

DALLA FUGA MUNDI AL CONTEMPTUS MUNDI SEGNO DI UNA RICERCA CONTINUA PER L'UOMO

GABRIEL HĂLĂNDUȚ¹

Abstract. When we look at how people lived in the past, it can happen that we remain puzzled and see no trace of meaning. In this article I consider two paradoxical attitudes from the past: *fuga mundi* and *contemptus mundi* and I try to show that life is not always a linear path, nor a safe, predetermined and progressive journey. On the contrary, history shows us that one's existence is spontaneous and dynamic. From time to time, one must return to the cave of their interiority to find there, on another level, the possibility of a new beginning, separating oneself from what normally distracts one from their fulfilment. Sometimes this withdrawal can lead to contempt. A philosophical reading of these matters, apparently purely theological, brings new and rich meanings into focus.

Keywords: Fuga mundi, contemptus mundi, interiority, meaning of life.

Introduzione

«Recentemente, fra i molti fastidi che ho avuto, e di cui conoscete il motivo, mi è toccato anche un po' di quiete. Ma non ho trascorso tutto quel tempo in ozio. Per soffocare la superbia, fonte di tutti i vizi, ho cercato di descrivere in qualche modo la bassezza della condizione umana»². Queste parole sono prese dal Prologo che apre il libro *De contemptu mundi* e descrivono il contesto nel quale il cardinale Lotario di Segni ha scritto quest'opera nel Medio Evo.

Queste poche parole penso che rivelano già qualcosa sulla complessità della condizione umana su quale vorrei riflettere in seguito. Finché l'uomo vive su questa terra, egli è sempre sulla via, desideroso di superare i confini, di esplorare, di

- 1 Gabriel Hălănduț, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași, Faculty of Philosophy and Social-Political Studies. Philosophy Departament. E-mail: halandut_gabi@yahoo.com
- 2 Lotario di SEGNI, *La miseria della condizione umana. De contemptu mundi*, tr. Carlo Carena, Silvio Berlusconi Editrice, Milano 2004, 3.

Article history: Received 10.11.2024; Revised 01.11.2024; Accepted 11.11.2024.

Available online: 11.01.2025; Available print: 30.01.2025.

©2024 Studia UBB Theologia Catholica Latina. Published by Babeș-Bolyai University.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-NoDerivatives 4.0 International License

provare, ma anche di superare sé stesso, di elevarsi moralmente e intellettualmente. Essere in cammino oppure essere *homo viator*, secondo l'espressione che si è imposta durante i secoli, deriva da un "gene" presente non solo nel nostro DNA biologico, ma anche in quello spirituale, come cercherò di mostrare in questo articolo. In realtà, guardando da un punto di vista fenomenologico, questa continua ricerca che caratterizza l'uomo è il segno di una povertà genetica e ontologica che prova di realizzarsi ad ogni passo. Questo significa che l'uomo è un progetto che conserva per tutta la vita la vocazione di (auto)realizzarsi.

Dunque, la domanda centrale della mia riflessione sarà la seguente: come avviene questo divenire? Quale strada dovrà scegliere l'uomo tra le possibilità infinite che si aprono davanti a lui? Come impara a riconoscere i pericoli e come può evitarli? Esiste una sola via giusta, mentre tutte le altre portano alla perdizione? Oppure cosa succede quando qualcuno si rende conto di aver sbagliato la strada, può cambiare la direzione? Tra le innumerevoli risposte che la storia del mondo conosce e che sono giunte a noi sotto varie forme, propongo di analizzarne due: *fuga mundi* e *contemptus mundi*. Sebbene si impongano come modelli specifici del cristianesimo, approfondendo il contesto nel quale sono comparsi e i meccanismi che li hanno costituito, si potrà cogliere che le radici sono molto più profonde e ampie di quanto potremmo pensare ad un primo sguardo.

La ricerca come modello ermeneutico³

Riprendendo quanto detto sopra, vorrei riportare nell'analisi alcuni studi antropologici, sociologici ed etnologici che individuano una costante nel compor-

3 È molto interessante, in questo senso, il modo in cui, sulla scia di Andrei Plesu, Gabriel-Iulian Robu presenta pure la fede come ricerca, come tensione, come cammino di ricerca: „Non c'è solo una ricerca spaziale, all'interno di un perimetro fisico. Se fosse solo questa comprensione, la nostra ricerca spirituale sarebbe persa. Ci sono pure altre ricerche: cercare un senso nella vita, cercare una soluzione a un problema, cercare un amico, cercare la vocazione. In tutti questi casi non sai esattamente che cosa stai cercando e che cosa troverai. Eppure non cerchi con un vagabondo, ma proprio come uno che cerca, ciò è diverso, perché cerchi con la speranza globale del buon risultato e il presentimento che l'oggetto della ricerca diventerà anche l'oggetto della scoperta” (Gabriel-Iulian ROBU, *La fede come cammino, tensione e ricerca negli scritti di Andrei Plesu: una voce dalla Romania*, in SERGIO GABURRO – ANTONIO SABETTA (edd.), *Elogio della porosità. Per una teologia con-testuale Miscellanea di studi per il prof. Giuseppe Lorizio*, Studium, Roma 2023, 342).

tamento umano. Nonostante lo proteggesse dalle intemperie e dagli attacchi di altri simili o di animali selvatici, l'uomo è stato sempre attratto dall'idea di uscire dalla sua caverna primordiale perché nel suo profondo intuisce il prezzo delle limitazioni che la sua dimora glielo impone⁴.

Rievocando in qualche modo il noto frammento platonico della *Repubblica*, lo sforzo del "prigioniero" che si libera dalla caverna ed esce alla luce, è diventato l'archetipo di ogni passaggio dalle tenebre alla luce, dall'opinione alla verità, dal pregiudizio alla conoscenza. In qualche modo, l'intera storia dell'umanità può essere letta seguendo e vedendo i passi che l'uomo ha imparato a compiere in favore della propria realizzazione. Ma per quanto persuasiva e ben argomentata possa essere questa visione dialettica della storia e dell'uomo, non posso omettere un'altra questione. Dopo la liberazione dal regno delle illusioni e dei pregiudizi attraverso la filosofia e dopo l'accesso ad una verità più profonda sul mondo e sulla vita attraverso la religione, come spiegare il fatto che nel corso dei tempi, in una forma o nell'altra, l'uomo ha continuato ad essere affascinato dal ritorno al deserto e alle celle dei monasteri? Dove va l'uomo quando fugge dal mondo? E poi, è davvero possibile staccarsi completamente dal mondo e sospendere i rapporti con i propri simili per diventare più autentico? Sarà questa la via vera?

Penso che il punto più solido per costruire una risposta sia legato al significato che il *mondo* aveva per quelli che si sono decisi di seguire questa via nella loro vita. Le ricerche che ho potuto fare su alcuni scritti dei padri della Chiesa mi hanno portato a individuare due possibili visioni sul mondo nell'ambito della Chiesa. A seconda di questi, il ritiro dal mondo assume un significato diverso o addirittura contraddittorio rispetto all'altro.

La più diffusa, probabilmente, è stata la concezione ispirata dagli scritti neotestamentari⁵ (*Gv* 4,8; *Col* 1,1-18) che parlano di una bontà intrinseca del mondo, creazione di Dio, sempre chiamata a rinnovarsi e a ritornare allo stato paradisiaco originario.

4 René GUÉNON, *Symboles de la science sacrée*, Éditions Gallimard, Paris 2013², 172–178.

5 Già dalle sue prime pagine la Bibbia ripete sotto forma di canto liturgico l'esclamazione che Dio ha davanti a quello che Lui ha creato: "Dio vide che era cosa buona", e alla fine della creazione l'autore esclama pure: "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa *molto* buona" (*Gen* 1,31). Nella riflessione metafisica della Scolastica, la bontà della creazione è una proprietà fondamentale di tutti gli enti, a motivo e nella misura della loro partecipazione all'*essere*, che nella filosofia cristiana si chiama *Dio*. Per una sintesi dell'evoluzione di questa concezione lungo la storia della Chiesa vedi Medard KEHL, „E Dio vide che era cosa buona” in *Una teologia della creazione*, tr. V. Maraldi, Edizione Queriniana, Brescia 2009, 29–31.

Quindi, se per il concetto di *mondo* intendiamo l'insieme delle attività secolari, della vita sociale e familiare, ecc. senza alcuna connotazione negativa, *fuga mundi* potrebbe essere l'atteggiamento raccomandato come mezzo straordinario di perfezione e come testimonianza davanti al mondo della transitorietà di tutto ciò che si trova sulla terra e, inoltre, del fatto che solo i beni soprannaturali sono il fine ultimo e vero dell'uomo.

Ci sono stati però altri autori cristiani o addirittura sempre gli stessi che, in altri scritti, hanno abbracciato una visione più pessimistica del mondo, vedendo in esso l'insieme dei beni materiali e delle attività temporali che, ricercate in modo disordinato, impediscono oppure rendono difficile che l'anima si avvicini a Dio⁶. Per questi ultimi la *fuga mundi* diventa quindi l'atteggiamento fondamentale e necessario perché il cristiano si salvi la propria anima.

Personalmente penso che sia difficile tracciare una demarcazione precisa tra queste due visioni o stabilire una sequenza chiara riguardo ai tempi in cui si sono succedute. Ecco perché preferisco considerare come atteggiamento fondamentale del cristiano una sorta di "riserva" verso le cose mondane, riserva costantemente assunta a livello interiore e talvolta espressa in forme esplicite di vita religiosa, anacoretica o cenobitica⁷. Si deve ancora dire che un simile modo di vivere si estende oltre i primi secoli cristiani, trovando esempi sufficienti anche oggi, e osservando anche un risveglio di interesse per un simile atteggiamento. Inoltre, come mostra la storia delle religioni, la *fuga mundi* va anche oltre i confini del cristianesimo, essendo presente nella maggior parte delle religioni, come tentativo di raggiungere un "progetto" migliore, addirittura vicino all'*utopia*⁸.

L'esperienza della *fuga mundi*

Della *fuga mundi* si parla di più da un punto di vista delle persone che l'hanno praticata e soprattutto dal punto di vista delle trasformazioni che questo approccio

6 IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Rom.*, 3-4; 6,1; *Pastore di Herma*, 4,3, 2-4; TERTULIANO, *De spectaculis*, 29 dove si trova l'espressione: "saeculi totius contemptus". In questi scritti si può ritenere che si trovino i primi semi dei moderni trattati di Teodicea.

7 Termine che deriva dalla lingua greca: *ana-horetés*, *aná*, indietro e *horéo*, ritiro) e designa il monaco che sceglie di vivere solitario, lontano dal mondo. Per questo lo distinguiamo dal monaco cenobitico (*koinobiátes*) che vive in un monastero o in una comunità monastica. Se gli anacoreti affondano le loro radici in sant'Antonio Abate (250-356), il fondatore del movimento cenobitico è considerato san Pacomio (292-348).

8 Italo MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, Edizione Queriniana, Brescia 1974, 468-476.

volontario ha prodotto nella loro vita. Tuttavia è facile trascurare le radici di questa scelta e in questo modo si rischia di perdere una parte importante del suo contenuto.

Un interessante punto di partenza per avvicinarci alla genealogia di questa pratica spirituale è fornito da J.P. Vernant. Egli scrive che «aussi longtemps que la cité est demeurée vivante, aucune secte, aucune pratique culturelle, aucun groupement organisé n'a exprimé en pleine rigueur et avec toutes ses conséquences cette exigence de sortie du corps, de fuite hors du monde, d'union intime et personnelle avec la divinité. La religion grecque n'a pas connu le personnage du *renonçant*. C'est la Philosophie qui, en transposant dans son propre registre les thèmes de l'ascèse, de la purification de l'âme, de son immortalité, a pris le relais»⁹.

L'osservazione di questo autore coglie il fatto che alla base di ogni ritiro dell'uomo dal mondo c'era un esercizio spirituale praticato per la prima volta dalla filosofia. Prima della religione, i filosofi, come dimostrerà Pierre Hadot nei suoi studi, erano coloro che si *curavano* della perfezione spirituale dell'uomo¹⁰. L'antico culto religioso era piuttosto rivolto al miglioramento degli dei e ad assicurare la loro protezione nei diversi momenti che attraversava la città. Si trattava, in altre parole, di riti e pratiche rivolte all'esterno. Al contrario, la filosofia ha cercato di soddisfare il bisogno di interiorizzazione e di cura spirituale di cui l'uomo aveva bisogno, anche raccomandando il ritiro temporaneo attraverso pratiche mentali e spirituali. In realtà, questo è uno degli *esercizi spirituali* fondamentali della filosofia antica. Più tardi, il monachesimo cristiano si farà carico di questo esercizio, soprattutto del suo valore pratico, e lo eleverà ad uno stile di vita, lasciando la parte teorica alla Filosofia, ridotta alla funzione di scienza teorica¹¹.

9 Jean Pierre VERNANT, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Éditions du Seuil, Paris 1990, 112–113.

10 Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002. Questo articolo propone un ritorno alle origini antiche della filosofia come *esercizio spirituale* e costituirà la base di un nuovo corrente nella filosofia contemporanea, meglio conosciuto sotto la titolazione inglese: *Philosophy as a Way of Life*. Inoltre, questo articolo programmatico sarà seguito da una serie di libri che Hadot scriverà su questo argomento. I libri di un altro filosofo francese, Michel Foucault, contemporaneo di Hadot, completeranno le intuizioni di Hadot sull'essenza della filosofia.

11 Michael CHASE, „Observations on Pierre Hadot's conception of Philosophy as a Way of Life”, 13. <http://www.practical-philosophy.org.uk> (25.08.2024).

Ma dove entra in questo ambito la scelta volontaria da parte dell'uomo di ritirarsi dalla comunità? Contrariamente all'opinione comune, il mondo del deserto, con le sue caverne, è piuttosto un mondo pieno di vita. Gli anacoreti, prima gli egiziani e poi tutti gli altri, avevano subito capito che la libertà che il mondo gli offre non è sufficiente per la perfezione a cui Gesù Cristo li invita nel Vangelo. Pertanto, alcuni andarono alla ricerca di luoghi dove potevano compiere questo desiderio di purificazione spirituale e di unione con Dio. E se il ritiro dal mondo era già una pratica a cui già molti ricorrevano, Antonio Abate porta la novità del *deserto*¹².

Perché il deserto? Perché questo luogo è per eccellenza una rappresentazione metaforica del ritiro e dell'abbandono e, quindi, implica una rinuncia completa e radicale allo spirito del mondo. Pertanto, chi ha questo desiderio può trovare le prove necessarie per purificarsi dalle inclinazioni peccaminose a cui il mondo abitualmente lo tenta. Ad esempio, Isacco il Siro diceva che «ritirarsi dal mondo consiste nel non occuparsi del mondo»¹³, cioè al monaco era richiesto di abbracciare un atteggiamento di distacco e di non coinvolgimento, una sorta di *epoché* spirituale. In secondo luogo, la povertà del deserto e l'impossibilità di impegnarsi nei lavori che la vita in una comunità rurale o urbana solitamente richiedeva, lasciava un ampio spazio alla preghiera, alle letture spirituali e alla contemplazione mistica. Ricordiamo come nel libro dell'Esodo Mosè incontra la presenza di Dio proprio in mezzo al deserto, ed è proprio qui che Dio sceglie di fare l'alleanza con il suo popolo (*Ex* 3; 19-20). Più tardi, anche Gesù, il nuovo Mosè, attraverserà esplicitamente le prove del deserto prima di iniziare la sua attività pubblica (*Mt* 4,1-11; *Mc* 1,12-13; *Lc* 4,1-13). Da questi esempi riesce quindi l'importanza cruciale del deserto in una visione religiosa del mondo e dell'uomo.

Tornando al nostro discorso, l'elemento centrale che dirige le pratiche e i rituali degli anacoreti è la vita con tutto ciò che ne consegue: vivere, semplicità, pentimento. Il deserto non è il luogo delle parole, delle teorie, dei libri, delle regole o della gerarchia, ma del ritorno radicale alle componenti essenziali dell'esistenza. Eppure la *fuga mundi* non presuppone un'esclusione *a priori* e totale della parte intellettuale, ma significa adottare una nuova comprensione e un nuovo modo di rapportarsi alla conoscenza.

12 Luigi BORRIELLO, Edmondo CARUANA, Maria Rosaria del GENIO, (ed), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1998, 888.

13 Daniel LEMENI, *Duhul a suflat în pustie. Lumea duhovnicească a Părinților deșertului*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca 2014, 113.

Inoltre, la vita dei padri del deserto mostra che questo stile di vita non ha nulla di magico o di romantico, anzi, potrebbe essere un abbraccio di realismo più genuino: «vai, fermati nella cella e la cella ti insegnerà tutto», dice, per esempio, un apoftegma. È stato questo realismo a produrre uomini santi e veri maestri spirituali. Dall'enfasi esagerata sulla mente e sulla ragione che il mondo pratica, l'eremita impara ad ascoltare la voce onesta del cuore, a placare la curiosità dell'anima, a controllare le sue passioni. Non è priva di importanza anche l'associazione tra il desiderio di conoscenza e il peccato dei primi uomini, che gli autori di tutti i tempi hanno colto e sviluppato nei loro libri¹⁴.

Credo quindi che chi ha scelto la via del deserto non abbia abbandonato del tutto i libri e la preoccupazione per conoscenza, ma abbia cercato di convertirla in uno strumento al servizio della scienza sacra, come via per avvicinarsi a Dio. In altre parole, chi rinuncia al mondo non si dedica allo sviluppo della propria conoscenza, ma si avvale del dono divino della ragione per crescere in qualità, per approfondire e purificare ciò che conosce per la salvezza dell'anima¹⁵. Tramite la *fuga mundi* e il rifiuto di accettare a compiacersi con la semplice sopravvivenza e una vita superficiale, gli anacoreti hanno trovato l'ordine e il significato della vita, poiché l'interiorità è spesso la via dimenticata verso la profondità e verso la verità¹⁶.

Dunque, «il deserto è il luogo di un incontro profondo, e non di una fuga superficiale; è il luogo dove, tagliato fuori dal mondo e dai rapporti con gli altri, sei costretto a confrontarti con te stesso. Il deserto è un luogo di prova e di preparazione, un luogo dove si va per iniziare un vasto lavoro volto a sbarazzarsi di tutto ciò che non è essenziale e inutile»¹⁷. Ma, cosa ancora più importante,

14 Forse che la forma artistica più alta di questa idea appare espressa nel poema *Paradiso perduto* di John Milton (1608-1674). Ecco la risposta straordinaria dell'Arcangelo Raffaele ad Adamo, tormentato da domande e dubbi: Solicit not thy thoughts with matters hid, / Leave them to God above, him serve and fear; / Of other creatures, as him pleases best, / Wherever placed, let him dispose: joy thou / In what he gives to thee, this Paradise / And thy fair Eve; heaven is for thee too high / To know what passes there; be lowly wise: / Think only what concerns thee and thy being; / Dream not of other worlds, what creatures there / Live, in what state, condition or degree, / Contented that thus far hath been revealed / Not of earth only but of highest heaven. (John MILTON, *Paradise lost*, Oxford University Press, Oxford 2005, VIII, 167-178)

15 Daniel LEMENI, *Duhul a suflat in pustie*, 97.

16 Daniel LEMENI, *Duhul a suflat in pustie*, 103.

17 Daniel LEMENI, *Duhul a suflat in pustie*, 107 (mia traduzione).

«l'esperienza del deserto è la prova di verità per ogni uomo, perché le permette – una volta cadute le ultime illusioni – di scoprirsi così come egli è, e in questo modo, di trovarsi preparato al suo incontro con Dio»¹⁸.

È interessante notare ora le somiglianze tra questi testi che, da una parte, descrivono la vita dei monaci e, dall'altra parte, l'interesse per l'autenticità che la Filosofia cerca. Per essere autentico, l'uomo deve scoprirsi, ritirarsi e conoscersi profondamente, e non arrivare alla meta in maniera spontanea o per un semplice atto di volontà. Come avevano intuito i padri del deserto, l'uomo ha bisogno di esercizio, cioè di ascesi (del corpo, ma anche della mente) e deve compiere uno sforzo spirituale per riconquistare sé stesso. Proprio questa esperienza finisce per *tras-formare* la persona in questione, cioè dandole *forma* - una nuova forma spiritualizzata - dopo una serie di esercizi¹⁹.

Mi sembra che uno degli esempi più belli in questo senso è proprio la vita di Michel de Montaigne. Come lui stesso afferma nei suoi *Saggi*, all'età di 38 anni, forse ispirato dai modelli presi della tradizione, filosofi e santi, e disilluso dal proseguimento degli affari mondani che conduceva come sindaco di Bordeaux o come deputato, sceglie di ritirarsi nel castello della famiglia per prendersi cura del suo edificio interno. «Recentemente, quando mi sono ritirato in casa mia, risoluto per quanto potessi a non occuparmi d'altro che di trascorrere in pace e appartato quel po' di vita che mi resta, mi sembrava di non poter fare al mio spirito favore più grande che lasciarlo, nell'ozio più completo, conservare con sé stesso e fermarsi e riposarsi in sé medesimo. Cosa che speravo potesse ormai fare più facilmente, divenuto col tempo più posato e più maturo»²⁰. Questa *fuga mundi* moderna, con la quale l'ex politico sceglie deliberatamente l'ozio e il *conservare*

18 Daniel LEMENI, *Duhul a suflat în pustie*, 108 (mia traduzione).

19 Jean Philippe MILET, „L'expérience comme technique de soi” in *De l'Expérience*, Les Papiers du Collège International, Nr. 22, 135–150. Non era questa fin dall'inizio la vocazione originaria della filosofia. Prima Pierre Hadot e poi Michel Foucault, in tempi recenti, hanno cercato di mostrare che al centro della filosofia c'era l'*epimeleia heautou* oppure cura di sé, cioè l'interesse per lui di comprendere sé stesso e realizzarsi mettendo in pratica certi *esercizi spirituali*. Purtroppo, la filosofia viene spesso ridotta a una teoria della conoscenza, a un sistema o a un altro, in cui il principio “conosci te stesso” è ritenuto fondamentale. Vedi Michel FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. Mauro Bertani, Edizione Giangiacomo Feltrinelli, Milano 2018 e Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Édition Gallimard, Paris 1995.

20 Michel DE MONTAIGNE, *Saggi*, Edizione Bompiani, Roma 2014, I.8.

con sé stesso, non è solo una condizione (necessaria) per aprirsi alla filosofia, ma è già un atto filosofico, il primo passo verso la strada dell'autenticità. Quindi, la lezione che ci lascia il conte di Montaigne è che l'edificazione di sé non può essere realizzata a livello teorico, né in mezzo al mondo, ma richiede un riorientamento verso l'interno, verso l'anima.

Questa breve incursione nella storia e la presentazione di alcuni modelli di coloro che hanno scelto di ritirarsi dal mondo, a partire dai filosofi antichi, passando per i grandi asceti del primo millennio cristiano, fino ad arrivare ai grandi moralisti della Modernità, ci ha mostrato che la *fuga mundi* si radica in una volontà capace di rinunciare alle gioie di questo mondo per raggiungere la purificazione e la perfezione interiore. Ma questo significa che il problema non è il mondo, e quindi non va disprezzato, ma compatito. Il mondo è solo lo specchio in cui l'uomo si guarda per comprendere meglio sé stesso e per imparare ad agire secondo il progetto che vuole realizzare. *Fuga mundi* è stato, quindi, un esilio volontario, una rottura dall'esterno in vista di un bene più grande, interiore dell'uomo. A differenza dei filosofi che si prendono l'obiettivo di raggiungere l'atarassia, i cristiani vedranno in questo esercizio solo un momento passeggero, perché il loro obiettivo è l'unione più intima con il Dio in cui credono.

L'esperienza del *contemptus mundi*

In questo contesto, una volta con il passare dei secoli, la consapevolezza che la Chiesa ha del proprio insegnamento e delle pratiche di pietà che raccomanda, subisce un ampio processo di maturazione e di trasformazione. Le nuove sfide sociali e politiche, ad esempio le invasioni barbariche, le dispute territoriali tra gli imperi, la tendenza alla secolarizzazione della società, ma anche la comparsa di nuovi ordini monastici che propongono l'uscita dai monasteri verso il popolo, con l'obiettivo di predicare il Vangelo a tutti²¹, ha portato ad un cambiamento molto notevole nella visione del mondo da parte dell'uomo.

21 Nel 1210 l'Ordine dei Frati Minori (Francescani) ottiene il permesso di fare prediche e catechesi itineranti. Quattro anni dopo viene fondato anche l'Ordine dei Predicatori (Domenicani) che predicheranno il Vangelo soprattutto contro la eresia dei albigesi. Vedi AA.VV., *Storia della Chiesa. Dalle origini fino ai nostri giorni*, X. *La cristianità romana (1198-1274)* di A. Fliche, Ch. Thouzellier, Y. Azais, tr. Eugenio da Veroli, Edizione S.A.I.E., Torino 1968, 21.

Così, a partire dall'XI secolo, assistiamo alla nascita di un nuovo genere letterario che propone pratiche ascetiche più severe, questa volta motivate dalla meditazione sulla finitudine della vita terrestre, sul destino mortale dell'uomo, meglio conosciuto con la locuzione latina: *contemptus mundi*. In ambito religioso troviamo già i primi approcci a questo tema con i Padri della Chiesa (cronologicamente il primo trattato è quello di sant'Ambrogio, *De fuga saeculi*), poi acquistò nuova importanza nel periodo del rinnovamento monastico (ad esempio San Bernardo di Cluny e il suo trattato *De contemptu mundi*)²², ma raggiunge il suo apice nel secolo successivo, con l'opera *De contemptu mundi sive de miseria humane conditionis* di Lotario di Segni²³.

Da questo libro prenderò alcuni frammenti per esemplificare la svolta che subisce la ricerca del sé in quest'epoca. L'opera, scritta tra il 1191 e 1198, conobbe un immenso successo per diversi secoli, finché Blaise Pascal propose questo tema in un modo completamente nuovo²⁴. Inoltre, questa corrente si è manifestata al di fuori dell'ambiente ecclesiastico, potendo essere osservata anche nelle creazioni di alcuni poeti. Si conoscono i poemi di Walther von der Vogelweide e di Konrad von Würzburg su *Frau Welt*, dove il mondo si presenta personificato da una donna dalle attrattive fallaci, seducente vista di dietro, repellente di faccia²⁵. Comunque, il disprezzo del mondo è radicato nella sensibilità comune.

Grosso modo, il discorso adottato all'inizio del secondo millennio è caratterizzato da uno stile molto più incisivo e duro, rispetto a quello precedente. Così, nel descrivere la condizione misera dell'uomo, corrotto dal peccato fin dalla nascita, il

22 Francesco LAZZARI, *Il contemptus mundi nella scuola di S. Vittore*, nella sede dell'Istituto, Napoli 1965, 11–15.

23 Con il nome di Innocenzo III, Giovanni Lotario, conte di Segni (nato il 22 febbraio 1160 a Gavignano, Lazio e morto il 16 luglio 1216 a Perugia), fu il 176-esimo papa dal 8 gennaio 1198 al 16 luglio 1216. Innocenzo fu eletto per meriti propri. Uomo intelligente e di assoluta integrità personale, aveva studiato teologia a Parigi e giurisprudenza a Bologna. Vedi Eamon DUFFY, *La grande storia dei papi. Santi, Peccatori, vicari di Cristo*, tr. S. Venturini, Edizione Arnoldo Mondadori, Milano 2000, 125

24 Un elemento che prova l'ampia diffusione dell'opera è rappresentato dai numerosi manoscritti giunti fino a noi (672) e dalle numerose edizioni del testo, senza contare l'ammirazione espressa con devozione da Petrarca e da cardinale Bellarmino, colui che lo adottò nei primi collegi dei Gesuiti come manuale di meditazione.

25 Jean LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*, tr. Adriana Menitoni, Edizione Arnoldo Mondadori, Milano 2010, 212.

linguaggio di Lotario assume un violento realismo: «L'uomo è putredine e il figlio dell'uomo un verme. [...] L'uomo fu concepito di sangue guasto per ardore della libidine, e alla fine attornieranno il suo cadavere i vermi come a un funerale»²⁶. Notiamo che questa visione assomiglia per molti versi alla dottrina dei Catari²⁷ – paradossalmente, più tardi, come papa, Lotario combatterà questa eresia– con l'insegnamento cristiano dei Vangeli e dei Padri²⁸.

Dunque, nel corso dei secoli XI e XII assistiamo alla costruzione di un ricco immaginario sulla morte. Le cause che contribuirono alla nascita di questo tipo di letteratura vanno ricercate nell'opposizione al mondo aristocratico e borghese dell'epoca, nonché nella reazione contro una cultura edonistica che si diffondeva sempre più in Europa. Di questo tema si nutriranno anche alcuni ordini monastici, che hanno incentrando le loro prediche sul giudizio finale universale e sui terribili castighi che minacciano tutti coloro che tentarono di lodare la vita terrena. Infatti, «questa letteratura produce una sorta di potente drammatizzazione dell'esistenza, divaricata fra il peccato e la pena, la sofferenza e la redenzione, e sono entrambe ovviamente legate al motivo della morte. [...] La cultura ecclesiastica reagisce insomma al nuovo amore per la vita che si va diffondendo in quest'epoca soprattutto insistendo sul tema della morte, utilizzato da un lato per svalutare l'esistenza terrena... dall'altro per indurre alla conversione, al pentimento e al distacco dal mondo»²⁹.

26 Lotario DI SEGNI, *La miseria della condizione umana*, 3, IV.

27 I Catari sono la continuazione dei Manichei e condividono la fede nell'esistenza di due principi uguali in potere: il bene e il male. Per Catri tutta la creazione è in balia del Principe delle Tenebre, l'uomo è fortemente diviso, e il corpo è completamente identificato con il male. Vedi, Jacques LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*, tr. Adriana Menitoni, Edizione Arnoldo Mondadori, Milano 2010, 116; Mircea ELIADE, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, tr. E. Bortă, Editura Humanitas, București 1997, 110.

28 Anche se ha organizzato e sostenuto una vera e propria crociata contro i Catari, che ha culminato con il massacro degli abitanti della città di Béziers nel 1209, Innocenzo riconobbe che l'eresia poteva essere disarmata solo se venivano incoraggiate l'autentica pietà religiosa e la riforma. Eamon DUFFY, *La grande storia dei papi*, 127; Steven RUNCIMAN, *Maniheul medieval. Studiu asupra ereziei dualiste în Evul Mediu*, tr. M. Grigore – D. A. Anfile, Editura Nemira, București 2016, 176–185.

29 Carlo DONÀ, „Introduzione” in Hélinand de Froidmont, *I versi della morte*. Edizioni Pratiche, Parma 1988, 8.

Ritornando all'opera di Lotario, *De contemptu mundi*, l'autore si ispira in gran parte dai testi della Sacra Scrittura e poi dagli scritti dei Padri della Chiesa, dagli autori scolastici, ma anche dagli autori classici profani. In realtà, l'opera somiglia piuttosto a un mosaico di citazioni intrecciate sul tema del disprezzo del mondo. Lotario dice che è proprio la miseria della propria condizione che induce l'uomo a compiere «azioni vane, per le quali trascura quelle serie, utili e necessarie. Diverrà esca del fuoco che arde sempre e brucia inestinguibile, nutrimento di vermi, che sempre rodono senza sosta e divorano senza fine; un ammasso di marciume dal fetore incessante e orrenda sporcizia»³⁰.

Educato fin da giovane nella disciplina più rigorosa dall'abate Ismaele nella letteratura e nella salmodia, Lotario sa utilizzare, quando necessario, oltre alle citazioni bibliche, la cultura classica attraverso Orazio e Giovenale. Inoltre, attirano immediatamente l'attenzione le ricche citazioni bibliche che l'autore utilizza per proporre e dimostrare la sua concezione della precarietà della condizione umana. I testi dell'Antico Testamento sono preferiti da Lotario. Come accennato, hanno la priorità i libri sapienziali e profetici, ma anche il Libro dei Salmi. Del Nuovo Testamento l'autore cita principalmente il vangelo secondo Matteo e quello secondo Luca, oltre al libro dell'Apocalisse. Tuttavia, tra tutti i testi biblici, il riferimento per eccellenza resta il Libro di Giobbe, soprattutto nella prima e ultima parte del *De contemptu mundi*, quando Lotario descrive gli orrori della nascita, le fatiche della vita e la putrefazione della carne avvolta nel fetore del peccato. Anche se non si avvale esclusivamente delle dichiarazioni degli amici di Giobbe, rappresentazioni subdole e malvagie delle tentazioni del diavolo, l'autore utilizza questo libro quasi in opposizione alle parole luminose della Sapienza³¹.

Un tratto distintivo di quest'opera consiste nel fatto che i destinatari non sono più, come prima, i monaci di un monastero o il clero di una diocesi, ma l'intero popolo di Dio, il quale, vivendo sulla terra, immerso nelle miserie del mondo, dimentica la felicità celeste, alla quale nemmeno lui non spera più. Così, il fascino di qualcuno che appartiene alla Chiesa incontra e si integra con quello degli autori laici che perseguono lo stesso tema.

Per Lotario lo sviluppo della miseria umana deriva dal fatto che «tre sono le massime aspirazioni degli uomini: ricchezze, piaceri, onori: e dalle ricchezze

30 Lotario DI SEGNI, *La miseria della condizione umana*, I, 1.3.

31 AA.VV., *Storia della Chiesa. Dalle origini fino ai nostri giorni*, 21.

deriva il male, dai piaceri la vergogna, dagli onori la vanità» e per questo motivo «la concupiscenza della carne riguarda i piaceri, quella degli occhi le ricchezze, mentre la superbia della vita riguarda gli onori. Le ricchezze producono avidità e avarizia, i piaceri generano gola e lussuria, gli onori alimentano superbia e arroganza»³².

Nella seconda parte del libro, suggestivamente intitolato: *De culpabili humane conditionis progressu*, Lotario presenta, con intenti etici espliciti, la classificazione dei sette vizi capitali, tema pressa dalla catalogazione fatta da papa Gregorio Magno nei *Moralia*: superbia, ira, invidia, tristitia, avaritia, gula, luxuria³³.

L'autore, coerente con l'ideale del suo progetto di riforma della Chiesa, volendo rafforzare il peso politico del papato e rinnovare la Chiesa ormai libera da ogni legame feudale, secolarizza i sette vizi capitali proiettandoli dalla sobrietà dei monasteri direttamente nel mondo, dove l'uomo sperimenta diverse forme di vanità. Con ciò l'autore vuole dimostrare che l'uomo è la causa della propria miseria e dei propri castighi³⁴.

Infine, il terzo libro, *De damnabili humane conditionis egressu*, inizia con la descrizione della morte e, qui, l'autore sostiene l'opinione dei teologi del suo tempo secondo cui, nel corso della vita, ogni persona ha la possibilità di incontrare la grazia di Cristo, un'occasione che porta con sé la possibilità di ottenere la salvezza eterna. Ecco perché il tono dell'autore è simile agli affreschi che al suo tempo rappresentavano scene tratte dalle pagine dell'Apocalisse, scene piene di drammaticità e inquietudine escatologica. Egli ricorda ai suoi lettori che al momento della morte: «non soccorreranno le ricchezze, non difenderanno gli onori, non proteggeranno gli amici»³⁵. Dove queste cose finiranno, il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli e «là sarà strepito e stridore di denti, gemiti e strilli, pianti e ululati e tormenti, strida e clamori, timore e tremore, dolore e malore, ardore e fetore, oscurità e ansietà, crudeltà e asprezza, sventura e penuria, angustia e tristezza, oblio e delirio, torture e punture, amarezze e terrori, fame e sete, freddo e bruciore, zolfo e fuoco ardente per i secoli dei secoli»³⁶.

32 Lotario DI SEGNI, *La miseria della condizione umana*, 2, I.

33 Felice COMELLO, „Introduzione” in Evagrio Pontico, *Gli otto spiriti malvagi*, Edizione Pratiche, Parma 1990, 13-14.

34 Francesco LAZZARI, *Il contemptus mundi nella scuola di s. Vittore*, 22-23.

35 Lotario DI SEGNI, *La miseria della condizione umana*, III, 20.1.

36 Lotario DI SEGNI, 20.3.

Conclusione

Alla fine di questa incursione nella quale abbiamo potuto prendere contatto con l'atmosfera del primo millennio cristiano, possiamo dire che questo atteggiamento del disprezzo verso il mondo deriva certamente dalla continuazione della pratica della *fuga mundi* fin dai primi secoli della Chiesa, e anche se il XII secolo ci porta ad una specie di apice, dobbiamo ammettere che la dottrina che teorizza l'antagonismo tra cielo e terra è una delle radici su cui si è sviluppato il cristianesimo. Il *contemptus mundi* è dunque un tema sempre presente nella spiritualità e nel vivere il cristianesimo, solo che nel medioevo l'iniziale antagonismo teorico si configura come una separazione quasi totale sul piano pratico.

Ma anche questa opinione ha le sue sfumature, nel senso che l'opera di Lotario è una costruzione intellettuale che, come ho detto, si inserisce in una corrente letteraria che andava di moda in quei tempi. La vita, la cultura e gli eventi di una certa epoca non devono essere giudicati solo dal punto di vista delle sue componenti razionali, ma bisogna sempre tenere conto di tutto il complesso dei sentimenti, dei desideri, delle intuizioni che completano l'esistenza umana in quel momento. Pertanto, il *De contemptu mundi* è tutt'al più una prospettiva, un progetto, un ideale, di ciò che l'uomo pensava, credeva e viveva nel XII secolo, e non il ritratto completo e veridico dell'epoca in cui fu scritto.

Personalmente ritengo che quest'opera non debba essere letta come una teoria teologica o filosofica che argomenta in modo rigoroso questioni di antropologia, né come una riflessione sul rapporto tra l'uomo e il mondo. Oserei collocarla piuttosto tra le meditazioni spirituali e filosofiche che affrontano la difficile questione del valore della vita e del destino dell'uomo. È quindi possibile che sia la *fuga mundi* che il *contemptus mundi* siano due atteggiamenti distinti, ma accomunati da quella naturale inclinazione alla ricerca alla quale l'uomo è *condannato* su questa terra. La vita non è sempre un percorso lineare, né un viaggio sicuro, predeterminato e progressivo. Al contrario, la storia ci mostra che l'esistenza dell'uomo è spontanea e dinamica, e il suo movimento attraverso questo mondo potrebbe forse essere meglio riassunto dall'immagine di una spirale ellittica. Di tanto in tanto, l'uomo deve ritornare alla caverna della sua interiorità per trovare là, su un altro livello, la possibilità di un nuovo inizio, separandosi da ciò che normalmente lo distrae dalla sua realizzazione.

Così come diceva nel Prologo, Lotario scrive i suoi pensieri nel momento in cui si ritira per raccogliersi. In tale momento scopre che l'uomo è un essere inadeguato

e che, a causa del peccato, delle inclinazioni e delle passioni che lo turbano, sembra destinato piuttosto alla morte e ai castighi dell'Inferno. La sua salvezza potrà venire solo dall'umiltà e dall'assunzione di alcune sofferenze che lo purificheranno. Pertanto, questo libro può essere inteso non tanto come una condanna del mondo e dell'uomo, non solo come un esempio di letteratura fatale, ma piuttosto come un invito a meditare sulle forme del male affinché alla fine l'uomo possa accedere a una vita miglior

Bibliografie

- La Sacra Bibbia*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015.
- AAVV, *Storia della Chiesa. Dalle origini fino ai nostri giorni*, X. *La cristianità romana (1198-1274)* di A. Fliche, Ch. Thouzellier, Y. Azais, tr. Eugenio da Veroli, Edizione S.A.I.E., Torino, 1968.
- Ancilli E., *Dizionario Enciclopedico di spiritualità*, 1-3, Citta Nuova, Roma, 1990.
- BORRIELLO Luigi, Edmondo CARUANA, Maria Rosaria del GENIO (ed), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1998.
- BUBER Martin, *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 1990.
- CHASE Michael, „Observations on Pierre Hadot's conception of Philosophy as a Way of Life”, <http://www.practical-philosophy.org.uk> (25.08.2024).
- COMELLO Francesco, „Introduzione” in Evagrio Pontico, *Gli otto spiriti malvagi*, Edizione Pratiche, Parma, 1990.
- DE MONTAIGNE Michel, *Saggi*, Edizione Bompiani, Roma, 2014.
- DI SEGNI Lotario, *La miseria della condizione umana. De contemptu mundi*, tr. C. Carena, Silvio Berlusconi Editrice, Milano, 2004.
- DONÀ Carlo, „Introduzione” in Hélinand de Froidmont, *I versi della morte*. Edizioni Pratiche, Parma, 1988.
- DUFFY Eamon, *La grande storia dei papi. Santi, Peccatori, vicari di Cristo*, tr. S. Venturini, Edizione Arnoldo Mondadori, Milano, 2000.
- ELIADE Mircea, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, tr. E. Bortă, Editura Humanitas, București 1997.
- ELIADE Mircea, *Taina Indiei. Texte inedite*, Editura Icar, București 1991.
- FOUCAULT Michel, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. Mauro Bertani, Edizione Giangiacomo Feltrinelli, Milano, 2018.
- GUÉNON René, *Symboles de la science sacrée*, Éditions Gallimard, Paris, 2013.

- HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 2002.
- HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Édition Gallimard, Paris, 1995.
- KEHL Medard, „E Dio vide che era cosa buona” in *Una teologia della creazione*, tr. V. Maraldi, Edizione Queriniana, Brescia, 2009.
- LAZZARI Francesco, *Il contemptus mundi nella scuola di s. Vittore*, Nella sede dell'Istituto, Napoli, 1965.
- LE GOFF Jean, *La civiltà dell'Occidente medievale*, tr. Adriana Menitoni, Edizione Arnoldo Mondadori, Milano, 2010.
- LEMENI Daniel, *Duhul a suflat în pustie. Lumea duhovnicească a Părinților deșertului*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2014.
- MANCINI Italo, *Teologia, ideologia, utopia*, Edizione Queriniana, Brescia, 1974.
- MILET Jean Philippe, „L'expérience comme technique de soi” in *De l'Expérience*, Les Papiers du Collège International, 22 (1993), pp. 135–150.
- MILTON John, *Paradise lost*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- RUNCIMAN Steven, *Maniheul medieval. Studiu asupra ereziei dualiste în Evul Mediu*, tr. Mihai Grigore – Damian Alexandru Anfile, Editura Nemira, București, 2016.
- ROBU Gabriel-Iulian, *La fede come cammino, tensione e ricerca negli scritti di Andrei Plesu: una voce dalla Romania*, în SERGIO GABURRO – ANTONIO SABETTA (edd.), *Elogio della porosità. Per una teologia con-testuale Miscellanea di studi per il prof. Giuseppe Lorizio*, Studium, Roma, 2023, 339–350.
- VERNANT Jean Pierre., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.