ciò che bisogna fare nell'attesa del futuro regime societario, dice: «Non sacrificate il bene presente al bene futuro; godete l'istante, fuggite l'unione matrimoniale o d'altro genere che non soddisfi immediatamente le vostre passioni. Perché lavorare per un bene futuro? Questo bene supererà certamente i vostri più reconditi desideri, ma anche nel regime combinato vi minaccia un unico contrattempo: l'impossibilità di raddoppiare la durata della vita per esaurire l'immenso cerchio di piaceri che vi si offrono» (166)

Infine il sostegno più solido e la comprensione più alta dell'individualità umana si trovano nella religione. Solo in quanto persona l'uomo può rivolgersi a Dio, e in questo rapporto si concepisce come commisurabile alla persona di Dio. È esattamente per questo motivo che l'ideologia socialista e la religione si escludono reciprocamente (certo finché l'una o l'altra si trovano in uno stadio di non completo sviluppo è possibile una certa convivenza temporanea). Qui sta la causa di quell'odio alla religione che è così tipico "nella stragrande maggioranza delle dottrine e degli Stati socialisti

Sempre da questo punto di vista si capiscono meglio alcuni aspetti bizzarri che abbiamo incontrato parlando della *Congiura degli uguali* (167) l'avventurismo ingenuo, una certa propensione alla truffa spicciola, la mancanza di buon senso che danno a tutto il movimento un'aria comica, se non grottesca. Questa caratteristica è presente in tutti i movimenti socialisti al loro nascere. Nella corrente anarchico-nichilista in Russia s'incarnò nel *necaevismo*, genialmente descritto da Dostoevskij. Nel marxismo questi tratti si manifestarono in modo particolarmente chiaro. Si consideri ad esempio la stesura delle prime recensioni del primo tomo del *Capitale*, che furono scritte anonimamente da Engels, e che hanno una storia straordinaria. Engels chiese a Marx di scrivere prima un paio, poi quattro o cinque articoli «da un altro punto di vista», o «da un punto di vista borghese». Allora Marx gli diede delle istruzioni dettagliate su cosa bisognava

lodare, su quello da cui si doveva dissentire per convinzione, accusando l'autore d'aver idee troppo radicali! «In tal modo, mi sembra — scrive Marx — potremo prendere all'amo Mayer (il redattore della rivista). [...] Per quanto insignificante sia la sua rivista, è l'oracolo più popolare di tutti i federalisti tedeschi, e viene letta anche all'estero». «È divertente il fatto che entrambe le riviste l'abbiano bevuta» comunica Engels. Nel primo anno dopo l'uscita del *Capitale* apparvero sette recensioni di cui cinque scritte da Engels secondo i consigli dati da Marx, e le altre due scritte da Kùgelman e Ziebel in base ai suoi appunti. Come risultato Marx poteva dire: «La congiura del silenzio della stampa borghese e reazionaria è rotta» (lettera a Kùgelman del 10 febbraio 1869). Mentre a Engels scriveva: «La piccola Jenny, che è esperta in materia, afferma che hai rivelato un grande talento drammatico e anche comico in tutta questa faccenda, "da altri punti di vista" e con varie maschere» (168).

Un altro esempio può essere la storia dei «ritratti» di militanti democratici emigrati scritti su ordinazione per 25 sterline da un certo Bann, che in seguito si rivelò essere un agente della polizia austro-prussiana. Tra l'altro, rispondendo a una richiesta di Marx, Engels lo mette subito in guardia: «Ha l'aria d'essere un aiuto dato alla reazione», ma conclude: «*Vingtinq livres valent bien un peu de scandale*» (169). Ricordiamo infine le minacce di ricatto di un suo compagno di lotta, Freiligrath, cui Marx rispose: «È mai possibile che questa bestia non capisca che basta che alzi un dito e si troverà immerso fino alle orecchie in un pantano fetido? Non si ricorda che ho in mano un centinaio di sue lettere?» (170) ecc. ecc. Brani simili sono disseminati un po' dappertutto nella corrispondenza dei padri fondatori del materialismo storico. Le stesse caratteristiche ricompaiono anche oggi nelle correnti della sinistra più radicale sia in America che in Europa occidentale, assumendo toni non seri, o decisamente stupidi (171).

Per meglio comprendere i tratti specifici di questi fenomeni conviene confrontarli con situazioni analoghe nel campo della religione, dei movimenti nazionali o dell'attività umanitaria, quando si tratta di gruppi ancora esigui e sconosciuti o di singoli individui che incominciano ad aprire la strada alle proprie idee. È il caso, ad esempio, del capitano Il'in, che alla fine del secolo scorso fondò in Russia la setta dei «fratelli dei boschi» o *jeboviti*. Per tutta la vita, fino alla vecchiaia sopportò continue persecuzioni, passò quattordici anni in stretta prigionia nel monastero di Solovki. Si possono respingere completamente le sue idee religiose, ma non si può non restare colpiti dalla profonda dignità, dall'atmosfera di forza morale che non lo abbandonò mai durante le prove che subì.

Ci sono migliaia d'esempi simili, naturalmente. A quanto pare l'ideologia socialista di per sé non ha saputo ispirare a molti uomini, specialmente ai *leader* dei vari movimenti, la medesima forza e la medesima fermezza. Questi sentimenti nascono solo quando si è sulla cresta dell'onda del successo, quando il

movimento trascina dietro di sé le masse. Anche qui come in altri casi, Marx si è espresso in modo molto preciso, se s'intendono le sue parole nel senso dovuto: «*Queste* idee non danno di per sé alcuna forza, ma diventano una forza quando s'impadroniscono delle masse». Le cause di ciò sono perfettamente comprensibili alla luce di quanto abbiamo appena detto: l'ideologia, contrapponendosi alla persona umana, non può certo servirle da sostegno.

Vediamo che tutti gli elementi che rientrano nell'ideale socialista (abolizione della proprietà privata, della famiglia, della gerarchia, avversione per la religione) possono essere intesi come manifestazioni di un unico principio fondamentale: la repressione dell'individuo. Si può vedere questo principio palesemente in azione se si raccolgono a fattor comune i tratti caratteristici di tutte le teorie e le pratiche socialiste nel corso di duemilacinquecento anni, da Platone alla «Comune n. 1» di Berlino, e se si arriva così a delineare il modello di una società socialista «ideale» anche se mai esistita.

Uomini dagli abiti uniformi, e somiglianti persino nel viso; vita in caserme-convitti; obbligo al lavoro; pasti e divertimenti in comune; spostamenti con lasciapassare; rapporti sessuali sotto il controllo di medici e funzionari, e finalizzati a due soli scopi: il soddisfacimento delle necessità puramente fisiologiche, e la procreazione di una prole sana; bambini educati sin dalla nascita in asili e scuole di Stato; filosofia e arte completamente politicizzate, finalizzate agli scopi educativi dello Stato. Tutto questo parte da un'unica idea: distruggere l'individualità o almeno reprimerla fino al punto che cessi d'essere una forza sociale.

I paragoni di Dostoevskij con l'alveare o il formicaio si dimostrano estremamente *ad hoc* in una classificazione etologica della società. Qui si ha effettivamente a che fare con una «società anonima».

Capitolo quinto

Il fine del socialismo

S'incontra una certa difficoltà quando si cerca d'accordare i principi astratti dell'organizzazione della società enunciati dall'ideologia socialista con le realizzazioni concrete di questi principi stessi.

Ad esempio l'immagine di una società nella quale «il libero sviluppo di ciascuno sarà condizione al libero sviluppo di tutti» non ha in sé alcuna contraddizione, ma quando «il migliore dei teorici» afferma che il mezzo per creare quest'uomo armonico è la fucilazione, ci troviamo di fronte a un enigma. L'idea che ci siamo fatti sin qui urta contro le medesime difficoltà. Non basta dire che le proposizioni fondamentali dell'ideologia socialista discendono dalla soppressione dell'individualità. Bisogna capire ancora dove questa tendenza porti l'umanità, e come nasca. Incominceremo dalla prima domanda.

Al termine del paragrafo precedente abbiamo tracciato lo schema della società socialista «ideale», come viene dipinta nei classici della letteratura socialista. Tra le varie caratteristiche ne prenderemo una: l'educazione dei bimbi dalla nascita in modo che non conoscano i genitori.

È giusto iniziare la discussione sul socialismo proprio da questo punto, se non altro perché è il primo ostacolo contro cui cozzerebbero gli uomini nati in una società costruita secondo questo ideale. Questa misura ricorre con sorprendente continuità da Fiatone a Ljadov (uomo politico degli anni venti). Ancora negli anni settanta la polizia giapponese ha arrestato i membri di un'organizzazione trockista, chiamata «Armata rossa», colpevoli di numerosi delitti. Anche se i componenti il gruppo non erano che qualche decina, l'organizzazione aveva tutti gli attributi di un partito socialista con i suoi teorici, le sue discussioni tra i sostenitori della rivoluzione mondiale e quelli della rivoluzione in un solo paese, e il metodo del terrore usato contro i dissidenti. Il gruppo si era installato sulle montagne, in una zona disabitata, ed è qui che troviamo l'uso, che già conosciamo, di togliere i neonati alle madri per farli allevare da altre donne, nutrendoli, nonostante le difficoltà della vita cospirativa, con del latte in polvere!

Un'opera dell'etologo contemporaneo Eibl-Eibesfeldt ci aiuta a capire il significato biologico di questo genere di misura. «È soprattutto nella seconda metà del primo anno di vita che il bambino stabilisce rapporti personali con la madre o con chi la sostituisce. Questo legame è il presupposto della "fiducia iniziale" (come la definisce Erikson), che è l'atteggiamento fondamentale nei confronti di se stesso e del mondo. Il bambino impara ad aver fiducia dell'altro, e questo atteggiamento fondamentalmente positivo è all'origine di una personalità sana. Se questi legami sono spezzati, si sviluppa una "sfiducia iniziale"; può portare a questo stesso risultato ad esempio un lungo ricovero in ospedale nel secondo anno di vita. Il bambino cercherà ovviamente di stabilire

un legame stretto con la persona che rimpiazza la madre, ma nessuna infermiera può occuparsi del lattante con tanta intensità da creare questo legame privilegiato. Le infermiere cambiano troppo di frequente, cosicché i contatti appena stabiliti si rompono ogni volta. Il bambino, continuamente ingannato nelle sue speranze, dopo una breve esplosione di protesta cadrà nell'apatia. Durante il primo mese di degenza sarà piagnucoloso e si aggrapperà a tutti quelli che si prenderanno cura di lui. Dopo tre mesi piangerà solo sottovoce e alla fine sarà del tutto apatico. Se dopo tre o quattro mesi di lontananza lo riporteranno a casa, ritornerà alla normalità. Ma se la degenza sarà più lunga, i traumi saranno irreversibili [...]. Su 91 bambini di un brefotrofio, studiati da R. Spitz, che erano stati allontanati dalla madre a tre mesi d'età, 34 morirono prima d'aver raggiunto i due anni. Il coefficiente di sviluppo dei sopravvissuti raggiunse il 45% di quello normale; i bambini erano praticamente al livello mentale di idioti. A quattro anni molti non sapevano ancora camminare, né stare eretti, né parlare. » (172)

Quanto viene in luce dalla descrizione precedente può applicarsi altrettanto bene alla società costruita secondo gli ideali del socialismo. Non solo gli uomini, ma nemmeno gli animali possono esistere ridotti a ingranaggi di un meccanismo. Anche un'azione apparentemente così elementare come il mangiare non è riducibile alla semplice soddisfazione d'un bisogno organico. Perché un animale mangi non basta che abbia fame e che il cibo sia accessibile, bisogna pure che sia appetitoso, invitante. Nelle azioni più complesse che chiamano in gioco diversi elementi, come l'allevamento della prole, o la difesa collettiva del proprio territorio di caccia, gli animali istituiscono dei legami, che si esauriscono per lo più nell'esecuzione di precisi rituali, che provocano grande eccitazione e generano senz'altro grande soddisfazione. Questi legami rappresentano per gli animali «il senso della vita», e se vengono a mancare l'animale diventa apatico, non si nutre ed è facile vittima dei predatori.

Questo vale in misura molto maggiore per l'uomo. Tutto ciò che gli rende la vita attraente, ciò che le dà senso e gliela fa apprezzare è legato alla manifestazione della sua individualità. Per questo l'applicazione coerente dei principi socialisti, non lasciando spazio all'individualità umana, toglierebbe con ciò stesso ogni significato e ogni attrattiva alla vita. Come nell'esempio dei bambini, questo porterebbe all'*estinzione* della popolazione che segue questa via, e se si tratterà di tutto il mondo, sarà l'umanità a essere condannata.

La conclusione cui siamo giunti non ha avuto una conferma sperimentale nella storia, poiché l'ideale socialista non è mai stato applicato *in toto*. Gli Stati socialisti primitivi dell'antico Oriente e dell'America precolombiana avevano un'*ideologia* socialista ancora in embrione. Seguendo il principio di Shan Yan, «quando il popolo è forte lo Stato è debole, quando il popolo è debole lo Stato è forte», essi crearono delle strutture statali particolarmente solide, conservatrici e di lunga durata. Tuttavia il concetto di «popolo debole» era inteso

semplicemente nel senso di una limitazione puramente esteriore, fisica, riguardava cioè la scelta del lavoro, la limitazione della proprietà privata e tendeva ad aumentare al massimo il numero dei servigi da rendere allo Stato. Pertanto queste limitazioni non toccavano la famiglia, non penetravano a fondo nell'animo umano, e quindi non costituivano ancora un'ideologia.

Ed è stato proprio questo carattere patriarcale che ha preservato le società dell'antico Oriente e dell'America precolombiana dall'estinzione, pur lasciandole indifese davanti alle nuove forze spirituali nate dai progressi avvenuti nel primo millennio a.C.

Anche gli Stati socialisti del XX secolo sono ben lontani dall'essere esempi di *un'integrale* applicazione dell'ideale socialista. Vale tuttavia la pena notare che quando si pone il problema della *sopravvivenza*, essi non si fanno scrupolo di rinunciare proprio ai principi più fondamentali del socialismo, come avvenne con la NEP, o con l'attenuazione delle persecuzioni religiose da parte di Stalin durante la guerra.

Possiamo comunque indicare un certo numero di situazioni consimili che confermano il nostro punto di vista.

Non è affatto raro il caso che una nazione o un gruppo sociale determinato si estinguano non per cause economiche o perché vittime di un genocidio, ma perché sono venute meno le condizioni spirituali d'esistenza. George Wells ad esempio, che si era trovato a Pietrogrado nel 1920, scrisse: «La mortalità tra gli intellettuali russi è incredibilmente alta. In gran parte questo è dovuto, certamente, alle condizioni generali di vita, ma in molti casi credo sia dovuto principalmente alla tragica coscienza d'inutilità del loro grande talento. Non erano capaci di vivere nella Russia del 1919 come non sarebbero riusciti a vivere tra i cafri» (173)

Un altro esempio di portata molto più ampia è l'incontro delle popolazioni primitive con la civiltà moderna. Molti etnologi concordano nel dire che la causa fondamentale dell'estinzione di queste popolazioni non fu né il genocidio né lo sfruttamento degli europei, né le malattie infettive o le bevande alcoliche, ma la distruzione del loro mondo spirituale, della religione e dei riti che li legavano alla vita.

Uno dei maggiori studiosi della cultura degli aborigeni australiani, A. El'kin, ha tracciato questo quadro: «In cosa consiste la vita segreta degli aborigeni australiani? È un insieme di rituali e di miti, di cerimonie e di oggetti sacri. Solo all'interno di questa vita l'australiano trova il suo posto nella società e nella natura, in contatto con i misteri del passato, del presente e del futuro. Di tempo in tempo una tribù o un gruppo di tribù si ritira dalla vita normale e si costruisce un accampamento nel quale lascia le donne, tranne quelle che prenderanno parte alle cerimonie. Gli uomini si allontanano di un chilometro circa, in un luogo segreto, dove passano delle ore, forse anche dei giorni, delle settimane o dei mesi. In questi luoghi cantano e compiono riti, a volte anche mangiano e

dormono. Quando tornano alla vita di tutti i giorni si sentono rinnovati nello spirito e nella mente. Guardano alle vicissitudini della vita con nuova forza e coraggio attenti dai riti collettivi. Apprezzano con rinnovato entusiasmo gli ideali morali e sociali che sono propri della loro forma di vita, convinti che eseguendo correttamente i cerimoniali negli uomini e nella natura intorno tutto andrà come deve» (174)

«A volte i missionari riescono a por fine ai riti d'iniziazione e agli altri riti segreti, oppure influiscono talmente sulle giovani generazioni che gli anziani si accontentano di un'iniziazione formale, tenendo i giovani al di fuori della vita occulta della tribù. Questo conduce alla distruzione dell'autorità tribale e alla perdita delle convinzioni, degli ideali e delle sanzioni che avevano fino ad allora assicurato la coesione della tribù; in Australia questo significa la morte delle tribù». (175)

Ed ecco cosa scrive G. Childe: «L'ideologia, per quanto lontana possa essere dai bisogni biologici più evidenti, risulta ciò non di meno biologicamente utile, in quanto favorisce la sopravvivenza della specie. Senza questo stimolo spirituale non solo le società tendono a decadere, ma anche gli individui che le compongono cessano di tenere alla vita. La "distruzione della religione" presso i popoli primitivi è sempre vista dagli specialisti come la causa principale del loro soccombere alla civilizzazione dei bianchi» (176).

E conclude: «Evidentemente la società umana non vive di solo pane» (177).

Un altro esempio più significativo ancora: la caduta della natalità tra i guarany all'epoca del governo dei gesuiti in Paraguay. Questo calo aveva obbligato i gesuiti stessi a ricorrere a vari sistemi di pressione sugli indiani, nella speranza di far crescere la popolazione. È ovvio pensare che anche le leggi draconiane contro l'aborto nell'impero inca fossero dettate da una crisi di natalità: in genere lo Stato assume misure simili per frenare la diminuzione della popolazione. Infine non rientra in questo campo il caso della Russia che, pur essendo all'inizio del secolo la nazione più prolifica d'Europa, mantiene oggi a fatica la propria entità?

Abbiamo incominciato con l'osservare nella pratica le conseguenze cui porta l'applicazione di un principio socialista, quello della distruzione della famiglia. Altri esempi illustrano l'influenza che può avere sulla società la parziale distruzione della sua struttura spirituale, culturale, religiosa, mitologica. Cosa avverrebbe allora quando questo ideale si realizzasse pienamente in tutto il mondo (e a quanto pare solo conquistando il mondo intero sarebbe in grado di realizzarsi pienamente)? Senza dubbio queste tendenze troverebbero allora piena applicazione nell'estinzione totale di tutta l'umanità.

Si può concretizzare quest'affermazione in due modi che, fra l'altro, non si contraddicono a vicenda. Possiamo *in primo luogo* ipotizzare questa possibilità come un *caso limite* che probabilmente non si realizzerà mai. Come in matematica il concetto d'infinito aiuta a chiarire le proprietà delle sequenze di

numeri illimitate, così questo «caso limite» dello sviluppo storico rivela la tendenza fondamentale del socialismo, la sua ostilità sia verso l'individualità umana non solo come categoria, ma come ideale, sia verso la sua stessa esistenza.

In secondo luogo possiamo ipotizzare che questo «caso limite» (ossia il trionfo totale degli ideali socialisti) sia effettivamente realizzabile, niente prova che esista un limite oltre il quale i principi del socialismo non possano essere incarnati, evidentemente tutto dipende dalla profondità della crisi che colpirà l'umanità. In questo caso la morte dell'umanità può essere considerata l'«esito» cui approderebbe lo sviluppo del socialismo.

Ci avviciniamo così al problema più grave fra gli innumerevoli altri sollevati dal socialismo: come può una dottrina che giunge a simili risultati non solo essere nata ma aver conquistato masse enormi nel corso di millenni? La risposta a una simile domanda dipende in massima parte dal modo in cui si vede il rapporto tra l'ideologia socialista e il suo esito come lo abbiamo ricostruito sopra. Sono del tutto indipendenti l'una dall'altro, come ad esempio lo sono il miglioramento delle condizioni di vita e la crisi di sovrappopolazione che esso produce? (Per quanto catastrofiche siano le conseguenze dell'esplosione demografica, essa è causata da motivi del tutto opposti). Oppure nel fondamento stesso dell'ideologia socialista esiste un nesso interno che la lega a quanto abbiamo dedotto possa essere il risultato pratico di una rigorosa applicazione di questi principi, cioè la morte dell'umanità? Tutta una serie d'argomenti ci fanno propendere per la seconda tesi.

Innanzitutto dobbiamo tener presente lo spirito di morte e distruzione che impregna letteralmente la maggior parte delle teorie e dei movimenti socialisti e ne costituisce lo stimolo interno. Un esempio tipico a questo proposito è la dottrina dei taboriti, che credevano nell'avvento di una nuova era in cui la legge cristiana della misericordia sarebbe stata abrogata, e ogni fedele si sarebbe dovuto lavare nel sangue degli empi. Un manoscritto dell'epoca, opera di begardi ciechi e conosciuto fin nella Francia del nord, termina così: «Ognuno vesta la spada, il fratello non risparmi il fratello, né il padre il figlio, né il figlio il padre, né il vicino il proprio vicino. Ammazzateli tutti l'uno dopo l'altro, in modo che gli eretici tedeschi scappino in massa e noi facciamo scomparire da questa terra il profitto e la cupidigia dei preti. Così adempiremo il settimo comandamento secondo le parole dell'apostolo Paolo: "La cupidigia è idolatria", bisogna dunque uccidere gli idoli e gli idolatri per lavarci le mani nel loro sangue maledetto, come ci ha insegnato Mosè con l'esempio e con gli scritti, perché tutto ciò che è scritto lo è a nostro insegnamento» (178).

Gli stessi motivi dominano nella rivoluzione anabattista di Mùnzler o a Mùnster. Più tardi sono temporaneamente risorti assieme alla reviviscenza dei movimenti socialisti, per apparire con altrettanta chiarezza nel movimento nichilista e socialista del XIX secolo. Bakunin, nei suoi *Principi della*

rivoluzione, scrive: «Dunque per stretta necessità e per giustizia dobbiamo dedicarci totalmente alla pressante opera di distruzione totale, in un crescendo continuo, fino a che non resterà più nulla delle forme sociali esistenti. [...] Noi diciamo che la distruzione totale è incompatibile con la creazione, essa dev'essere dunque assoluta ed esclusiva. La generazione attuale deve incominciare con delle vere rivoluzioni; deve incominciare con il cambiare da cima a fondo le condizioni di vita sociale. Ciò significa che la generazione attuale deve distruggere ciecamente alla radice tutto ciò che esiste, con un unico pensiero: "Tutto e il più in fretta possibile"» (179).

«Anche se non riconosciamo altra attività al di fuori della distruzione, restiamo però dell'idea che la forma che questa può assumere è straordinariamente varia. Veleno, pugnale, nodo scorsoio *et similia*. La rivoluzione benedice tutto allo stesso modo» (180).

E' sorprendente come il *pathos* della distruzione sia qui l'unica motivazione, l'esaltazione che provoca è l'unica ricompensa che giustifica ogni sacrificio. Infatti Bakunin e Necaev ripetevano costantemente: «Il rivoluzionario è un uomo condannato» (181).

Nella rovina generale, la morte è soggettivamente lo scopo ultimo, la forza d'attrazione con cui Bukanin e Necaev seducevano i loro accoliti. Nessun sentimento elevato poteva alimentare la loro azione, poiché anch'essi venivano rinnegati: «Tutti i sentimenti delicati ed effeminati di parentela, amicizia, amore, riconoscenza, l'onore stesso, in lui [nel rivoluzionario] devono essere sopraffatti da un'unica fredda passione, quella per la causa rivoluzionaria. Non si è rivoluzionario se si prova pietà per qualcosa in questo mondo. L'unica scienza conosciuta è quella della distruzione. Il rivoluzionario vive nel mondo con l'unico scopo di distruggerlo totalmente quanto prima» (182).

Persino i sogni di un luminoso futuro, in nome del quale provocare tutta questa distruzione, non potevano essere uno stimolo ed erano proibiti: «E siccome la generazione attuale è stata essa stessa vittima di queste ignobili condizioni di vita che oggi distrugge, la creazione non può essere compito suo, ma di quelle forze intatte che sorgeranno con il rinnovamento. La ripugnante civiltà nella quale siamo cresciuti ci ha tolto la facoltà di edificare il paradiso della vita futura, di cui possiamo avere solo un vago concetto, mentre i nostri pensieri sono occupati da materie spiacevoli, completamente opposte. Per uomini che sono pronti a mettere in pratica la rivoluzione queste idee di un futuro nebuloso sono un delitto, poiché ostacolano l'azione distruttrice e ritardano l'inizio della rivoluzione [...]. Per l'azione pratica tutto ciò non è altro che una depravazione spirituale del tutto inutile [...]» (183).

È molto diffusa l'opinione che questa aspirazione a distruggere tutto ciò che esiste, il disprezzo per i principi morali, il carattere cospirativo e l'impiego del terrore, che si manifestano con tanta chiarezza nel movimento socialista nichilista, siano la caratteristica esclusiva di questo, e lo distinguano invece

nettamente dal suo antipode, il socialismo marxista. A questo punto di vista se ne aggiunge un altro secondo cui il bolscevismo sarebbe un fenomeno tipicamente russo, l'eredità di Necaev e Bakunin, una corruzione del marxismo. Di quest'opinione era ad esempio Kautsky (184) in alcune opere pubblicate negli anni 1919, 1921 (Kautsky dice fra l'altro che già nel 1904 Rosa Luxemburg aveva espresso idee del genere).

Si cerca allora di spiegare la sorprendente coincidenza tra l'ideologia e la pratica bolscevica da una parte e le dichiarazioni di Marx ed Engels dall'altra, con il fatto che queste dichiarazioni non sarebbero significative nel pensiero di questi ultimi e che anzi contraddicono le loro idee fondamentali. Tuttavia qui le opinioni si dividono, per Kautsky il nucleo centrale del marxismo, quello che i bolscevichi avrebbero corrotto, sono le opere più tarde dei classici, quelle scritte dopo la rivoluzione del 1848; invece per i socialisti contemporanei come Fromm o Sartre, sono le opere giovanili, al punto che Sartre parla delle opere di Marx precedenti al «funesto incontro tra Marx ed Engels».

Questo punto di vista non regge di fronte ai fatti. Il nichilismo alla Bakunin e il marxismo si svilupparono da un'unica fonte. L'unica differenza (che spiega fra l'altro la minore influenza storica di Bakunin rispetto a Marx ed Engels) non sta nel fatto che il marxismo abbia rifiutato certi aspetti delle teorie bakuniane, ma che anzi ne aggiunse dei nuovi, e fondamentali. Il marxismo ha lo stesso fondamento psicologico, un atteggiamento d'intransigente ostilità, un odio bruciante per la realtà che lascia una sola via d'uscita: la sua distruzione totale. Ma esso ha trovato il mezzo per trasportare questo sentimento del tutto soggettivo su un piano più oggettivo. Come il vero artista non permette alle proprie passioni di erompere all'esterno, ma le incanala nell'opera d'arte, così il marxismo ha operato una trasformazione delle emozioni spontanee distruttive di un Necaev o di un Bakunin, nella concezione ben più oggettiva e quindi più accattivante che fa dell'uomo il servitore di «leggi immanenti, o della dialettica della produzione».

Ma la concezione del mondo da cui prende le mosse la costruzione marxista è la medesima di Necaev e Bakunin. Questo lo si può vedere in modo evidente negli scritti di Marx ed Engels diretti a una ristretta cerchia di collaboratori di partito, e soprattutto nella loro corrispondenza (185).

In queste lettere troviamo lo stesso sentimento di ripugnanza e di odio bruciante verso tutta la realtà circostante. Si parte dai propri *genitori* («Il mio vecchio dovrà pagarmela molto cara per questo, e in contanti» (186) «Il tuo vecchio è una canaglia.» (187) «Con la mia vecchia non ci sarà niente da fare finché non riuscirò a metterle i piedi in testa» [188]); si passa poi agli *amici più intimi* («Il vecchio cane ha un'ottima memoria per tutte queste porcherie» [189]); ai *compagni di partito* più prossimi (di solito Liebknecht è definito asino, bestia, animale, e come tale gli si riferiscono con «esso» [190]); si arriva al *partito* («Che importanza ha per noi il "partito", questa banda di asini che

credono ciecamente in noi, perché ci considerano uguali a loro, che non riconoscono più se stessi da quando abbiamo incominciato a diventare popolari? Davvero non perderemo niente se smetteranno di considerarci "l'autentica e adeguata espressione" di quei cani mediocri che ci hanno accollato negli ultimi anni» [191]); e al *proletariato* («[...] è un'idiozia che sia costretto a difendersi dall'odio rabbioso che gli operai — quegli imbecilli — hanno contro di me» [192]); e alla *democrazia* («la mandria della nuova canaglia democratica» (193). «Cani democratici e mascalzoni liberali» [194]); e al *popolo* («Sicuro *amarci* non ci amerà mai questa plebaglia democratica, rossa o persino comunista che sia» [195]); e persino all'*umanità* («Da me non c'è nemmeno un'anima, tanto meglio perché l'umanità locale mi ha rotto [...]. Canaglie! Saluti, tuo K.M.» [196]).

Anche la *tattica* che deriva da una simile percezione della vita è molto vicina a quella di Necaev-Bakunin. Se Kautsky, nelle opere citate sopra, accusa Bakunin di guidare un partito di cui si era autonominato capo, dovrebbe ricordare una lettera di Marx a Engels del 18 maggio 1859: «Gli ho detto in faccia che il mandato di rappresentanti del partito proletario non ce l'ha dato nessuno, *ce lo siamo dati noi*. E l'odio generale ed eccezionale di cui ci gratificano tutte le fazioni del vecchio mondo e tutti i partiti non fa che confermarci nelle nostre funzioni. Puoi immaginarti come l'hanno presa male questi imbecilli».

Quando rimproverava a Bakunin di ordine complotti, avrebbe dovuto rileggersi la lettera di Engels a Marx del 16 settembre 1868: «Il metodo che consiste nell'occuparsi di quisquiglie nei congressi pubblici e lavorare sotto sotto alle questioni importanti si è rivelato geniale». Quando si dice che le affermazioni sul terrore erano degli errori di Marx ed Engels giovani, bisognerebbe allora spiegare come mai nell'*Anti-Dühring* Engels scrive: «È solo con sospiri e gemiti ch'egli (Dühring) ammette la necessità della violenza per rovesciare un regime economico di sfruttamento, purtroppo, udite udite, poiché ogni uso della violenza demoralizza chi ne fa uso. E dire questo a dispetto dell'enorme slancio morale e ideale che segue a ogni rivoluzione vittoriosa» (197). E come mai Engels, nella prefazione alla *Storia della guerra dei contadini in Germania* cita ad esempio il «sano vandalismo» della guerra contadina, e in una lettera a Bebel scrive: «Se grazie alla guerra andremo al potere prima del tempo, i tecnici diventeranno nostri avversari diretti, cercheranno d'ingannarci e di tradirci come potranno. Dovremo ricorrere al terrore [...]» (198).

Non si può comunque negare che queste idee nacquero già all'inizio nel pensiero dei futuri classici del marxismo: «Per lo meno è quanto di meglio ci resta finché siamo costretti a servirci della penna e non possiamo incarnare le nostre idee con le mani, e se necessario con i pugni» (199). Certamente Kautsky conosceva questi documenti e molti altri, poiché collaborò alla redazione dell'edizione tedesca delle lettere di Marx ed Engels, nelle quali la maggior parte di questi brani fu eliminata dai redattori. Nei suoi libri si capisce

perfettamente la ragione per cui detestava tanto il bolscevismo, e perché cercava a tutti i costi di dimostrare che era una degenerazione del marxismo, era a causa del suo enorme fascino, della sua diffusione tra i partiti socialisti occidentali, e del rinnovarsi degli antichi timori di Engels a proposito del «predominio russo» (allora quello di Bakunin) nell'Internazionale.

Un altro anello che collega l'ideologia socialista all'idea della morte dell'umanità è quel concetto dell'inevitabile fine dell'umanità che troviamo in tante teorie socialiste. Sappiamo che i catari, ad esempio, fra le tante idee d'impronta socialista di cui si nutrivano, credevano anche che dopo la liberazione degli angeli caduti dal carcere della materia, gli altri uomini sarebbero morti e tutto il mondo materiale sarebbe ripiombato nel caos primordiale.

Un altro esempio può essere l'opinione a proposito del futuro dell'umanità di tre fra i più famosi ideologi del socialismo, Saint-Simon, Fourier ed Engels. Saint-Simon consacra una parte della sua *Opera sulla gravitazione universale* all'«avvenire del genere umano», descrivendo con grande sentimento e molti dettagli la fine dell'umanità; per maggior effetto gli avvenimenti vi sono raccontati in ordine cronologico inverso, come una pellicola cinematografica girata all'indietro.

«Il nostro pianeta tende a prosciugarsi» «Sulla base di tali osservazioni i geologi prevedono inevitabilmente che verrà l'epoca in cui il nostro pianeta si inaridirà completamente. Ovviamente in quell'epoca diventerà inabitabile e quindi da un certo momento in poi il genere umano si esaurirà gradatamente. L'opera dovrà incominciare con la descrizione della terra priva di vita. Ne diamo di seguito lo schema. [...] Seconda parte. All'inizio daremo il quadro delle sensazioni dell'ultimo uomo che muore dopo aver bevuto l'ultima goccia d'acqua sulla terra; mostreremo che la sensazione della morte sarà per lui infinitamente più dura che per noi, perché la sua morte personale coinciderà con quella di tutto il genere umano. Quindi, dallo stato morale dell'ultimo uomo passeremo alle condizioni morali dei resti del genere umano nel momento in cui vede l'inizio della propria fine e si convince che questa è inevitabile. Questa certezza paralizza nell'uomo ogni energia morale, rendendolo simile agli uomini di cui parleremo nella seconda parte del libro (sul passato del genere umano) che non hanno desideri diversi da quelli di tutti gli altri animali» (200).

È curioso che Saint-Simon incominci il suo libro proprio con questa immagine, ma probabilmente intende creare lo sfondo su cui spiccheranno più chiaramente il senso e lo spirito del suo sistema.

Engels, da parte sua, non solo ritrae la morte di tutto ciò che vive, ma in generale considera la morte come l'altra faccia, anzi il fine, della vita: «Ormai non si può più considerare scientifica una fisiologia che non consideri la morte come un momento essenziale della vita, una fisiologia che non comprenda che la *negazione* della vita è contenuta come principio nella vita stessa, cosicché la

vita è sempre concepita in rapporto al suo esito ineluttabile e presenta, fin dal suo embrione, la morte. La concezione dialettica della vita porta proprio a questo». (201). Più in breve: «Vivere significa morire».

L'immagine della fine è tra le pagine più lucide degli scritti di Engels: «Tutto ciò che nasce è destinato a morire. Passeranno milioni d'anni, scenderanno nella tomba centinaia di migliaia di generazioni, ma verrà inesorabilmente il tempo in cui il calore del sole in esaurimento non riuscirà più a sciogliere i ghiacci che avanzano dal polo, allora l'umanità ammassata all'equatore non riuscirà a trovare nemmeno là il calore necessario, e la Terra, divenuta gelida e morta come la luna, girerà nelle tenebre profonde attorno a un sole pur'esso morente, sul quale alla fine andrà a cadere. Gli altri pianeti subiranno lo stesso destino, chi prima chi dopo la Terra. Al posto del sistema solare armonicamente articolato, luminoso e caldo ci sarà un globo freddo e morto, che prosegue il suo viaggio solitario nello spazio. E il destino che attende il nostro sistema solare dovrà prima o poi toccare anche gli altri sistemi del nostro universo e di tutti gli altri universi, persino quelli la cui luce non raggiungerà mai la Terra fintante che vi sarà su di essa un occhio umano capace di coglierla » (202).

Fourier, che in diverse occasioni ha dimostrato un sincero attaccamento alla vita e ai beni terreni, pagò pure lui un tributo a quest'idea. Così conclude la sua *Tavola del movimento sociale*, che abbraccia tutto il passato e il futuro della Terra: «La fine del *regno vegetale e animale dopo circa 80.000 anni*. (La morte spirituale del globo terrestre; fine della rotazione dell'asse; rovesciamento dei poli sull'equatore; fissazione sul sole; morte naturale; caduta e disintegrazione della via lattea)».

Anche se Engels prevede la fine della vita sulla Terra per tutt'altri motivi che Fourier, tuttavia l'idea fondamentale di quest'ultimo suscita la sua piena approvazione: «Fourier, come possiamo vedere, sa usare la dialettica in maniera altrettanto magistrale del suo contemporaneo Hegel. Sempre dialetticamente afferma che, contrariamente alle chiacchiere sulla perfettibilità illimitata dell'uomo, ogni fase storica ha la sua linea ascendente, ma anche quella discendente. Usa poi questa chiave interpretativa con il futuro dell'umanità intera. Come Kant aveva introdotto l'idea di morte futura della Terra nelle scienze naturali, così Fourier ha introdotto nell'interpretazione della storia l'idea della fine futura dell'umanità» (203).

Teniamo ben presente l'inconciliabilità di principio tra questo concetto di fine dell'umanità e quello di «fine del mondo» che troviamo in alcune religioni, come nel cristianesimo.

La concezione religiosa della «fine del mondo» sottintende in sostanza il passaggio a un'altra condizione dopo che la storia umana abbia raggiunto il suo fine. L'ideologia socialista invece sostiene l'idea di una distruzione totale dell'umanità, dovuta a una causa esteriore, così che la storia finisce con l'essere priva di qualsiasi significato.

Un nuovo connubio tra l'ideologia socialista e queste idee di morte e annientamento si trova nelle opere di Marcuse, che hanno avuto un'influenza straordinaria sul movimento delle sinistre negli ultimi decenni. Anche a questo riguardo Marcuse segue Freud. Secondo quest'ultimo (che ne parla per la prima volta nell'articolo «Al di là del principio del piacere») la psiche umana si riconduce a due istinti fondamentali: l'istinto di vita o Eros, e quello di morte o Thanatos (o principio del Nirvana). L'uno e l'altro sono categorie biologiche generali, proprietà fondamentali dell'essere vivente come tale.

L'istinto di morte è la manifestazione dell'«inerzia» generale, o meglio è la tendenza della vita organica a ritornare allo stato elementare da cui è stata tolta da una perturbazione esteriore; invece l'istinto di vita fa sì che l'essere vivente eviti ogni ritorno allo stato inorganico, eccezion fatta per quello che gli è immanente. In questa concezione Marcuse introduce un elemento di maggior socialità, affermando che l'istinto di morte nasce dal desiderio di liberarsi dalla tensione, dalle sofferenze e dall'insoddisfazione che, nella fattispecie, sono provocate anche da fattori sociali. Secondo Marcuse nel modello d'utopia da lui proposto si possono raggiungere questi fini.

Egli descrive questa nuova condizione a grandi linee, servendosi di una simbologia mitologica. Prometeo come eroe della cultura repressiva è contrapposto a Narciso e a Orfeo, portatori dei principi su cui si regge la sua utopia. I due simbolizzano «la redenzione del piacere, l'arresto del tempo, l'assorbimento della morte; silenzio, sonno, notte, paradiso, il principio del Nirvana non come morte ma come vita [...]. Le immagini del mondo orfico e narcisistico fanno esplodere la realtà; non evocano un "modo di vivere"; sono legate al mondo degli inferi e alla morte» (204). Di Narciso dice: «Se il suo atteggiamento erotico è affine alla morte e porta morte, il riposo e il sonno e la morte non sono dolorosamente separati e distinti: il principio del Nirvana governa tutti questi stati» (205).

Alla diminuzione della differenza tra la vita e la morte corrisponderà l'indebolimento delle manifestazioni distruttive dell'istinto di morte. « L'istinto di morte opera sotto il principio del Nirvana: esso tende a uno stato di "soddisfazione costante", dove non esista alcuna tensione — tende a uno stato senza bisogni. Questa tendenza dell'istinto implica che le sue manifestazioni *distruttive* diventerebbero sempre minori quanto più esso si avvicinasse a questa condizione. [...] in termini d'istinto, il conflitto tra vita e morte si riduce tanto più quanto più la vita si avvicina allo stato di soddisfazione» (206).

Sul piano concreto: «[...] una filosofia che non operi come ancella della repressione, reagisce al fatto della morte con il Grande Rifiuto — il rifiuto di Orfeo, il liberatore. La morte può diventare un segno di libertà. La necessità della morte non contraddice la possibilità di una liberazione finale. Come ogni altra necessità, essa può essere resa razionale — senza sofferenza. Gli uomini possono morire senza angoscia se sanno che ciò che amano è protetto dalla

miseria e dall'oblio. Dopo una vita compiuta, possono decidersi per la morte — a un momento scelto da loro stessi» (207).

Esiste infine ancora un altro aspetto in cui l'idea della morte dell'umanità si lega così strettamente all'ideologia socialista, da sottomettersi i destini individuali degli stessi militanti socialisti. Se ne vede un esempio già presso i catari, dove le tendenze chiaramente socialiste si univano alla pratica del suicidio rituale. Runciman (208) ritiene che il loro ideale fosse il suicidio di tutta l'umanità, sia in modo diretto che per mezzo della non riproduzione. In questo tipo di fenomeno rientra anche il suicidio dell'abate Meslier, che fu così strettamente legato alla sua concezione del mondo. Il suo *Testamento* infatti termina con queste parole: «I morti, con i quali mi appresto ad andare, non s'immischiano più in nulla e non si preoccupano più di nulla. Con questo *nulla* finisco. Già adesso non sono più di nulla, e presto sarò nulla del tutto».

Questa psicologia è nettamente individuabile anche nel movimento rivoluzionario russo. Nell'articolo « L'intelligencija giovanile» di A. Izgoev, contenuto nell'antologia *Vechi* (Pietre miliari), si dice: «Qualunque siano le convinzioni dei vari raggruppamenti della gioventù intellettuale russa, se si va più profondamente nella loro psicologia, si vede che essi, in ultima analisi, sono mossi da un unico ideale. [...] quest'ideale ha carattere profondamente personale e intimo e s'esprime nell'aspirare alla morte, nel desiderio di mostrare a sé e agli altri che io non temo la morte e sono pronto ad accettarla ogni istante. Ecco in sostanza l'unico fondamento logico e morale di queste convinzioni, fondamento che la nostra gioventù rivoluzionaria nella persona dei suoi più puri rappresentanti ammette» (209).

Izgoev concentra la propria attenzione sul fatto che il grado di «sinistrismo» delle varie correnti come sono catalogate *intelligencija* (menscevichi, bolscevichi, socialisti rivoluzionari, anarchici, massimalisti), non dipende dai loro programmi. «È chiaro che il criterio del "sinistrismo" sta in un altro campo. "Più di sinistra" è colui che è più vicino alla morte, quello il cui lavoro è "più pericoloso" non per l'ordinamento sociale contro il quale si combatte, ma per la persona stessa che agisce» (210). Cita l'opuscolo di un teorico massimalista: «Noi ripetiamo: contadino e operaio, quando vai a lottare o a *morire* nella lotta, va e lotta e *muori*, ma per i tuoi diritti, per le tue esigenze. Ecco, il centro di gravità sta in questo "va e muori!". [...] Ma questo non è altro che suicidio ed è indiscutibile che per molti anni *l'intelligencija* russa costituì una specie di ordine monastico votato alla morte, anzi a una morte possibilmente prossima» (211)

Effettivamente le memorie dei terroristi di quel tempo ci trasmettono una strana atmosfera d'estasi, sempre frammista a pensieri di morte. Portiamo come esempio alcuni passi delle memorie di Boris Savinkov, a proposito dei suoi compagni nell'attentato contro Pieve (212) * Uno di questi, Kaljaev, «amava la rivoluzione con tanta tenerezza e profondità, come fanno fare solo quelli che sono pronti a dare la vita per essa. [...] Era arrivato al terrorismo per una via

tutta sua, originale, e vi scorgeva non solo la forma migliore di lotta politica, ma un sacrificio morale, fors'anche religioso». Kaljaev usava dire: «Un social-rivoluzionario senza bombe non è un social-rivoluzionario».

Un altro partecipante fu Sazonov, il quale «sentiva una forza dietro la generosità di Kaljaev, una fede ardente dietro le sue parole ispirate, una disponibilità a sacrificare la vita dietro il suo amore per la vita, e soprattutto il desiderio appassionato di compiere un simile sacrificio. [...] Anche per lui (Sazonov) il terrorismo era innanzitutto un sacrificio, un gesto di eroismo morale».

Dopo aver compiuto l'omicidio, Sazonov scrisse dal carcere ai compagni: «Mi avete dato la possibilità di conoscere una soddisfazione morale, con la quale non si può paragonare niente al mondo [...] Appena sono tornato in me dopo l'operazione ho respirato di sollievo. Era ora. Avevo voglia di cantare e di urlare per l'entusiasmo».

Una terza partecipante fu Dora Brilliant. «Per lei il terrorismo, come per Kaljaev, si colorava innanzitutto del sacrificio che deve compiere il terrorista. [...] Le questioni del programma non la interessavano. Forse tutta l'attività politica l'aveva in parte delusa. Le sue giornate passavano nel silenzio, intenta com'era ad ascoltare tacitamente il rovello interiore che le tormentava il cuore. Rideva raramente e anche quando rideva gli occhi le restavano severi e tristi. Per lei il terrore personificava la rivoluzione, tutto il mondo era un'organizzazione di combattimento».

Savinkov riporta una conversazione avvenuta alla vigilia dell'attentato. «Arrivò Dora Brilliant. Restò a lungo in silenzio, guardando dritto davanti a sé con quei suoi occhi tristi. "Ven'jamin!" "Cosa?" "Vorrei dirti qualcosa [...]" si fermò, come se non volesse terminare la frase. "Vorrei, [...] vorrei chiedere ancora che mi diate una bomba." "Una bomba, a lei?" "Anch'io vorrei partecipare all'attentato." "Senta Dora [...]" "No, non dica niente [...] anch'io vorrei [...] Devo morire [...]" » (213).

Una lunga serie di esempi di questo tipo ci fa supporre che il deperimento e "al limite, la morte dell'umanità non siano una conseguenza casuale ed esteriore dell'incarnazione dell'ideale socialista, ma che siano anzi una tendenza organica fondamentale di questa ideologia, ammessa più o meno coscientemente dai suoi seguaci, e tale da arrivare a esserne l'anima.

La morte dell'umanità non è soltanto l'esito prevedibile del trionfo del socialismo, ma ne costituisce il fine. Un lettore di un mio lavoro precedente (214) nel quale espressi questa opinione sul socialismo mi fece notare che questo giudizio era già presente nella *Leggenda del Grande Inquisitore* di Dostoevskij. A dire il vero le parole di Dostoevskij erano rivolte direttamente contro il cattolicesimo, ma per lui il socialismo era un prodotto del cattolicesimo, una deformazione dell'insegnamento di Cristo. Quest'idea si trova in alcuni articoli del *Diario di uno scrittore*. Ma il quadro di vita disegnato dal Grande

Inquisitore richiama in modo straordinario Fiatone o Campanella: «Oh, noi li persuaderemo che allora soltanto essi saranno liberi, quando rinunzieranno alla libertà loro in favore nostro e si sottometteranno a noi. [...] Certo li obbligheremo a lavorare, ma nelle ore libere dal lavoro organizzeremo la loro vita come un gioco infantile con canti e cori e danze innocenti. [...] E per noi non avranno segreti. Permetteremo o vieteremo loro di vivere con la propria moglie e amanti, di avere o di non aver figli — sempre giudicando in base alla loro ubbidienza —, ed essi s'inchineranno con allegrezza e con gioia» (215).

Ed ecco qual è, secondo il Grande Inquisitore, il fine ultimo cui è ordinata questa vita: «[...] vede come occorra seguire le indicazioni dello spirito intelligente, del terribile spirito della morte e della distruzione, e, all'uopo, accettare la menzogna e l'inganno, guidare ormai consapevolmente gli uomini alla morte e alla distruzione, e intanto ingannarli per tutto il cammino, affinché non possano vedere dove sono condotti [...]» (216)

* Vjaceslav Konstantinovic Pieve (1846-1904) fu pubblico ministero nel processo contro gli attentatori di Alessandro II; divenne in seguito ministro degli Interni. Organizzò *pogrom* antiebraici. Fu ucciso con una bomba dallo studente social-rivoluzionario Sazonov. Ndt.

Capitolo sesto

Conclusione

Non si può comprendere questo fenomeno paradossale senza ammettere che l'idea della fine del genere umano possa attrarre gli uomini, che l'aspirazione all'autodistruzione, pur accanto ad altre tendenze, abbia un suo ruolo nella storia dell'umanità. Questa ipotesi trova effettivamente molte conferme in numerosi fenomeni capitali della storia spirituale dell'umanità che portano allo stesso esito indipendentemente dal socialismo. Ne vedremo alcuni.

I fenomeni di cui vogliamo parlare rientrano in una corrente antica e vasta, di carattere filosofico-religioso: il *pessimismo* o *nichilismo*.

Nelle diverse varianti di questa corrente o la morte dell'umanità e la rovina universale sono l'esito auspicato del divenire universale, oppure il Nulla rappresenta l'essenza del mondo, il cui scopo è che tutto ciò che esiste diventi riflesso di questo nulla. Vladimir Solov'ev, in un articolo sul concetto di pessimismo, (217) distingue un *pessimismo incondizionato*, che corrisponde proprio alla corrente che c'interessa.

La sua prima manifestazione piena si ha nel buddismo; nell'articolo Solov'ev definisce il buddismo come la dottrina delle «quattro nobili verità»: «1. l'esistenza è *sofferenza*; 2. la causa di questo è l'insensato *volere* che non ha fondamento né scopo; 3. è possibile liberarsi da questa esistenza tormentosa distruggendo ogni desiderio; 4. la via di questa liberazione passa attraverso la *conoscenza* dei legami tra i vari fenomeni, e l'osservanza dei perfetti comandamenti di Budda. L'esito di tutto questo è il Nirvana, cioè la totale "estinzione" dell'essere» (218).

Il Nirvana (letteralmente «estinzione») segna realmente il passaggio al «nulla»? Le affermazioni in proposito dello stesso Budda sono state interpretate variamente. Max Müller, ad esempio, sosteneva che in Budda il Nirvana è il compimento e non l'annullamento dell'essere, presupponendo che non possa esistere una religione che si ponga come fine il *nulla*.

G. Oldenberg (212) ha dedicato a questo problema una parte del suo libro. Egli riporta molti racconti su che cosa intendesse Budda per Nirvana e se per lui esistesse l'Io. La conclusione è che Budda si rifiuta di rispondere a queste domande e vieta d'autorità ai suoi discepoli d'occuparsene. Ma qual è il senso nascosto di questo atteggiamento? Secondo l'autore: «Se Budda evita di negare l'esistenza dell'Io, lo fa solo per non disorientare l'ascoltatore poco perspicace. In questo rifiuto di rispondere al problema dell'esistenza o non esistenza dell'Io traspare l'identica risposta cui portano inevitabilmente tutte le premesse della dottrina buddista: l'Io (in verità) non esiste. Oppure, il che è lo stesso, il Nirvana è semplicemente annullamento». «Ma è chiaro che i pensatori che avevano raggiunto e fatto propria questa visione non desideravano farne il dogma ufficiale della comunità buddista». «[...] la dottrina religiosa ufficiale si

limitava a dire che sulla questione dell'Io, della sopravvivenza o meno oltre la morte del Santo perfetto, il Grande Buddha non aveva lasciato alcun insegnamento» (220).

Questa mancata risposta di Buddha naturalmente fu diversamente interpretata nell'ambito del buddismo. Le due sette principali del buddismo, il *hinayana* e il *mahayana*, forniscono a proposito del Nirvana due risposte completamente opposte. Per la prima il Nirvana è cessazione di ogni attività della coscienza. Un autore indiano contemporaneo spiega in questo modo la dottrina *hinayana*: «Nel *hinayana* il Nirvana è inteso in modo negativo, come estinzione dell'essere» (221). «Questa posizione riflette la stanchezza e il disgusto per l'interminabile lotta per il divenire, esprime il sollievo che si trova nella semplice cessazione di ogni sforzo. Il *hinayana* non è una dottrina comune. È animato da un certo odio per il mondo» (222)

Nel *mahayana* invece il Nirvana è inteso come la fusione con l'infinito, con la Grande Anima dell'universo, ma non s'identifica con l'annullamento dell'esistenza.

Tuttavia proprio a quest'ultima corrente apparteneva Na-garjuna (vissuto tra il I e il II secolo della nostra era), i cui discepoli, i *madhyamiki tibetano* a volte chiamati nichilisti. Il maestro partiva dall'affermazione che ciò che è incomprendibile non è reale. Dimostra quindi che sono incomprendibili e quindi inesplicabili: il moto e la quiete, il tempo, la causalità, i concetti di parte e d'intero, l'anima, l'Io, il Buddha, Dio, l'universo.

«Non esiste Dio al di fuori dell'universo, e non c'è universo al di fuori di Dio, ed entrambi non sono che apparenza in eguale misura». «Non c'è morte, non c'è nascita, né differenza né continuità né moltitudine né afflusso né deflusso» «[...] tutte le cose sono vuote, e non hanno né inizio né fine, sfuggono alle categorie morali, sono imperfette e incomplete, per questo, o Sariputta, questa vacuità non ha forma né percezione né nome né nozione né conoscenza» (223).

In Cina la tendenza nichilista si ravvisa nella dottrina di Lao-Tze (VI secolo a.C.), che si chiama *tao* o *dao*, cioè strada. Vi troviamo l'invito ad abbandonare ogni attività, e a cessare ogni forma di movimento: (224). «L'unica cosa che temo è d'essere attivo ». L'uomo che conosce il *tao* non parla: chi chiude la bocca, chiude le orecchie e gli occhi, reprime ogni attività, rinuncia a ogni legame, limita il proprio universo, si fa simile a un idiota. Allora si può dire che assomiglia al *tao*; sarà sordo alla bontà e alla cattiveria, al guadagno e alla perdita, all'onore e al disonore, per questo sarà l'uomo più rispettabile dell'universo». «Chi conosce il *tao* non può essere dotto, e chi è dotto non conosce il *tao*». «Se l'uomo si libera della luce dell'intelligenza potrà essere libero da ogni male». «Rinnega la scienza e ti libererai dal dolore». «Quando gli uomini hanno perduto il *tao*, hanno acquistato la virtù; perdendo la virtù hanno acquistato l'umanità; perdendo l'umanità hanno acquistato la giustizia; perdendo la giustizia hanno acquistato la cortesia; perdendo la cortesia

hanno acquistato la violenza». «Se rinuncerete alla saggezza e rigetterete la prudenza, il popolo sarà mille volte più felice; se rinuncerete all'umanitarismo e rigetterete la giustizia, il popolo ritornerà alla pietà filiale e all'amore paterno; se rinuncerete all'abilità e rigetterete ciò che avete acquisito, tra il popolo scompariranno ladri e delinquenti» «Se io guidassi il popolo, ritornerei all'uso dei cordoncini a nodi» * «L'uomo saggio e santo cerca sempre e in tutti i modi di rendere il popolo ignorante e di privarlo d'ogni desiderio. Farà in modo che gli uomini che sanno non osino più agire, su tutto stenderà l'inerzia, e allora tutto andrà nel migliore dei modi». «Tutte le cose sulla terra sono nate dall'essere, e l'essere è nato dal non essere». «La dissoluzione nel non essere, questo è il movimento del *tuo*, l'inattività, questa è l'azione del *tao*. » «Il *tao* è il vuoto».

Anche se con un altro spirito, questo stesso atteggiamento di «pessimismo incondizionato» si ritrova nell'antica mitologia scandinava, che conosciamo attraverso il poema *Edda* (225). Qui, soprattutto nel canto *La profezia della Volva*, abbiamo il quadro di un mondo governato da dei che impersonano le forze dell'ordine e della vita, mentre le forze naturali e i principi distruttivi s'incarnano nel Lupo, figlio di Loki, che è incatenato da una rete magica. Ma in un determinato momento il Lupo si libera e divora il sole, il Serpente della terra sorge dal fondo dell'oceano e sconfigge il dio Thor. Viene sul mare un vascello costruito con le unghie dei morti, che porta i giganti che scendono in battaglia contro gli dei. Tutti gli uomini periranno, il ciclo si spaccherà, la terra sprofonderà nel mare, e le stelle si staccheranno dal ciclo. (Le strofe conclusive del poema descrivono la nascita di un nuovo mondo, ma si distaccano così nettamente dal resto per contenuto, che molti studiosi vi ravvisano un testo più tardo, scritto probabilmente sotto l'influenza del cristianesimo).

Ritornando all'articolo di Solov'èv sul pessimismo, troviamo tra i rappresentanti europei di questa corrente, Schopenhauer e Hartmann.

Per il primo l'essenza fondamentale non riducibile a nes-sun'altra è la volontà universale. Ma allo stesso tempo ogni volontà è un desiderio insoddisfatto, e di conseguenza dolore. Schopenhauer concepisce l'unità del mondo nella compassione, e quindi, al fondo, giunge a concepire il mondo come sofferenza continua.

«La volontà si storna ora dalla vita. L'uomo giunge alla condizione di volontaria rinuncia, di rassegnazione, di autentica indifferenza e di perfetta apatia. La sua volontà si trasforma, non afferma più il suo proprio essere riflesso nei fenomeni» (226).

Alla fine di questo processo c'è il Nulla, cui si perviene attraverso una libera rinuncia alla volontà.

«Senza volontà non ci sono né rappresentazioni né mondo. Davanti a noi ormai non resta che il nulla. Ma la nostra natura, che è ciò che si oppone all'annullamento, non è che la stessa volontà di vivere, che ci costituisce e

costituisce il nostro mondo. Il nostro orrore per il nulla e questa volontà di vivere significano solo che noi stessi siamo questo desiderio di vita, e non conosciamo altro che questo. Per questo dopo aver distrutto completamente la volontà, per noi che siamo ancora pieni di volontà, non resterà che il nulla. Ma al contrario per quelli la cui volontà si è trasformata rinnegando se stessa, per costoro tutto il nostro mondo così reale, con i suoi soli e le vie lattee, non è che un *nulla* ».

Hartmann aggiunge a questa concezione l'idea che il mondo è il risultato dell'atto iniziale di una volontà irrazionale, e che diviene preparandosi all'annientamento finale dell'essere. Il suo scopo è ritornare al non essere, scopo realizzabile con il suicidio collettivo dell'umanità e con la distruzione del mondo, resa possibile dal progresso della tecnica.

Il concetto di Nulla, che con Hegel è passato dalla teologia al campo filosofico, avrà un ruolo sempre più importante nel corso del XIX secolo, fino a diventare nel XX una delle poche concezioni filosofiche centrali. Max Stirner, ad esempio, termina la sua celebre opera *L'unico e la sua proprietà*, con queste parole: «Io sono *padrone* del mio potere, e sono tale solo quando mi riconosco *Unico*. *Nell'Unico* anche il padrone stesso ritorna al Nulla creatore da cui è uscito. Qualsiasi essere superiore al di sopra di me, sia esso dio o uomo, indebolisce il sentimento della mia unicità, e sarà offuscato soltanto dal sole accecante di questa coscienza. Se fondo la mia causa in me, l'Unico, essa riposa allora sul suo creatore mortale e transitorio, che si distrugge da se stesso, allora posso veramente dire d'aver fondato la mia causa sul Niente» (227).

Tuttavia è con l'esistenzialismo, e più particolarmente con Sartre e Heidegger che il Nulla ha conquistato la posizione di privilegio che ha oggi. Heidegger pensa che l'individualità umana perirà a causa del livellamento e della mediocrità (espresso dalla parola tedesca *man*) generati dalla società. L'unica vera individualità è la morte, e sempre la morte di un determinato uomo, nella quale il suo nulla non si lega agli altri. Per questo l'uomo può attingere l'autentica esistenza solo dalla vita al limite della morte, solo in una vita che sia un essere-per-la morte (228). L'essere di ogni individualità, da questo punto di vista, non è che un *Noch-nicht* (non ancora), quasi un periodo di morte prematura (229) «Questo è altrettanto vero per l'essere in generale, l'essere è il nulla, e il nulla è l'essere stesso (230). Il nulla è la frontiera dell'essere, ciò che ne determina il senso. Per Heidegger il nulla è certamente una forza attiva, poiché agisce, «annulla » (*Das Nicht nichtet*). Esso determina il senso della storia, che si manifesta nel tentativo di superare l'assurdità dell'essere nell'immersione nel nulla.

Il Nulla è una categoria centrale anche nell'opera filosofica di Sartre *L'essere e il nulla*.

È il Nulla che unisce coscienza ed essere; esso è la proprietà fondamentale della coscienza: «La coscienza è un essere per il quale nel suo essere esiste la coscienza del non essere del suo essere» (231).

La coscienza penetra nel cuore dell'essere e, come il verme nella mela, ne rode via il vuoto. Dato che se solo l'uomo tende coscientemente alla distruzione, diventa egli stesso portatore del Nulla.

«L'uomo è l'essere per il quale il Nulla viene al mondo». (232).

«Il Nulla è così strettamente legato all'uomo che — secondo Sartre — l'essere-per-sé dell'uomo diventa anch'esso una delle manifestazioni del Nulla» (233).

«L'essere per il quale il Nulla viene al mondo deve essere il suo proprio Nulla» (234) È interessante osservare, a proposito di questi due noti esponenti del nichilismo contemporaneo, che Sartre è vicino al marxismo, mentre Heidegger (prima della fine della seconda guerra mondiale) era vicino al nazional-socialismo, ma nello stesso tempo anche lui considera il comunismo (o il socialismo di tendenza marxista) come un nichilismo, anche se a mezzo, «incompleto» (235)

Non è certo un caso che la crescita dell'influenza della filosofia del nichilismo in Europa e negli Stati Uniti sia coincisa con un'eccezionale riscoperta del buddismo, soprattutto sotto la forma del buddismo zen (nato dall'incontro fra buddismo e taoismo), che ha la caratteristica di sottolineare l'illusorietà dei problemi della vita, e l'assurdo.

Gustav Mahler, nei suoi *Canti sui bimbi morenti*, crea l'immagine di una morte assurda, che tutto divora, un buco nero in cui la vita sprofonda. E nella consapevolezza della sua prossima morte scrive il *Canto della Terra*, che incomincia con delle parole che richiamano il poeta cinese Li Bo (vicino a sua volta al buddismo zen), e che ritornano sempre come un refrain: « La vita è tenebra, e la morte è tenebra».

Ma la maggior diffusione dello zen si ebbe in America dopo la fine della seconda guerra mondiale. La propagandò uno scrittore alla moda come Salinger. L'eroe di una serie di sue novelle insegna ai suoi amici più cari la saggezza zen, e finisce poi per uccidersi, non come gesto di disperazione, ma per superare l'apparente distanza tra la vita e la morte. Anche tra i beatnik americani lo zen è la filosofia preferita, tant'è vero che amano paragonarsi a dei monaci erranti.

Anche la concezione del mondo di Freud è pessimistica. Egli crea un circolo vizioso in cui restano chiuse la società e la cultura umana: l'attività culturale è infatti possibile solo a danno della sessualità, questo aumenta l'incidenza delle forze aggressive e distruttrici della psiche, che a loro volta possono essere contenute soltanto con una crescente pressione da parte delle forze sociali. In tal modo cultura e società sono organicamente collegate all'infelicità, non solo, ma sono anche condannate alla distruzione. È quello che Freud chiama «istinto di morte», che non lascia alla vita che la scelta della via «giusta» verso la morte.

Il metodo freudiano, soprattutto per quel che concerne le sue concezioni generali, è lungi dall'essere scientifico. Consiste in un certo numero di riflessioni vaghe, che non si fondano su nessun fatto concreto, che è impossibile verificare, così che si possono solo rifiutare o accettare nell'interiore convinzione che siano giuste. Oggi che la scienza ha perso il suo ruolo d'autorità assoluta, questa caratteristica delle teorie freudiane non è vista come un difetto.

Marcuse scrive a proposito della concezione antropologica e storica di Freud: «La difficoltà di una verifica scientifica e perfino di una coerenza logica è evidente e forse insuperabile». «Ci serviamo dei giudizi antropologici di Freud soltanto per il loro significato *simbolico*» (236).

Allo stesso modo anche noi possiamo considerare le concezioni freudiane (come quelle degli autori socialisti) non come verità scientifiche irrefutabili, ma come espressioni di una certa percezione del mondo (la cui influenza può essere misurata dal successo che gode il freudismo).

Infine troviamo la stessa tendenza in quelle teorie che si ripresentano periodicamente, che fanno dell'uomo (o dell'animale) una macchina. Così tutti gli aspetti della vita umana (o animale) sono ricondotti all'azione di alcune forze elementari. Cartesio dichiarò che l'animale è un automa incapace di pensare; quest'idea fu sviluppata da La Mettrie nel suo libro *L'homme machine*, nel quale affermava che «il corpo umano è una macchina che si muove da sé», estendendo il concetto alla psiche umana. In seguito l'idea di Cartesio trovò applicazione nella teoria dei tropismi di Loeb, secondo la quale le azioni di un organismo sono determinate da alcuni fattori fisici elementari (ad esempio l'orientamento dello stelo di una pianta verso il sole si spiega con il fatto che la luce solare frena la crescita della parte di stelo rivolta al sole). A detta di Dembrovskij questa teoria considera l'organismo «alla pari di una marionetta, i cui movimenti dipendono da qualche fattore esterno che agisce sul filo corrispondente» (237).

Idee del genere sono tornate in auge nella seconda metà del nostro secolo, in seguito alla creazione delle macchine elettroniche. Queste teorie partono dalla convinzione che l'uomo sia una macchina, ma si discostano poi l'una dall'altra nello stabilire il tipo di macchina: meccanica, elettronica o calcolatrice-elettronica. Ma dato che tutte queste spiegazioni non posano essere attendibili, il punto di partenza resta un a priori comune a tutti, da cui viene il tentativo di dimostrare che [l'uomo è una macchina.

Le conclusioni cui siamo giunti nel nostro esame del socialismo sono confermate, come abbiamo potuto vedere, da una serie d'argomenti indipendenti. Formuliamo le nostre conclusioni:

a) *L'idea della morte dell'umanità (non la morte di un uomo determinato, ma proprio la fine di tutto il genere umano) ha una ripercussione nella psiche umana. Essa mobilita, attira gli uomini, sia pure con diversa intensità a seconda dell'epoca e dell'individualità della persona. L'ampiezza della sua influenza ci fa*

supporre che in misura maggiore e minore ogni uomo la subisca, e qui appare dunque un tratto fondamentale della psiche umana.

b) *Quest'idea non si manifesta unicamente nell'esperienza individuale, sia pure di un gran numero di singole persone, va è in grado d'unire gli uomini (a differenza del delirio, ad esempio), ed è quindi una forza sociale. L'aspirazione all'autodistruzione può essere vista, come un fattore psichico in tutta l'umanità».*

c) *Il socialismo è una manifestazione di questa tendenza all'autodistruzione, al Nulla, specificamente per ciò che concerne l'organizzazione della società. Le ultime parole del Testamento di Jean Meslier: «Con questo nulla finisco» esprimono, per riprendere un'espressione cara a Feuerbach, l'ultimo segreto» del socialismo.*

Siamo arrivati a quest'opinione sul socialismo nel tentativo di comprendere questo fenomeno, di scioglierne le contraddizioni più evidenti. Se ora ci guardiamo indietro possiamo veramente convincerci che il nostro punto di vista spiega realmente gran parte delle caratteristiche del socialismo su cui ci siamo soffermati.

Interpretare il socialismo come una manifestazione dell'istinto d'autodistruzione dell'uomo aiuta a capire la sua ostilità verso l'individualità, e la sua volontà di distruggere le forze che sostengono e rafforzano quest'individualità: la religione, la cultura, la famiglia, la proprietà individuale. Fa fede di questo la volontà di ridurre l'uomo a semplice ingranaggio del meccanismo statale, e di dimostrare che l'uomo esiste realmente solo come manifestazione di forze sovraindividuali: la produzione e gli interessi di classe.

A sua volta vedere l'uomo come strumento di altre forze permette di comprendere la sorprendente psicologia dei capi dei movimenti socialisti: da un lato sono pronti e persino desiderosi di cancellare la propria individualità per sottometerla completamente alla causa del movimento (come si vede chiaramente dalle affermazioni da noi riportate di Pjatakov e Trockij), e dall'altro soffrono di un totale declino della volontà, al punto di rinunciare alle proprie convinzioni in caso di disfatta (vedi Mùnzler e Beukels, la *Confessione* di Bakunin, il comportamento di Zinov'ev, Bucharin e altri al processo ecc.). Effettivamente se uno strumento non è più utile alla forza che se ne serve, la sua esistenza perde ogni significato, e nell'animo umano si dissecca la fonte del coraggio e della forza morale (Bakunin, ad esempio, prima e dopo la reclusione era un uomo completamente diverso da quello che umiliato e abbattuto scrisse la *Confessione*. Bucharin, in quel grido del cuore che è il suo *Testamento*, dice che non ci fu mai alcuna divergenza tra lui e Stalin, al punto che, cancellando con un tratto tutta la sua attività precedente, si vieta il diritto di protestare contro la propria fucilazione, perché anche quella sarebbe una divergenza).

Rientrano in questo punto di vista anche gli appelli alla distruzione totale, e il fascino che esercitano le forze distruttive come la guerra, le crisi, la morte personale, l'idea del Nulla.

Gli stessi fatti che ci hanno portato a queste conclusioni ci permettono di considerare il meccanismo d'azione della forza che il socialismo incarna, e di arrivare a capire attraverso quali canali essa agisca nel singolo individuo.

Innanzitutto abbiamo evidentemente a che fare con un'attività che non è guidata da un fine cosciente. L'idea che l'istinto d'autodistruzione sia lo stimolo fondamentale del socialismo viene alla luce da un'analisi complessa di quest'ideologia, e non dalle opere dei pensatori socialisti, o dagli slogan dei movimenti socialisti. A quanto pare gli uomini che credono nell'ideologia socialista non si rendono conto del fine cui questa li porta, più di quanto si preoccupi del proseguimento della specie un usignolo che canta. L'azione dell'ideologia sull'uomo si esplica invece nelle emozioni che ispira e che la rendono affascinante al punto di sacrificare la vita per essa. Tra queste emozioni troviamo anche l'entusiasmo e il fervore che provano i militanti dei movimenti socialisti. Si spiega così un'altra caratteristica del comportamento dei capi socialisti quando si vengono a trovare nel pieno della mischia: la riserva apparentemente inesauribile di forza, l'attività vulcanica di polemista, agitatore e organizzatore che distingue questa figura così tipica e straordinaria che si è trasmessa per diversi secoli.

E se la ragione, la riflessione razionale, il confronto con i fatti e con la logica hanno sempre avuto un ruolo secondario, questo dipende dal fatto che il meccanismo fondamentale dell'ideologia socialista è legato al subconscio e fa appello alle emozioni. Le teorie socialiste risolvono le contraddizioni con una disinvoltura che ricorda il pensiero primitivo «prelogico» che si pone al di fuori della contraddizione, descritto da Lévy-Bruhl. Altrettanto poco s'interessano al fatto che le loro conclusioni divergono totalmente dall'esperienza, e, cosa ancor più sorprendente, questo non ne diminuisce di un briciolo l'efficacia.

Un esempio notevole, che riflette tutti questi particolari, è la sorte del marxismo. Numerose contraddizioni, ciascuna delle quali sarebbe bastata da sola a sconfessare la sua *scientificità*, sono state più volte pubblicamente sottolineate da eminenti studiosi, le cui parole in altre occasioni avevano avuto molto peso. Ad esempio Berdjaev ha detto che la concezione del materialismo dialettico è contraddittoria, in quanto attribuisce alla materia una categoria logica (la dialettica). Stammler poi, dal canto suo, sostiene che il determinismo del processo storico, postulato dal marxismo, è incompatibile con l'appello rivolto agli uomini perché essi agiscano sul corso della storia, ciò che equivale a decidere con uno sforzo cosciente che la terra giri attorno al sole, (238), Sergej Bulgakov riformula quest'idea nel modo seguente: «Il marxismo preannuncia l'avvento del socialismo come se l'astronomia predicesse un'eclissi di luna, e, perché questa avvenga, organizzasse un partito». Il nucleo stesso della dottrina marxista — la teoria del plusvalore — è stato smantellato dalla scuola austriaca, da Bohm-Bawerk in particolare; l'economia politica ha completamente affossato questa teoria, ma il marxismo resta un essere vitale anche privo di questo cuore.

Stupisce anche la reazione del pensiero marxista contro la verifica sperimentale del marxismo stesso, che la storia ha offerto così largamente in questo secolo. Un articolo del professor Rapoport dell'università del Michigan (Ann Arbor) (239) riporta una serie di previsioni del marxismo che sono state smentite dalla storia, e fa la seguente ipotesi: «Si può affermare che la teoria sia stata confutata». Ora, dice l'autore, questa ipotesi seduce ancora uomini che guardano con sospetto ogni teoria fondata su una concezione filosofica generale (è il caso di Berdjaev, Bulgakov, Weber e Jaspers). Passando alle predizioni concrete, l'autore ammette senza remore che l'ipotesi relativa all'impoverimento assoluto dei paesi capitalisti non si è verificata. Ma se ci si pone su un piano mondiale, la sperequazione tra paesi ricchi e poveri si è approfondita. Certo da questo «non discende *necessariamente* [il corsivo è nostro] la conferma della concezione marxista della storia. Ma nasce tuttavia la possibilità d'intendere i concetti vitali del marxismo in un modo nuovo, conformemente alle necessità del nostro tempo». Così, dopo una serie di riflessioni che vanno oltre la logica, resta pur sempre oscuro se siano risultate vere o no le teorie marxiste alla luce della verifica della storia. Evitando di rispondere a questa domanda, l'autore decide, senza prove di sorta, che alcune parti del marxismo (come se di una visione organica si potessero salvare delle parti e rigettarne delle altre), sono «vitali».

Oppure un esempio ancor più famoso: Jean-Paul Sartre dichiarò, in pieno stalinismo, che le notizie che giungevano in Occidente sui lager nell'URSS dovevano essere ignorate perché ciò avrebbe potuto far disperare il proletariato francese (ne parla Conquest nel suo libro *Il grande terrore*). Oggi il nostro considera il marxismo sovietico «repressivo» e «burocratico», mentre del proletariato francese dice: «Ma cosa crede d'essere una classe lavoratrice che non è rivoluzionaria? E la nostra non lo è» (240). Ma non dice in che cosa erano errate le sue affermazioni degli anni cinquanta. Inoltre di per sé non ci sono stati fatti nuovi su questioni di principio. Per questo il suo cambiamento d'opinione non può essere attribuito a un approfondimento razionale della situazione, e il suo nuovo entusiasmo per la «democrazia diretta» cinese non da minimamente questa impressione, perché lascia senza risposta le domande più semplici, come quella riguardante il motivo di tanta segretezza sui particolari di questa «democrazia diretta», e il perché del fatto che i corrispondenti stranieri non possono nemmeno leggere i giornali murali.

Tutti questi tratti ci portano ad accostare all'«istinto» la forza che muove il socialismo. Anche le azioni istintive hanno una colorazione emozionale e il loro compimento suscita un sentimento di soddisfazione, mentre l'impossibilità di compierle (per mancanza di determinati indici «implicati» da queste azioni), genera un'inquietudine, il cosiddetto «stato di ricerca».

Una delle azioni istintive più comuni nell'uomo (legate alla difesa di valori per lui fondamentali) viene descritta dagli etologi come «stato d'entusiasmo». Così

pure gli istinti male si accordano con il ragionamento, se l'animale può raggiungere uno scopo con azioni basate sul ragionamento, non potrà mai ottenere lo stesso scopo basandosi su azioni istintive. Le azioni istintive non possono essere ordinate a uno scopo, e non sono frutto di un apprendimento. Normalmente nell'uomo l'influenza dell'istinto diminuisce la capacità critica (ad esempio nella persona innamorata); gli argomenti che vengono in conflitto con lo scopo dettato dall'istinto non solo non hanno alcuna efficacia, ma vengono giudicati spregevoli. Per questo il termine freudiano di «istinto di morte» esprime molto bene questo desiderio d'autodistruzione dell'umanità che è, come abbiamo già visto, la forza motrice del socialismo (usiamo il termine come tale, ma non nell'accezione che gli da Freud, di cui abbiamo parlato e ancora parleremo). Certo questo termine può essere usato in senso molto particolare, con la riserva che esso non descrive globalmente il fenomeno. Innanzitutto per due motivi, il primo è che qui non si parla dell'istinto del singolo uomo ma di tutta l'umanità, che in questo caso è vista come un'individualità unica. È evidente che questo approccio richiede argomenti estremamente solidi. Il secondo è che l'istinto presuppone che lo scopo che si vuoi raggiungere sia utile all'individuo o almeno alla specie. È ben difficile collegare quest'idea all'«istinto di morte», e fino a che non si sarà dimostrato che il desiderio di autodistruzione è utile all'umanità, l'analogia con l'istinto è da considerarsi parziale, applicabile solo a certi aspetti di questo fenomeno.

Parlare di desiderio d'autodistruzione o di «istinto di morte» significa entrare in un dualismo, accettare l'esistenza di due forze di eguale potenza: l'«istinto di vita» e l'«istinto di morte» che determinano il corso della storia. Sarebbe ben triste se le idee che abbiamo esposto si riducessero a una varietà di dualismo, poiché il dualismo è evidentemente una visione del mondo *instabile* e *frammentaria*. In questo libro, ad esempio, abbiamo incontrato due concezioni duali-stiche: la religione dei manichei e quella dei catari, che per spiegare il male introducono un dio del bene e uno del male. Ma secondo la logica di questa religione il dio buono era stato cacciato dal mondo, e insieme a lui era scomparsa dal mondo ogni giustificazione del bene. Runciman, studioso di questo argomento, pensa che partendo dall'inesplicabilità del male, i catari sono arrivati a rendere inesplicabile anche il bene (241).

Anche il freudismo ha subito un'evoluzione sorprendentemente simile. Freud era partito con l'affermare il ruolo universale della sessualità, in quanto forza vitale elementare. Questo lo ha portato a vedere dualisticamente due forze, l'«istinto di vita» o Eros, che corrisponde alla sessualità comunemente intesa, e l'antitetico «istinto di morte» o Thanatos. Ma gradualmente il ruolo dell'«istinto di morte» (o del Nirvana) è andato aumentando. Freud lo definisce «tendenza alla dominazione di tutta la vita intellettuale, e forse, dell'attività nervosa in generale» (*l'Io e l'Es*). Marcuse prende in considerazione un passaggio di *Al di là del principio del piacere*, dove questo «principio del piacere» è descritto come

un'«espressione» del «principio del Nirvana». Si dice infatti che «la vita non è che un lungo giro vizioso verso la morte». Marcuse da un giudizio sulla concezione di Freud che corrisponde quasi punto per punto con quello che Runciman da sui catari: «L'incapacità di scoprire nella struttura fondamentale degli istinti qualcosa che non sia l'Eros, un monismo sessuale, che è, come vedremo, l'autentico indizio della verità, si è ora trasformato, a quanto pare, nel suo contrario, il monismo della morte » (242).

Il dualismo non è dunque in generale che una forma di passaggio da un monismo a un altro, come abbiamo potuto vedere nei due esempi citati. Ma questi stessi esempi dimostrano che anche il puro monismo (il riconoscimento di una forza che opera il perfezionamento e lo sviluppo) contiene in sé una contraddizione. Nel suo sviluppo ulteriore esso viene a presupporre un'altra forza di uguale potenza ma che agisce in senso opposto, tende quindi a un dualismo, che si trasforma poi nel monismo della forza contraria. D'altro canto l'idea di due forze contrapposte non porta necessariamente con sé il fatto che siano della medesima potenza, idea che è alla base del dualismo. Per indicare come sia possibile sfuggire in linea di principio al circolo vizioso del dualismo, ricordiamo quello stupendo dialogo di Platone che è il *Timeo*. Vi si sviluppa il concetto di due anime, una buona e una cattiva, che convivono in ogni essere vivente. Anche il cosmo intero è un essere vivente e ha due anime. La loro influenza si alterna, e se ne vede il risultato nelle periodiche catastrofi cosmiche. Ma fuori e al di sopra del cosmo c'è la divinità, l'incarnazione del bene assoluto. Ritornando al nostro tema concreto, vediamo che il desiderio d'autodistruzione che affiora nel socialismo non solo non è analogo né «equivalente» alle altre forze che agiscono nella storia, ma si distingue radicalmente da quelle per il suo carattere. Ad esempio, contrariamente alle ideologie religiose o nazionali che dichiarano apertamente i propri scopi, l'«istinto di morte», incarnandosi nel socialismo, indossa le vesti della religione, della ragione, della statalità, della giustizia sociale, delle aspirazioni nazionali, della scienza, ma non mostra mai il proprio volto. Sembra che il suo peso sia tanto maggiore quanto più il suo significato si cela nel subconscio, ma a patto che la coscienza non ne sappia nulla.

Per pura ipotesi — che non possiamo in alcun modo provare e sulla quale non insisteremo troppo — possiamo supporre che il desiderio di autodistruzione assolve una funzione ausiliaria rispetto ad altre forze della storia, creatrici queste, e che sia in qualche modo necessario all'umanità per raggiungere i suoi scopi. L'unico argomento razionale che propriamente sorregga questa ipotesi è l'infallibilità con la quale i popoli più diversi, soprattutto nella nostra epoca, cadono sotto l'influenza del socialismo. Questo può essere il segno che si tratta di un'esperienza attraverso la quale tutta l'umanità deve necessariamente passare. Si tratta solo di sapere a che livello questa avverrà: se sarà un'esperienza spirituale o materiale, di alcuni popoli o di tutta l'umanità. Solov'év, nelle opere

giovanili, espresse una concezione ottimistica, secondo cui l'umanità, per edificare l'esistenza su basi religiose, dovrà dapprima sperimentare l'individualismo in forma acuta, fino a contrapporlo a Dio, per poi giungere a Dio con un atto cosciente di questa individualità. Da questo punto di vista s'interessava alle concezioni pessimistiche di Schopenhauer e Hartmann, nelle quali riconosceva il segno della prossima fine dell'epoca dell'individualismo critico, la testimonianza dell'esperienza spirituale della morte, cui conduce uno sviluppo areligioso. Tuttavia quest'esperienza meramente spirituale si rivelò insufficiente. Lo stesso Solov'ev lo comprese, e lo disse nelle ultime opere, che sono con molta probabilità le più profonde.

Gli ultimi cento anni, e soprattutto il XX secolo, hanno accordato al socialismo un incredibile successo. Si è trattato per lo più del successo del socialismo nella sua forma marxista. Questo si spiega soprattutto con il fatto che il marxismo ha saputo rispondere a due domande cui da sempre un movimento socialista è chiamato a rispondere: dove cercare il «popolo eletto», ovvero da che mani sarà spezzato il vecchio mondo? e a chi affidare l'autorità suprema? La risposta alla prima domanda è il «proletariato», alla seconda: la «scienza». Oggi entrambe le risposte si sono rivelate non valide, almeno per l'Occidente. «Il proletariato è diventato il sostegno del potere» si lamenta Marcuse; «Che cos'è un proletariato non rivoluzionario? E non è rivoluzionario» rincara Sartre. Anche la scienza ha perso il suo prestigio e il ruolo d'autorità indiscutibile, per far questo è diventata troppo di massa, non è più il segreto di pochi iniziati, inoltre troppe delle sue scoperte hanno dimostrato d'essere tutt'altro che benefiche per l'umanità.

Per questo Marcuse propone di sostituire l'utopia alla scienza e di affidare alla fantasia il ruolo della ragione. Fino a che non si troverà per queste due domande fondamentali una risposta che sia adeguata alla nostra epoca, non potremo aspettarci altri successi per il socialismo dal punto di vista del marxismo. Certamente una riflessione in questa direzione sta avvenendo. Sembra ad esempio che sia la ricerca del «popolo eletto» la sostanza del «problema delle minoranze» che oggi tanto occupa i movimenti della sinistra occidentale (studenti, omosessuali, negri d'America, bretoni e occitani in Francia...). E non c'è dubbio che le risposte si troveranno, ne fa fede l'attrazione che esercita in Occidente il socialismo.

Ma se si suppone che il significato del socialismo di cui ha bisogno l'umanità sia l'acquisizione di una determinata esperienza, allora negli ultimi cento anni si è acquisita una grandiosa esperienza su questa strada. Innanzitutto c'è stata la durissima esperienza della Russia, di cui appena adesso incominciamo a valutare la portata. Per questo nella nostra epoca sorge la domanda: è sufficiente *questa* esperienza? È sufficiente per tutto il mondo e specialmente per l'Occidente? È sufficiente per la Russia? Ne sapremo capire il significato? Oppure l'umanità dovrà prepararsi a sperimentarla su scala infinitamente maggiore?

Certamente, anche se l'Utopia dovesse realizzarsi su scala mondiale, fin nelle baracche di una Città del Sole planetaria, l'umanità «saprà» trovare la forza per gettarsi sulla via della libertà, per salvare l'immagine a somiglianza di Dio, l'individualità umana, saprà trovare le forze proprio guardando l'abisso che le si apre dinnanzi. Ma sarà anche *quell'esperienza* sufficiente? Poiché è altrettanto certo che il libero arbitrio donato sia all'uomo sia all'umanità è «assoluto», e quindi concede libertà anche in una questione estrema: la scelta tra la vita e la morte.

* Sopprimerebbe cioè la scrittura. E questo 2.500 anni prima di Enzensberger!
Nda

* * *

NOTE alla prima parte

1. Heichelcheirn F., *Ekonomiceskaja istorija drevnosti*, pp. 115-116.
2. Wells H., *Rossija vo mgle*, Mosca 1959, p. 30.
3. Aristofane, *Ecclesiazuse, Commedie*, Laterza, Bari 1977.
4. Marx, Engels, *Soéinenija*, Mosca-Leníngrado, 1929-1931, v. 5, p. 496.
5. *Ibid.*, p. 499.
6. *Ibid.*, p. 475.
7. *Ibid.*, p. 499.
8. *Ibid.*, p. 500.
9. *Ibid.*, p. 475.
10. Marcuse H., *Psychoanalyse und Politik*, Vienna 1968, p. 77.
11. *Ibid.*, p. 75.
12. Platone, *Repubblica nei Dialoghi*, v. V, Laterza, Bari 1956.
13. *Ibid.*, 551 d p.
14. *Ibid.*, 433 a p.
15. *Ibid.*, 485 b p.
16. *Ibid.*, 486 a p.
17. *Ibid.*, 486 b p.
18. *Ibid.*, 540 a, b p.
19. *Ibid.*, 375 e p.
20. *Ibid.*, 537 a p.
21. *Ibid.*, 375 a p.
22. *Ibid.*, 451 d p.
23. *Ibid.*, 422 d p.
24. *Ibid.*, 375 e p.
25. *Ibid.*, 412 e p.
26. *Ibid.*, 377 c p.
27. *Ibid.*, 377 d p.
28. *Ibid.*, 377 b p.
29. *Ibid.*, 380 b p.
30. *Ibid.*, 387 b p.
31. *Ibid.*, 424 d p.
32. *Ibid.*, 401 b p.
33. *Ibid.*, 459 d p.
34. *Ibid.*, 462 c p.
35. *Ibid.*, 464 d p.
36. *Ibid.*, 416 d p.
37. *Ibid.*, 417 a p.
38. *Ibid.*, 420 a p.
39. *Ibid.*, 457 d p.
40. *Ibid.*, 460 b p.

41. Ibid., 460 e p.
42. Ibid., 461 c p.
43. Ibid., 460 c p.
44. Ibid., 461 d p.
45. Ibid., 410 a p.
46. Ibid., 419 a p.
47. Ibid., 465 d p.
48. Ibid., 425 d p.
49. Ibid., 415 e p.
50. Ibid., 374 b, e p.
51. Ibid., 421 e p.
52. Pel'man R., Istorija antknogo kommunizma i socializma, S. Pietroburgo 1910, p. 323.
53. J.J. Herzog, Abriss der gesamten Kirckengeschickte. v. I, parte 2. Die réimiscb-katboliscbe Kirche des Mittelalters, Erlangen, 1890.
54. Atti degli Apostoli.
55. Schultz W., Dokumente der Gnosis, Jena 1910, p. LXVII
56. Christensen A., Le règne du roi Kavadb I et le communisme mazdakite in Det. Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Flistoriskfilologiske Middelelser, IX, 6, Kobenhavn 1925, p. 20.
57. Ibid., p. 35.
58. Ibid., pp. 32-33.
59. Cfr. in particolare Hahn C., Gesckickte der Ketzter im Mittelalter, besonders im XI, und XIII Jabrundert, in Quellen bearbeitet, v. I, Stuttgart 1845; Mllinger J., Beitrágzue Sektengeschichte des Mit telalters, I parte, Geschichte der gnotiscb-manicbáiscben Sekten, Monaco 1890 e Runciman S., Tbe Medieval Manicbee, Cambridge 1955.
60. Herzog J., op. cit., p. 654.
61. Dollinger J., op. cit., p. 226.
62. Herzog J., op. cit., p. 656.
63. Beer M., VseoWaia istorija socializma i social'noi bor'by, Mosca-Leningrado 1927, p. 176.
64. Dollinger J., op. cit., p. 16.
65. Hahn C., op. cit., pp. 72-73.
66. Beer M., op. cit., p. 176.
67. Herzog J., op. cit., p. 651.
68. 2 Corinti 3.
69. Grundmann H., Ketzergesebichte des Mittelalters, Góttigen 1963, p. 5.
70. Erbstósser M., Werner E., Ideologiscbe Probleme des mittelalterlichen Plebeiertums, Berlino 1960, p. 136.
71. Buttner T., Werner E., Qrcumcellionen und Adamiten, Berlino 1959, p. 110.

72. Biittner, Werner, op. cit., p. 119.
73. Erbstösser M., So,-ialreligiöse Strömungen im Mittelalter, Berlino 1970, p. 160.
74. Erbstösser, Werner, op. cit., p. 141.
75. Grundmann H., Retigiöse Bewegungen iví Mittelalter, "Historische Studien", E. Elbering 267, Berlino 1935.
76. ErbstZSsser, op. cit., p. 130
77. Cfr. ad esempio Erbstösser, Werner, op. cit., p. 53.
78. Halm C., op. cit. v. II, p. 528.
79. Ibid., p. 527.
80. Macek L, Tabor v gusitskom revolúcionnom dvizenii, Mosca 1959, v. 11, p. 78.
81. Smirin M., Narodna~a reformacija Tomasa Miuncera i velikaia krest'ianskaia voia, Mosca 1955, p. 235.
82. Ibid., p. 231.
83. Ibid.
84. Macek, op. cit., p. 81.
85. Smirin, op. cit., p. 236.
86. Macek op. cit. , p. 82.
87. Ibid., p. 94.
88. Ibid., p. 85.
89. Ibid.
90. Ibid., p. 110.
91. Ibid., p. 83.
92. Ibid.
93. Ibid., p. 84.
94. Ibid., p. 127.
95. Ibid., p. 139.
96. Ibid., p. 153.
97. Ibid., p. 84.
98. Ibid.
99. Ibid., p. 159.
100. Ibid., p. 81.
101. Ibid., p. 101.
102. Ibid., pp. 99-100.
103. Ibid., p. 106.
104. Ibid., p. 113.
105. Ibid., p. 464.
106. Ibid., p. 478.
107. Marx ed Engels, op. cit., v. XVI, p. 160.
108. Cfr. note 70, 71, 73.
109. Macek, op. cit., p. 113

110. Macek I., Gusitskoe revoliucionii oe dviénie, Mosca 1954, p. 161
111. Cfr. Ranke L., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, v. 11, Berlino 1842; Bezold F., Geschichte der deutschen Reformation, Berlino 1886; Keller L., Die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885; Keller L., Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation, Leipzig 1888; Keller L., Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen, Berlino 1897.
112. Keller, Die Reformation, p. 376.
113. Ibid., p. 378 e ss.
114. Keller, Johann von Staupitz, p. 306.
115. Adler G., Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart, v. I, Leipzig 1920, p. 129.
116. Keller, Johann von Staupitz, p. 284.
117. Ibid.
118. Ibid.
119. Bezold, op. cit., p. 701.
120. Cfr. Müller L., Der Kommunismus der m.-brischen Wiedertäufer, Leipzig 1927; e Kautsky, Vorläufer des neuen Sozialismus, v. 11, Der Kommunismus in der deutschen Reformation, Stuttgart 1913.
121. Münzer T., Seine Leben und seine Schriften, Iena 1933, p. 35.
122. Per i particolari cfr. Münzer op. cit., e Kautsky, op. cit., pp. 199-253.
123. Bezold, op. cit., p. 703.
124. Cfr. Keller, Johann von Staupitz, p. 395.
125. Bezold, op. cit., p. 703.
126. Barclay R., The Inner Life of the religious Societies of the Commonwealth, Londra 1879, pp. 76-77.
127. Bernstein E., Sozialismus i demokratija v vetikoj anglijskoj revoliucii, Leningrado 1924, p. 25.
128. Morris W., The Christian Origin of Social Revolt, Londra 1949, p. 99.
129. Morton A., The World of the Ranters, Londra 1970, p. 77.
130. Ibid., p. 78.
131. Ibid., p. 90.
132. Ibid.
133. Ibid., p. 103.
134. Bernstein, op. cit., pp. 264-274 e Weingarten G., Narodnaja reformacija v Anglii XVII v., Mosca 1901, pp. 256-263.
135. Morris, op. cit., p. 167.
136. Winstanley G., Izbrannye pamflety, Mosca-Leningrado 1950, p. 66.
137. Ibid., p. 88.
138. Ibid., p. 163.
139. Ibid., p. 99.
140. Ibid., p. 104.

141. Ibid., p. 78.
142. Morton, op. cit., p. 186.
143. Ibid., p. 185.
144. Hollorenshaw G., *Levellery i angliiskaia revoliucija*, Mosca 1947, p. 62.
145. Berngtejn, op. cit., pp. 168-169.
146. Ibid., p. 94.
147. Morris, op. cit., p. 94.
148. L'ultimo rappresentante di questa figura lo troviamo in Wilhelm Weítling, che tanta influenza ebbe su Marx. Anch'egli peregrinò in continuazione (per tutta Europa e perfino in America) per predicare la sua dottrina; si servì inoltre di una fraseologia cristiana per propagandare il socialismo e la violenza, fino al progetto d'armare 40mila banditi.
149. Haustat A., *Die Welt verbesserer iin Mittelalter*, v. III, *Die Arnotdísten*, Leipzig 1895, pp. 288-289.
150. Ibid., p. 310.
151. Citato da Krone J., *Fra Dolcino und die Patarenen*, Leipzig 1844.
152. Krone, op. cit.
153. Ibid., p. 224.
154. Ibid., p. 32 e ss., e Hausrat, op. cit., p. 342 e ss.
155. Isaia 22, 16-18.
156. Abdia 1, 10.
157. Geremia 51, 44.
158. Isaia 15,14.
159. Haustat, op. cit., p. 364.
160. Ibid., p. 374.
161. Ibid.
162. *Inferno XXVIII*, 55-60.
163. Miinzer, op. cit., p. 59.
164. Ibid., p. 61.
165. Ibid., p. 66.
166. Ibid.
167. Ibid., p. 67.
168. Ibid., p. 158.
169. Ibid.
170. Ibid., p. 156.
171. Ibid., p. 159.
172. Ibid., p. 160.
173. Ibid., p. 159.
174. Ibid., p. 161.
175. Ibid.
176. Ibid., p. 162.
177. Ibid., p. 82.

178. Ibid., pp. 85-113.
179. Ibid., p. 204.
180. Ibid., p. 209.
181. Ibid., p. 200.
182. Ibid., p. 187.
183. Ibid., p. 201.
184. Ibid., p. 197.
185. Ibid., p. 192.
186. Ibid., p. 183.
187. Ibid., p. 171.
188. Ibid., p. 192.
189. Ibid., p. 171.
190. Ibid., p. 182.
191. Ibid., p. 42.
192. Ibid., p. 38.
193. Smirin, op. cit., p. 519.
194. Miinzer, op. cit., pp. 74-75.
195. Ibid., p. 78.
196. Ibid p. 45.
197. Cfr. in particolare Ranke, op. cit., p. 225.
198. Miinzer, op. cit., pp. 83-84.
199. Smirin, op. cit. p. 257.
200. Múnzer, op. cit., p. 222.
201. Bezold, op. cit., p. 702.
202. Ibid., pp. 707-708.
203. Keller, Geschichte der Wiedertáuler..., p. 201.
204. Ibid., p. 147.
205. Ibid., p. 148.
206. Ibid.
207. Ibid., p. 149.
208. Ibid.
209. Ibid., p. 153.
210. Ibid., p. 207.
211. Ibid., p. 237.
212. Cfr. piú in dettaglio Dóllinger, op. cit., e Runciman, op. cit.
213. Cfr. Búttner, Werner, Op. cit., p. 77.
214. Erbstósser, Werner, op. cit., p. 24.
215. Cfr. Keller, Die Reformation..., e Die Anfänge der Relormation.
216. Keller' Die Anlánge der Reformation, pp. 18-19.
217. Ibid., p. 18.
218. Ibid., p. 364.
219. Ibid., p. 5.

220. Keller, Jobann von Staupitz, p. 270.
221. Ibid., p. 267.
222. Ibid. p 247.
223. Keller, Die Anlänge der Reformation, p. 57.
224. Keller, Jobann von Staupitz, pp. 112-113.
225. Ibid., p. 126.
226. Keller, Die Anfänge der Reformation, p. 9.
227. Keller, Jobann von Staupitz, p. 133.
228. Ci sembra importante soffermarci a considerare l'esistenza di alcuni principi di fondo che apparentano tra loro le varie sette. Per questo possiamo lasciare in disparte il problema di per sé interessante della genesi della somiglianza tra le varie dottrine, se cioè sia nata attraverso contatti personali, o da un'influenza letteraria, o da contingenze storiche simili.
229. Keller, Geschichte der Wiedertäufer, p. 364.
230. Halm, op. cit., v. 11, p. 397.
231. Ibid., p. 50.
232. Ibid., pp. 43-46.
233. Döllinger J., Kirche und Kirchen, Papstum und Kirckensaat, Monaco 1861, pp. 50-51.
234. Sarebbe molto interessante studiare i legami tra questi due periodi di sviluppo delle idee socialiste dentro il movimento ereticale e nella letteratura umanista e illuminista. Qual è l'influenza del primo periodo sul secondo? Attraverso quali canali si è trasmessa la tradizione? L'Autore conosce solo uno storico che si sia occupato di questo problema, L. Keller. Secondo questi i canali furono due. Il primo furono le corporazioni e i mestieri che per tutto il corso del Medioevo furono strettamente legati al movimento ereticale, costituendo l'ambito dove si rifugiavano gli eretici nei periodi di persecuzione. Questo canale porta alla massoneria, e attraverso di essa alla letteratura illuministica e alla filosofia. L'altro canale è rappresentato dalle accademie dei " poeti " e dei " filosofi " del Rinascimento e della Riforma. Sarebbe poi interessante capire le cause di una frattura così brusca nel carattere del socialismo chiliastico e più in generale della recessione di tutto il movimento nel suo complesso. Una delle cause che più saltano all'occhio fu la vittoria della Riforma, che realizzò diverse rivendicazioni delle sette (proprio quelle che miravano alla distruzione dell'ordinamento sociale dell'epoca), in modo da svuotare il movimento ereticale di gran parte della sua forza detonante.
235. More Thomas, Utopia, Utet, Torino 197 1, p. 188.
236. Ibid., pp. 121-123.
237. Ibid., p. 98.
238. Ibid., p. 101.
239. Ibid., p. 102.
240. Ibid., p. 103.

241. Ibid., p. 141.
242. Ibid.
243. Ibid., pp. 144-145.
244. Ibid., p. 141.
245. Ibid., pp. 143- 144.
246. Ibid., p. 136.
247. Ibid., p. 138.
248. Ibid. p. 146.
249. Ibid.
250. Ibid., p. 147.
251. Ibid., p. 150.
252. Ibid., p. 139.
253. Ibid. p. 148.
254. Ibid.: p. 143.
255. Ibid., p. 141.
256. Ibid., p. 164.
257. Ibid., p. 168.
258. Ibid., p. 161.
259. Ibid., p. 180.
260. Ibid., p. 178.
261. Ibid., pp. 178-179.
262. Campanella Tommaso, *Città del Sole e poesia*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 3.
263. Ibid., p. 5.
264. Ibid., p. 11.
265. Ibid.
266. Ibid. p. 8.
267. Ibid., p. 34,
268. Ibid., pp. 8-9"
269. Ibid., p. g.
270. Ibid.
271. Ibid., p. 13.
272. Ibid., p. 14.
273. Ibid., p. 28.
274. Ibid., p. 21.
275. Ibid., p. 22.
276. Ibid., p. 34.
277. Ibid., p. 36.
278. Ibid., pp. 19-20.
279. Ibid., p. 38.
280. Ibid., p. 19.
281. Ibid., p. 8.

282. Ibid., p. 16.
283. Ibid., p. 18.
284. Ibid.
285. Ibid.
286. Ibid., p. 10.
287. Ibid., p. g.
288. Ibid. p. 10.
289. Ibid., p. 35.
290. Ibid., p. 26.
291. Ibid., p. 35.
292. Ibid.
293. Ibid., p. 36,
294. Ibid., p. 41.
295. Ibid., p. 36.
296. Ibid., p. 5
297. Ibid., pp. 38-39.
298. Ibid., pp. 44-45.
299. Ibid., p. 44
300. Ibid., pp. 7-8.
301. Winstanley, op. cit., p. 211.
302. Ibid., pp. 211-212.
303. Ibid., p. 284.
304. Ibid., pp. 273-274.
305. Ibid., p. 354.
306. Ibid., p. 327.
307. Ibid., p. 257.
308. Ibid., p. 259.
309. Ibid., p. 271.
310. Ibid., p. 274.
311. Ibid., pp. 251-252,
312. Ibid., p. 252.
313. Ibid., p. 253.
314. Ibid., p. 255.
315. Ibid., p. 106.
316. Ibid., p. 343.
317. Ibid., p. 344.
318. Ibid., p. 307.
319. Ibid., p. 306.
320. Ibid., p. 308-309.
321. Ibid., p. 221.
322. Ibid., p. 201.
323. Ibid., p. 297.

324. Ibid., p. 300-301.
325. Ibid., p. 303.
326. Ibid., p. 289.
327. Ibid., p. 290-291.
328. Ibid., p. 293-294.
329. Vayrasse Denis, Istorija Sevarambov in Utopiceskij roman XVII-XVIII v. v. Mosca, 1971, p. 422.
330. Ibid., p. 423.
331. Les aventures de Jacques Sadeur, in Bibliotkèque des voyages imaginaires, Parigi, 1787-1789, v. XXIV.
332. Fénelon, Les aventures de Télémaque in Oeuvres complètes de Fénelon, Parigi, 1851, v. VI.
333. Fontanelle, La République des Philosophes ou l'histoire de Ajaïens, Ginevra 1768.
334. Rétif de la Bretonne, luinoe otkrytie, sdelannoe letaiuffim éelove Francuzskij Dedal: érezvyéaino filosoIskaia povest', Mosca-Leningrado, 1936.
335. Ibid., p. 133.
336. Ibid., p. 138.
337. Ibid., p. 149.
338. Ibid., p. 151.
339. Ibid., p. 140.
340. Meslier Jean, Zavegéanie (**Testamento**), Mosca, 1954, vv. 1, pp. 67-69.
341. Ibid., p. 71.
342. Ibid., v. 2, p. 19.
343. Ibid., p. 25.
344. Ibid., p. 26.
345. Ibid., p. 166.
346. Ibid., p. 201.
347. Ibid., p. 209.
348. Ibid., p. 198.
349. Ibid., p. 217.
350. Ibid., p. 214.
351. Ibid., v. 1, p. 55.
352. Ibid., v. 2, p. 73.
353. Ibid., v. 1, p. 77.
354. Ibid., v. 2, p. 377.
355. Ibid., v. 3, p. 405.
356. Ibid., p. 417.
357. Ibid., p. 416.
358. Ibid., p. 419.
359. Ibid., p. 408.

360. Ibid., pp. 410-41 L
361. Morelly, Kodeks prirody ili duck ee zakonov, Mosca 1947.
362. Ibid., p. 202.
363. Ibid., p. 238.
364. Ibid., p. 159.
365. Il lettore troverà qualche informazione sugli ordinamenti sociali e politici dell'impero inca (che qui chiamiamo spesso semplicemente Perù) nel I capitolo della II parte di questo libro.
366. Citato da Volgin V. P., Razvitie oNéestvennoj mysli vo Francii v XVIII veke, Mosca, 1958, p. 127.
367. Diderot Denis, Sobranie soNnenii, Mosca, 1935, v. 2, p. 43.
368. Ibid., p. 44.
369. Ibid., pp. 4345.
370. Deschamps Léger Marie, Istina ili istinnaja sistema, Mosca, 1973.
371. Ibid., p. 317.
372. Ibid., p. 127.
373. Ibid., p. 135.
374. Ibid., pp. 136-137.
375. Ibid., p. 133.
376. Ibid., p. 154.
377. Ibid., pp. 87-88.
378. Ibid., p. 124.
379. Ibid., pp. 125-126.
380. Ibid., p. 129.
381. Ibid., p. 130.
382. Ibid., p. 321.
383. Ibid., p. 318.
384. Ibid., p. 107.
385. Ibid., p. 41.
386. Citato in Deschamps, Istina ili Dostovernaia sistema, Baku, 1930, v. 1, p. 6.
387. Deschamps, Istina ili istinnaia sistema, p. 154.
388. Ibid., p. 335.
389. Ibid., p. 102.
390. Altrove Deschamps lo chiama " stato civile ".
391. Ibid., p. 275.
392. Ibid., p. 184.
393. Ibid., p. 185.
394. Ibid., p. 178.
395. Ibid., p. 166.
396. Ibid., p. 206.
397. Ibid., p. 212.

398. Ibid.
399. Ibid., p. 211.
400. Ibid., p. 202.
401. Ibid., p. 224.
402. Ibid., p. 296.
403. Ibid., p. 217.
404. Ibid., p. 221.
405. Ibid., p. 225.
406. Ibid., p. 2 10.
407. Ibid., p. 205.
408. Ibid., p. 21 L
409. Ibid., p. 205.
410. Ibid., p. 214.
411. Ibid., p. 219.
412. Ibid., p. 225.
413. Ibid., p. 228.
414. Ibid., p. 229.
415. Ibid., pp. 229-230.
416. Ibid., p. 228.
417. Buonarroti Filippo, *Congiura Per l'eguaglianza o di Babeul*, Einaudi, Torino 1946, p. 273.
418. Ibid., p. 273.
419. Ibid., p. 419.
420. Ibid., p. 274.
421. Ibid., p. 134.
422. Ibid., p. 137.
423. Ibid., p. 361.
424. Ibid., p. 361.
425. Ibid., p. 173.
426. Ibid., p. 179.
427. Ibid.
428. Ibid., p. 365.
429. Ibid., p. 362.
430. Ibid., p. 184.
431. Ibid.
432. Ibid., p. 366.
433. Ibid., p. 162.
434. Ibid., p. 176.
435. Ibid., p. 175.
436. Ibid., p. 71.
437. Ibid., p. 167.
438. Ibid., p. 85

439. Ibid., p. 88.
440. Ibid., p. 129.
441. Ibid., p. 174.
442. Ibid.
443. Ibid., p. 368.
444. Ibid.
445. Ibid., p. 100.
446. Ibid.
447. Ibid., p. 351.
448. Ibid., p. 132.
449. Ibid., p. 351.
450. Ibid., p. 193.
451. Ibid., p. 331.
452. Ibid., pp. 125-126.
453. Ibid., p. 275.
454. Ibid., p. 154.
455. Ibid., pp. 106-107.
456. Ibid., p. 107.
457. Ibid., p. 127.
458. Ibid., p. 116.
459. Ibid., p. 191.
460. Ibid., p. 201

NOTE alla seconda parte

1. Baudin L., *Les Incas du Pérou*, Parigi, 1947, p. 114 e Karsten R., *Das altperuanische Inkareich*, Lipsia, 1949, pp. 72-82.
2. Baudin, op. cit., pp. 106, 113 e Karsten, op. cit., pp. 93-96.
3. Baudin, op. cit., pp. 61-67 e Karsten, op. cit., pp. 100-101, e Garcilaso de la Vega, *Istorija gosudarstva Inkov*, Leningrado, 1974, pp.61-67.
4. Cfr. Garcilaso, op. cit., p. 358.
5. Karsten, op. cit., pp. 124-125.
6. Baudin, op. cit., pp. 68-69; Karsten, op. cit., pp. 126-127; Garcilaso, op. cit., p. 274.
7. Baudin, op. cit., pp. 70-71; Garcilaso, op. cit., p. 274.
8. Baudin, op. cit., pp. 88-89.
9. Baudin, op. cit., p. 80; Karsten, op. cit., pp. 129-131.
10. Baudin, op. cit., p. 81; Karsten, op. cit., p. 132.
11. Garcilaso, op. cit., p. 276.
12. Karsten, op. cit., pp. 96-97; Cunow H., *Geschichte und Kultur des Inkareiches*, Amsterdam, 1937, p. 77.
13. Baudin, op. cit., p. 96; Karsten, op. cit., p. 132.
14. Baudin, op. cit., p. 91; Karsten, op. cit., p. 132.
15. Baudin, op. cit., pp. 91-92.
16. Baudin, op. cit., pp. 99-100; Cunow, op. cit., p. 58.
17. Karsten, op. cit., pp. 158, 160.
18. *Ibid.*, p. 156.
19. *Ibid.*, p. 134.
20. *Ibid.*, pp. 161-162.
21. *Ibid.*, p. 159.
22. Baudin, op. cit., p. 96.
23. *Ibid.*, pp. 94-95.
24. *Ibid.*, p. 102.
25. *Ibid.*, pp. 75-76, 78.
26. Cunow, op. cit., p. 173.
27. Karsten, op. cit., p. 42.
28. *Ibid.* p. 143.
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*, p. 142.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, p. 144.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, p. 143; Baudin, op. cit., p. 79.
35. Karsten, op. cit., p. 146.
36. *Ibid.*, p. 145.

37. Baudin, op. cit., p. 130
38. Ibid., p. 117.
39. Ibid., p. 127.
40. Ibid., pp. 124-125.
41. Ibid., p. 165.
42. Otruba G., *Der jesuitenstaat im Paraguay. Ideen und Wirklichkeit*, Vienna, 1962, p. 117.
43. Ibid., p. 146.
44. Ibid., p. 148.
45. Lafargue P., *Iezuitskie respubliki, S. Pietroburgo 1904*, p. 13.
46. Lugon, *La République communiste chrétienne des Guaranis*, Parigi, 1949, p. 140; Lafargue, op. cit., p. 31.
47. Lugon, op. cit., p. 145.
48. Ibid.
49. Lafargue, op. cit., p. 37.
50. Lugon, op. cit., p. 159.
51. Otruba, op. cit., p. 149.
52. Ibid., p. 164.
53. Lugon, op. cit., pp. 115-116.
54. Svatlovskij V. V., *Kommunističeskoe gosudarstvo jezuitov v Paragvaje v XVII i XVIII v v*, S. Pietrogrado 1924, p. 26.
55. Otruba, op. cit., p. 176; Lafargue, op. cit., p. 29.
56. Svatlovskij, op. cit., p. 44.
57. Ibid., p. 43.
58. Lugon, op. cit., p. 116.
59. Kirkbeim A., *Večnaja utopija*, S. Pietroburgo 1902, p. 31.
60. Lafargue, op. cit., p. 37 L
61. Otruba, op. cit., p. 146.
62. Lugon, op. cit., p. 146.
63. Montesquieu Charles Louis, *Lo spirito delle leggi*, Utet, Torino 1952, v. 1, pp. 107-108.
64. Tjumenev A.I., *Gosudarstvennoe cboziaistvo drevnego Sumera*, Mosca-Leningrado 1956, p. 142.
65. Ibid., p. 166.
66. Ibid., p. 151.
67. Ibid., p. 174.
68. Ibid., pp. 154-155.
69. Ibid., p. 175.
70. Ibid., pp. 170-171.
71. Ibid., pp. 176-177.
72. Ibid., p. 179.
73. Ibid., p. 184.

74. *Ibid.*, p. 187.
75. *Ibid.*, p. 192.
76. Deimel A., *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seine Vorläufer*, in " *Analecta Orientalia* ", n. 2, Roma, p. 78.
77. D'jakonov I.M., *Ob~éestvenny i gosudarstvenny stroi drevnego Dvureé'ia Sumer*, Mosca 1959; Me Adams R., *The Evolution of Urban Society in early Mesopotamia and Prehistoric Mexico*, Chicago, 1966; Gelb J.J., *From Ireedom to stavery*, Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten, XVIII, Rencontre assyriologique internationale, Monaco 29-6, 3-7 1970, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Klasse, Abhandlungen Neue Folge, quaderno 75, pp. 81-92.
78. D'jakonov, op. cit., cap. I.
79. *Ibid.*, p. 251.
80. Deimel, op. cit., p. 78
81. D'jakonov, op. cit., pp - 256, 259, 262
82. Tj Umenev, op. cit., pp. 247, 250.
83. *Ibid.*, pp. 248, 264.
84. *Ibid.*, p. 251.
85. *Ibid.*, pp. 249, 253-254, 255.
86. *Ibid.*, pp. 256-257.
87. *Ibid.*, pp. 312-313, 339.
88. *Ibid.*, pp. 301, 316-317, 398, 411.
89. *Ibid.*, pp. 271, 273, 274, 275, 299-300, 302.
90. *Ibid.*, pp. 324, 327, 328, 338-339.
91. *Ibid.*, pp. 286, 343.
92. *Ibid.*, pp. 349, 350.
93. *Ibid.*, pp. 267, 299-300, 346.
94. D'jakonov, op. cit., p. 262.
95. Tjumenev, op. cit., pp. 273-280.
96. *Ibid.*, p. 362.
97. *Ibid.*, p. 151
98. D'jakonov, op. cit., p. 250; cfr, pure l'articolo di Falkenstejn che abbiamo già citato.
99. *Ibid.*, p. 262.
100. Tjumenev, op. cit., p. 405.
101. *Ibid.*, pp. 367-368.
102. *Ibid.*, pp. 365-367.
103. *Ibid.*, pp. 269-271.
104. Cfr. ad esempio Lugon, op. cit.
105. Gelb, op. cit., p. 84.

106. Gelb J.J., *Prisoners of war in early Mesopotamia*, "journal of Near Eastern Studies", nn. 1, 2, gennaio-aprile 1973, p. 74.
107. *Ibid.*, pp. 95-96.
108. Mc Adams, *op. cit.*
109. *Ibid.*, p. 117.
110. *Ibid.*, p. 105.
111. *Ibid.*, pp. 105-106.
112. *Ibid.*, p. 106.
113. Cfr. Mc Adams, *op. cit.*, p. 12.
114. Pirenne J., *Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Egypte*, vv. 3, Bruxelles 1932-1935.
115. Meyer E., *Geschichte des Agyptens*, v. 1, parte II, Stoccarda-Berlino 1926.
116. Kees H., *Aegypten*, Monaco 1933, p. 164.
117. Meyer, *op. cit.*, p. 156.
118. *Ibid.*, p. 193.
119. Dairaines S., *Un socialisme d'Etat quinze siècle avant Jésus-Christ*, Parigi 1934.
120. Questo vale almeno per la religione ufficiale. Si sono trovate delle iscrizioni commoventi nelle baracche degli operai delle piramidi, che dimostrano l'esistenza di una religione popolare improntata a un profondo sentimento di unione con la divinità.
121. Hocart A., *Kingship*, Londra 1927.
122. Engnell J., *Studies in divine Kingship. > in the Ancient Near East*, Uppsala 1946.
123. *Ibid.*, p. 4.
124. *Ibid.*, p. 6.
125. *Ibid.*, p. 8.
126. *Ibid.*, pp. 13, 14.
127. *Ibid.*, p. 16.
128. *Ibid.*, p. 18.
129. *Ibid.*, p. 23.
130. *Ibid.*, p. 24.
131. *Ibid.*, p. 29.
132. *Ibid.*
133. *Ibid.*, p. 39.
134. *Ibid.*, p. 42.
135. *Ibid.*, p. 44.
136. Maspéro H., *La Chène Antique*, Parigi 1927.
137. Ho Mo Yo, *Epocha raboviadel'éeskogo stroia*, Mosca 1956.
138. *Ibid.*, p. 22.
139. *Ibid.*
140. *Ibid.*

141. Ho Mo Yo, *Bronzovyi vek*, Mosca 1959, p. 125.
142. *Ibid.*
143. *Ibid.*, p. 129.
144. *Ibid.*, p. 128.
145. *Ibid.*, p. 134.
146. *Ibid.*
147. *Id.*, *Epocba-*, p. 31.
148. *Id.*, *Bronzovyi vekp.* 135.
149. G., " *Cin' Tjan' "*. *Agrarnyistroi drevnego Ki*
150. Kokin M., *Papajan taia*, Leningrado 1930, p. 149.
151. "Ho Mo Yo *Epocba ...* 1 p. 31.
152. *Ibid.*, p. 29.
153. *Ibid.*, p. 32.
154. *Id.*, *BronZOVVi....* P. 147.
155. *Id.*, *Epocba.....*, p. 3 l.
156. Questo termine è stato introdotto dal Maspéro nel suo libro (Cfr. nota 136) scritto nel 1927, molto prima quindi del romanzo di Orwell.
157. Maspéro, *op. cit.*, pp. 73-75.
158. Duman L., *O&rki drevnej isiorii Kitaia*, iz. Leningradskogo Vosto~nego Instituta, Leningrado 1938, p. 12. Kokin, Papajan, *op. cit.*, p. 147.
159. Maspéro, *op. cit.*, p. 117.
160. *Ibid.*, p. 77.
161. Franefort H., *The birtb of civilization in the Near East*, New York 1956, pp. 24-32
162. Franefort, *op. cit.*
163. *Kniga pravitelia oblasti San*, Mosca 1968.
164. *Ibid.*, p. 210.
165. *Ibid.* p. 219.
166. *Ibid.*, p. 156.
167. *Ibid.*, p. 163.
168. *Ibid.*, p. 220.
169. *Ibid.*, pp. 215- 216.
170. *Ibid.*, p. 165.
171. *Ibid.*
172. *Ibid.*, p. 212.
173. *Ibid.* p. 158.
174. *Ibid.*, pp. 162- 163.
175. *Ibid.* p. 214.
176. *Ibid.*, p. 207.
177. *Ibid.*, p. 21 l.
178. *Ibid.*, p. 231.
179. *Ibid.*, p. 207.

180. *Ibid.*, p. 210.
181. *Ibid.*, p. 179.
182. *Ibid.*, p. 154.
183. *Ibid.*, p. 148.
184. *Ibid.*, p. 153.
185. *Ibid.*, p. 204.
186. *Ibid.*, p. 156.
187. *Ibid.*, pp. 218,219.
188. *Ibid.* p. 234.
189. *Ibid.*, p. 161.
190. *Ibid.*, p. 148.
191. *Ibid.*, p. 144.
192. *Ibid.*, p. 145.
193. *Ibid.*, p. 198.
194. *Ibid.*, p. 151.
195. *Ibid.*, p. 162.
196. *Ibid.*, p. 182.
197. *Ibid.*, p. 224.
198. *Ibid.*, p. 152.
199. *Ibid.*, p. 231.
200. *Ibid.*, p. 237.
201. Perelomov L., *Imperija Cin'*, Mosca 1962, p. 162.
202. *Ibid.*, p. 161.
203. *Ibid.*, p. 180.
204. *Ibid.*, p. 161.
205. *Ibid.*, p. 17 l.
206. Ho Mo Yo, *Bronzovyj....* p. 395.
207. *Ibid.*, p. 379.
208. *Očerki po istorii Kitaia*, Mosca 1959, p. 58. Ù
209. Duman, op. cit., pp. 150-152.
210. Ho Mo Yo, *Bronzovyj....*, p. 389.
211. Marx K., *Formy, predkstvujuQie kapitalistiéskomu proizvodstvu*, "Proletarskaja revoliucija ", 1939, n. 3.
212. *Vestnik drevnei istorii*, 1940, n. 1.
213. Wittfogel, nel suo libro *Oriental Despotism*, Yale 1957, spiega il modo in cui Marx ed Engels si servirono del concetto di " modo di produzione asiatico ". L'autore afferma che Marx mutuò l'idea di un particolare tipo statale " asiatico " da Adam Smith, James Mill, John Stuart Mill, Richard Jones (di per sé l'idea risale a Montesquieu e a Bernier), e che la inglobò nella sua concezione dello sviluppo storico determinato dallo sviluppo della produzione. Ma a partire dagli anni sessanta, Marx ed Engels entrarono in conflitto con Bakunin e i suoi partigiani, che li accusavano di aver ideato un socialismo

statale che degenerava in "despotismo da una parte e in schiavismo dall'altra". In questo frangente l'analogia con il dispotismo orientale diventava troppo evidente. Secondo Wittfogel è questo il motivo per cui Marx ed Engels non nomineranno più la " forma di produzione asiatica " nelle opere posteriori.

214. *Problemy dokapitalističeskich obščestv v stranach Vostoka*, Mosca 1971.

Cfr. l'articolo: "Discussione sul modo di produzione asiatico sulla stampa marxista straniera".

215. *Ibid.*, p. 55.

216. *Ibid.*, p. 62.

217. *Ibid.*, p. 63.

218. Heichelheim F., *An ancient economic history*, Leiden 1958, v. 1.

219. *Ibid.*, n. 176.

220. Gelb, *From Freedom to Slavery*, p. 83.

221. Meyer E., *Kleine Schriften*, Halle, 1924, v. 1, p. 190; citato da Wittfogel, *op. cit.*

222. Heichelheim, *Op. cit.*, pp. 169-170.

223. *Ibid.*, p. 16.

224. Citato da Wittfogel, *Op. cit.*, p. 138.

225. *Ibid.*, p. 142.

226. Wittfogel, *Op. cit.*

227. Mc Adams scrive nel suo libro (cfr. nota 77) che, considerando l'antica Mesopotamia e il Messico precolombiano, si può concludere che l'irrigazione, ad onta del parere di Wittfogel, non ha avuto un ruolo particolare nella formazione di queste società (pp. 67-68). D'altro canto lo stesso V. V. Wittfogel riconosce che uno Stato " agro-dispotico " svilupparsi anche senza l'irrigazione. Wittfogel, *op. cit.*, p. 3.

228. Wittfogel, *Op. cit.*, pp. 27-28.

229. Heichelheim, *Op. cit.*, p. 99.

230. *Ibid.*, pp. 99-100.

NOTE alla terza parte

1. Anche se abbiamo usato il termine « socialismo » prima ancora di averne dato la definizione.
2. Si tratta dell'articolo «II socialismo», che fa parte della raccolta del samizdat *Iz-pod glyb* (Da sotto i massi). Ndt.
3. Dostoevskij F., *Polnoe sobranie socinenij*, Mosca, 1972 e ss., v. XI, p. 270.
- 4 Ibid., v. VI, p. 284.
5. Scekin M., *Kak zit po novomu*, Kostroma, 1925.
6. Koigen D., *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland*, Berna, 1901.
7. Michail Bakunin's sozial-politischer Briefwechsel mit Alexander Ivanovitsch Herzen, Stoccarda 1895, pp. 353-354.
8. Pokrovskij M., *Ocerki po istorii revoljucionnogo dvizenija v Rossii XIX i XX v.v.*, Mosca 1924, p. 65.
9. Marcuse H., *Psychoanalyse und Politik*, Vienna 1968, p. 57.
- 10 Fourier C., *Izbrannye socinenija, teorija cetyrech dvizenij i vseobscich sudeb*, Mosca, 1938, v. 1, p. 43.
11. Marx K., Engels F., *Socinenija*, Mosca-Leningrado 1929-1931, v. 2, p. 395.
12. Fourier, op. cit., p. 69.
13. Ibid., p. 71.
14. Quando Fourier scrive: « Questo raggio ne contiene altri cinque (colori), invisibili, di cui non ci accorgiamo: rosa, cremisi, marrone, verde dragone, violetto (ma io sono sicuro solo del rosa e del cremisi)», Fourier, op. cit., p. 104, sembrerebbe che li abbia visti veramente con i suoi occhi.
15. Marx, Engels, op. cit., v. 5, p. 500.
16. Ibid., v. 1, p. 382.
17. Ibid., p. 379
18. Engels F., *Anti-Duhring*, Mosca 1965, p. 285.
19. Marx, Engels, op. cit., v. 16, p. 149.
- 20 Ibid., v. 12, p. 9.
21. Ibid.,v.5,p.493.
22. Questa e altre citazioni del presente capitolo sono riprese da *Osnovy marksizma*, samizdat, 1971, dove la questione della scientificità del marxismo è analizzata più in dettaglio. Marx, Engels, op. cit., v. 15, p. 277.
23. Bulgakov S., *Karl Marks kak religioznyj tip*, in *Dva grada*, Mosca v. 1, 1911.
24. Engels F., op. cit., p. 7.
- 25 Ibid., p. 120.
26. Ibid.,p.85.
27. Ibid., p. 34.
28. Marx, Engels, op. cit., v. 23, p. 425.

29. Ibid., v. 24, pp. 60-61.

30. Ibid., v. 22, p. 217.

31. Ibid., v. 17, p. 337. Marx ricorre a quest'argomentazione alquanto insolita in un passaggio che è tutt'altro che secondario nella sua concezione, la teoria del valore sulla quale poggia tutta la sua teoria politico-economica contraddice palesemente i fatti più noti della vita economica! A proposito dei suoi rimandi a studi successivi (o «anelli intermedi»), l'economista italiano Loria ha scritto: «Ho avuto ragione di affermare che questo famoso secondo tomo che Marx continuava a sbandierare come minaccia ai suoi avversari, e che non usciva mai, molto probabilmente non era che un astuto espediente che Marx usava quando gli mancavano argomenti scientifici». Nei 16 anni che passarono dall'apparizione del I tomo del *Capitale* alla morte dell'autore, Marx non pubblicò il seguito delle sue ricerche. Nel 1885 Engels diede alle stampe un manoscritto di Marx che costituì il II tomo del *Capitale*. Nella prefazione egli fa notare la contraddizione di cui ci occupiamo, e osserva che «per colpa di questa contraddizione è naufragata la scuola di Ricardo e l' "economia volgare"». A suo dire Marx aveva risolto la contraddizione nel III tomo, che sarebbe uscito di lì a pochi mesi. Uscì invece nel 1894, cioè dopo nove anni. Nella prefazione Engels ritorna ancora sulla «contraddizione» e cita le parole di Loria che abbiamo visto. Ricorda che nella prefazione al secondo tomo egli stesso aveva «pubblicamente sollevato» la questione, e che quindi Loria avrebbe potuto essere più prudente. Engels si guarda bene però dal ricordare la propria promessa di «risolvere» la «contraddizione» nel III tomo, e non si preoccupa di indicare il luogo dove trovare una simile «soluzione». Inoltre usa all'indirizzo di Loria espressioni poco urbane come «falsificazione» e «travisamento», parla di errori imperdonabili per un alunno della quarta classe, di volgari fandonie; gli dà del carrierista, del ciarlatano scientifico; sfrontato; avventuriero letterario che nel profondo dell'anima sputa su tutta l'economia politica; sofista consapevole; fanfarone. Parla ancora di eroica indifferenza per le pedate ricevute; di un'eccezionale rapidità nell'appropriarsi degli altrui lavori; di fastidiosa réclame da ciarlatano; di successi montati con l'aiuto di amici rumorosi.

32. Cfr. Jaspers K., *Möglichkeiten eines neuen Humanismus*. Rechenschaft und Ausblick, Monaco 1951.

33. Bucharin N., *Ekonomika perechodnogo perioda*, Mosca 1920.

34. Engels, op. cit., p. 352.

35. Ibid., pp. 21-22.

36. Kautsky K., *Ot demokratii k gosudarstvennomu rabstvu (Otvét Trockomu)*, Berlino 1921, p. 166. Il corsivo è nostro.

37. Schlamm W., *Die jungen Herren der alten Erde (Vom neuen Stil der Macht)*, Stuttgart 1962.

38. XIII s-ezd RKP (b), Mosca 1924, p. 167.

39. Valentinov N., *Pjatakov i bol'sevizm*, «Novyj zurnal» n. 52, New York 1958, p. 148.
40. Cfr. Chauvin R., *Ot pčely do gorilly*, Mosca 1965, pp. 110-115.
41. Jaspers K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurigo 1949.
42. Solov'ëv V., *Sobranie socinenij v desiati tomach*, S. Pietroburgo 1911, v. III, pp. 7-8.
43. Ibid., p. 9.
44. Bulgakov S., *Christianstvo i socializm*, Mosca 1917.
45. Koz'min B., *Necaev i necaevcy*, Mosca-Leningrado 1931, p. 137.
46. *Michail Bakunin's sozial-politischer...*, p. 246. Lettera a Ogarev del 9 aprile 1871.
47. Marx, Engels, op. cit., v. 8, p. 506.
48. Citato da Rjazanov D., *Marks i Engels o brake i sem'e. Letopisi marksizma*, v. 3, 1927.
49. Marx a Engels, op. cit., v. 21, p. 228.
50. Engels a Marx, ibid., v. 22, p. 450.
51. Engels a Marx, ibid., p. 249.
52. Engels a Marx, ibid., p. 255.
53. Engels a Marx, ibid., p. 295.
54. Engels a Marx, ibid., p. 360.
55. Marx a Engels, ibid., v. 23, p. 162.
56. Lenin, *Sobranie socinenij*, 5 ed., v. 30, p. 136.
57. Gugo K., *Socializm vo Francii v XVII i XVIII stoletijach*, Ivanovo-Voznesensk 1924, p. 56. Nella traduzione di Meslier in russo (cfr. nota 340 della I parte del libro), queste espressioni sono state alquanto mitigate.
58. Fourier C., op. cit., v. I, p. 93.
59. Marx, Engels, op. cit., v. 21, p. 93.
60. Lettera a Marx, ibid., p. 312.
61. Lettera a Marx, ibid., v. 24, p. 160.
62. Marx a Engels, ibid., p. 30.
63. Marx a Engels, ibid., v. 21, p. 328.
64. Bulgakov S., *Pervochristianstvo i novejsij socializm.*, in *Dva grada*, Mosca 1911, v. II, p. 36.
65. Id., *Christianstvo i socializm*. Di questo parla in modo ancor più preciso nel suo lavoro *Apocalittica e socialismo*, nella raccolta *Dva grada* (Le due città), v. II.
66. Frank S., *Etapy nigilizma in Vechi* (Le pietre miliari), Mosca 1909.
67. Lebon, *Psichologija socializma*, S. Pietroburgo 1908; e Gurian W., *Der Bolschewismus*, Freiburg 1931.
68. Fourier, op. cit., p. 292.
69. Ibid., p. 60.
70. Ibid., p. 292.

71. Ibid., pp. 95-96.
72. Ibid., p. 98.
73. Ibid., p. 96.
74. Ibid p. 99.
75. Ibid., p. 100.
76. Ibid.
77. Marcuse H., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1968, pp. 280.
78. Ibid., p. 216.
79. Ibid., p. 218.
80. Ibid.
81. Ibid., p. 280.
82. Ibid., p. 229.
83. Id., *Psychoanalyse und Politik*, Vienna 1968.
84. Id., *Eros e civiltà*, p. 216.
85. Ibid., p. 193.
86. Dostoevskij F., *Diario di uno scrittore*, Firenze 1963, pp. 723, 1181.
87. Marx, Engels, op. cit., v. 5, p. 476.
88. Cfr. *La Nep e i compiti dell'istruzione politica, La relazione sulla Nep alla VII conferenza del partito della provincia di Mosca, Cinque anni di rivoluzione russa e prospettive di rivoluzione mondiale*.
89. Marx, Engels, op. cit., v. 5, p. 502.
90. Lenin, op. cit., v. 36, p. 74.
91. Devjatyj s-ezd RKP (b), Mosca 1960.
92. Ibid., pp. 93-94.
93. Ibid., p. 98.
94. Trockij L., *Terrorizm i kommunizm. Anti-Kautskij*, 1920, le citazioni sono prese da Kautsky, op. cit.
95. Trockij, op. cit., p. 119.
96. Marx, Engels, op. cit., v. 16, p. 56.
97. Ibid., p. 97.
98. Citato da Rjazanov, op. cit.
99. Marx, Engels, op. cit., v. 16, p. 57.
100. Ibid.
101. Ibid., p. 58.
102. Ibid., p. 153.
103. Kollontaj A.M., *Novaja moral' i rabocij klass*, Mosca 1919, p. 59.
104. Grigorov G., Skotov, *Staryj i novyj byt*, Mosca-Leningrado 1927, p. 59.
105. Il'inskij L, *Pravo i byt*, Mosca-Leningrado 1925, p. 12.
- 106 *Sem'ja i byt*, raccolta di articoli di Adol'f, Bojcevskij, Stroev, Siskevic, Mosca 1927, p. 121.
107. *Vserossijskij Central'nyj Iсполnitel'nyj Komitet XII sozyva. Vtoraja sessija* (resoconto stenografico), Mosca 1925, p. 26.

108. Kollontaj A.M., op. cit., p. 59.
109. Ljadov M., *Voprosy byta*, Mosca 1925, pp. 25-27.
110. Il'inskij, op. cit., p. 12.
111. Vol'fson S., *Sociologija braka i sem'i*, Minsk, 1929, p. 450.
112. Citato da Rjazanov, op. cit.
113. Grigorov, Skotov, op. cit., p. 168.
114. *Vserossijskij Central'nyj...* p. 210, intervento di Larin.
115. Ibid., pp. 232-233, intervento del Commissario del popolo per la giustizia Kurskij.
116. Grigorov, Skotov, op. cit., p. 12.
117. Lenin, op. cit., v. 36, p. 75.
118. Grigorov, Skotov, op. cit., p. 164.
119. Vol'fson, op. cit., pp. 412, 416.
120. *Vserossijskij Central'nyj...*, p. 255.
121. Ibid., p. 270.
122. Borovoj A., *Obscestvennye idealy sovremennogo celovecestva*, Mosca 1927.
123. Fratelli Gordin, *Sociologija i sociotechnika*, Pietrogrado 1918, parte I, p. 144.
124. Ibid., p. 137.
125. Ibid., p. 142.
126. Ibid., p. 202.
127. Ibid., p. 194.
128. Ibid., pp. 226-227.
129. Ibid., p. 137.
130. Encmen E., *Vosemnadcat' tezisov o teorii novej biologii*, Pjatigorsk 1920.
131. Ibid., p. 43.
132. S'intende la tessera alimentare, poiché in quel periodo in Russia gli alimentari erano razionati.
133. Encmen, op. cit., p. 34.
134. Stoljarov A., *Dialekticeskij materializm i tnechanisty*, «Priboj » 1929, p. 19
135. Arvatov B., *Iskusstvo i proizvodstvo*, Mosca 1926, p. 100
136. Ibid., p. 104.
137. Ibid., p. 129.
138. Secondo l'articolo di Rogovin, «Problema tvorceskogo metoda videjnochudozestvennoj bor'be 20-ch gg», in « Voprosy estetiki », Mosca 1971, n. 9.
139. Ibid., p. 85.
140. Ibid., p. 88.
142. Ibid., p. 91.
143. Kautsky K., *Ein Brief uber Marx und Mach*, Vienna 1909, Bd. 2, p. 452.

144. Minin S., *Pad znamenem marksizma*, 1922, nn. 5-6.
145. Belonskij P., *Sovremennaja filosofija*, Mosca 1918.
146. A questo proposito cfr. Regel'son L., *Tragedija russskoj Cerkvi. 1917-1945*, trad. it. *La tragedia della Chiesa russa. 1917-1945*, Editrice «La Casa di Matriona», Milano 1979.
147. Stalin, *Ekonomiceskie problemy socializma*, Politizdat, Mosca 1952, p. 68
148. Ibid., p.94
149. Toynbee A., *A historian's approach to religion*, Londra 1956.
150. Jaspers K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurigo 1949.
151. Wittfogel K., *Oriental Despotism (a comparative study of total power)*, Yale 1957.
152. Cfr. Marx, Engels, op. cit., v. 17, p. 68.
153. Deschamps L., *Istina ili istinnaja sistema*, Mosca 1973, p. 219.
154. Ibid., p. 176.
155. Ibid., p. 503.
156. Mumford L., *The Myth of the Machine*, New York 1962, p. 150, disegno 16-17.
157. Fourier, op. cit., p. 105.
158. Marx, Engels, op. cit., v. 1, p. 368.
159. Walser M., *Über die neuesten Stimmungen im Westen*, vol. 20, Kursbuch 1970, p. 25.
- 160 Gavi, Sartre, Victor, *On a raison de se révolter*, Gallimard, Parigi 1974, p. 170.
161. Ibid., p. 183.
162. Baudin L., *Les Incas du Pérou*, Parigi 1947, p. 136.
163. Ibid., p. 135.
164. Lorenz K., *Das sogenannte Bose*, Vienna 1963, capitolo XI.
165. Enzensberger H., *Baukasten zu einer Theorie der Medien*, Kursbuch 1970, Bd 20, p. 181.
166. Fourier, op. cit., p. 293.
167. Buonarroti F., *Congiura per l'eguaglianza*, Einaudi, Torino 1946, parte I, capitolo 3.
168. Cfr. Marx, Engels, op. cit., v. 23, pp. 406, 445, 453, 458, 465, 473, 483, 484; v. 24, pp. 3, 5, 26, 59, 65, 80 e i cenni contenuti nei *Letopisi marksizma*, v. III, 1927. In questo senso assumono un'altra sfumatura gli impropri che Engels riversa su Loria: «Fastidiosa reclame da ciarlatano», «successi montati con l'aiuto di amici rumorosi». (Cfr. la nota 31).
169. Ibid., v. 21, p. 359.
170. Ibid., v. 22, p. 493.
171. Cfr. ad esempio Rubin J., *Do it! (Scenario of the Revolution)*, New York 1970.
- 172 Eibl-Eibesfeldt J., *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, Monaco 1967, p. 234.

173. Wells H., *Rossija vo mgle*, Mosca 1959, p. 28.
174. El'kin A., *Korennoe naselenie Avstralii*, Mosca 1952, pp. 157-158.
175. Ibid., p. 156.
176. Childe G., *What happened in History*, Londra 1942, p. 8.
177. Ibid., p. 9.
178. Buttner Werner, *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums*, Berlino 1959, p. 140.
179. *Michail Bakunin's sozial...*, p. 361.
180. Ibid., p. 363.
181. Steklov Ju., *Michail Aleksandrovic Bakunin*, Mosca-Leningrado, 1927, v. III, p. 468.
182. Ibid., pp. 468-470.
183. *Michail Bakunin's...*, p.361.
184. Kautsky K., op. cit.; e id., *Terrorizm i kommunizm*, Berlino 1919.
185. Marx, Engels, op. cit., vv. 21-24. Sembra che l'epistolario completo non sia mai stato pubblicato in altre lingue che il russo.
186. Engels a Marx, 26 febbraio 1851.
187. Marx a Engels, novembre 1848.
188. Marx a Engels, 13 settembre 1854.
189. Su Heine, Marx a Engels, 17 gennaio 1855.
190. Ad esempio Marx a Engels, 10 agosto 1869.
191. Engels a Marx, 13 febbraio 1851.
192. Marx a Engels, 18 maggio 1859.
193. Marx a Engels, 10 febbraio 1851.
194. Marx a Engels, 25 febbraio 1859.
195. Engels a Marx, 9 maggio 1851.
196. Marx a Engels, 18 giugno 1862.
197. Engels, op. cit., p. 185.
198. Marx, Engels, op. cit., v. 28, p. 365.
199. Engels a Marx, 18 novembre 1844.
200. Saint-Simon, *Izbrannye socinenija*, Mosca-Leningrado 1948, v. I, pp. 275-276.
201. Marx, Engels, op. cit., v. 14, p. 399.
202. Ibid., pp. 488-489.
203. Engels, op. cit., p. 264.
204. Marcuse, *Eros e civiltà*, pp. 187-188.
205. Ibid., pp. 189-190.
206. Ibid., pp. 246-247.
207. Ibid., p. 248.
208. Runciman S., *The Medieval Manichee*, Cambridge 1955.
209. aa.vv., *La svolta. Vecchi*, Jaca Book, Milano 1970 p. 107.
210. Ibid., p.108

211. «Byloe», luglio 1917, n. 1.
213. «So che era posseduto dall'idea della morte — dice Sartre del noto militante di sinistra Nizan. — È stato nell'URSS e ne ha parlato con i compagni sovietici, al suo ritorno mi ha detto che una rivoluzione che non ci liberi dall'ossessione della morte non è una rivoluzione. E non è un'idea stupida.» Cavi, Sartre, Victor, op. cit., p. 81.
214. Safarevic I., *Socializm in Iz-pod glyb*, Mosca 1974.
215. Dostoevskij E., *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano, v. 1, pp. 275, 276. A più riprese nelle sue lettere Dostoevskij dice che nella *Leggenda del Grande Inquisitore* aveva voluto mostrare il fondamento, la «sintesi» delle varie concezioni socialiste del suo tempo. Cfr. ad esempio «Byloe» 1919, n. 15.
216. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, pp. 278-279.
217. Solov'ëv, op. cit., v. X, pp. 254-258.
218. Ibid., p. 254.
219. Ol'denberg G., *Budda, ego zizn', ucenie i obscina*, Mosca, 1884.
220. Ibid., p. 227.
221. Radchakrishna S., *Indijskaja filosofija*, Mosca 1956, v. 1, p. 506.
222. Ibid., p. 505.
223. Ibid., pp. 561, 562, 563.
224. L'interpretazione dell'opera di Lao-Tze *Tao the ching* dipende in massima parte dalla sua traduzione. Noi ci serviamo delle citazioni di Solov'ëv (op. cit., v. VI, pp. 118-122), che a sua volta si era valso della traduzione francese di S. Julien, Parigi 1842.
225. *Starsaja Edda*, Mosca-Leningrado 1963.
226. Schopenhauer A., *Welt als Wille und Vorstellung*, citato da Solov'ëv, op. cit., v. I, p. 93.
227. Stirner M., *Edinstvennyj i ego sobstvennost'*, S. Pietroburgo 1909, p. 246.
228. Heidegger M., *Sein und Zeit*, Halle a. Saale, 1929, p. 144 e ss.
229. Ibid., p. 244.
230. Id., *Holzwege*, Frankfurt 1950, p. 104.
231. Sartre, *L'Être et le Néant*, Parigi 1943, p. 120.
232. Ibid., p. 60.
233. Ibid., p. 65.
234. Ibid., p. 59.
235. Heidegger M., *Nietzsche*, Berlino 1961, Bd. II, pp. 145, 395.
236. Marcuse, *Eros e civiltà*, p. 118.
237. Dembrovskij Ja., *Psichologija zivotnych*, Mosca 1959, p. 55.
238. Stammler R., *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1906.
239. Rapoport, *Aggression und Anpassung in der Industriellgesellschaft*, Francoforte 1969, pp. 30-59.
240. Gavi Sartre Victor, op. cit., p. 166.

241. Runciman, op. cit., p. 175.

242. Marcuse, *Eros...*, p. 219.