



Comune di Aquileia

Aldo Magris, Remo Cacitti, Elio Jucci, Renato Iacumin,
Carmelo Pappalardo, Pavel Kopeček, Giampiero Facchinetti



Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia

ANTICHE VIE ALL'ETERNITÀ

Colloquium internazionale
sugli aspetti dell'ascesi
nei primi secoli del cristianesimo



C. I. R. F. Università degli Studi di Udine



Associazione Culturale "Don G. Pressacco"



Indice

Intervento del Sindaco del Comune di Aquileia Prof. <i>Alviano Scarel</i>	7
Centro Interdipartimentale per la Ricerca sulla Lingua e la Cultura Friulana, Università degli Studi di Udine Prof. <i>Cesare Scalon</i>	8
Mons. <i>Pasquale Pressacco</i> , Vicepresidente dell'Associazione Culturale "don Gilberto Pressacco", Udine.	9
Il viaggio gnostico dell'anima <i>Aldo Magris</i>	10
Da Rode alla torre <i>Remo Cacitti</i>	36
L'essenismo e l'ascesi terapeutica <i>Elio Jucci</i>	81
I gradi della perfezione in Origene <i>Renato Iacumin</i>	125
Il percorso ascetico in Pistis Sophia ed il mosaico dell'aula nord di Aquileia <i>Renato Iacumin</i>	147
Tracce di ascesi giudaico-cristiana in alcuni ritrovamenti archeologici di Terra Santa <i>Carmelo Pappalardo</i>	173
L'orientamento della preghiera liturgica nei primi secoli <i>Pavel Kopecek</i>	192
L'evoluzione architettonica delle prime Chiese ed il problema del "Coenobium Aquileiense" <i>Don Giampiero Facchinetti</i>	209
Indice dei nomi	223



Copyright © 2006 Paolo Gaspari editore
via Vittorio Veneto 49 – 33100 Udine
tel. (39) 0432 512.567 – fax (39) 0432 505.907
www.gasparieditore.com
e-mail: info@gasparieditore.com
ISBN88-75418-055-0

L'ESSENISMO E L'ASCESI TERAPEUTICA

Elio Jucci

“A occidente gli esseni si tengono lungi dalle rive per quanto sono nocive. È un popolo unico nel suo genere e ammirevole nel mondo intero più di tutti gli altri: non ha donne, ha rinunciato interamente all'amore, è senza denaro, amico della palme. Di giorno in giorno rinasce in ugual numero, grazie alla folla dei nuovi venuti. Affluiscono, infatti in gran numero coloro che stanchi delle vicissitudini della fortuna, la vita indirizza all'adozione dei loro costumi. E così, per migliaia di secoli, incredibile a dirsi, vi è un popolo eterno, e nel quale nessuno nasce: talmente è fecondo per essi il pentimento che hanno gli altri della vita passata! Al di sotto di essi vi era la città di Engaddi che per fertilità e palmizi non era seconda a Gerusalemme, e oggi è un secondo cumulo di macerie. Più oltre vi è la fortezza di Masada, posta su di una rupe, anch'essa non lungi dal Mar Morto”

(Plinio Il Vecchio (m.79 d.C.) *Naturalis Historia*, V, 15,73).¹

“Il fatto è che i cronopios non vogliono figli perché la prima cosa che fa un cronopietto appena nato è di prendere a parolacce il genitore, nel quale riconosce oscuramente l'accumulazione di tutti i guai che un giorno saranno suoi.

Ragionevole perciò che i cronopios si rivolgano ai fama per la fecondazione delle loro spose, cosa che i fama sono sempre pronti a fare essendo creature libidinose. E anche perché credono di poter minare così la superiorità morale dei cronopios, ma si sbagliano di grosso perché i cronopios educano i figli a modo loro, e in poche settimane ogni somiglianza con i fama è spazzata via”.

(J. Cortazár, *Storie di Cronopios e di Fama*, Torino 1971, “Eugenesia”, 129).

1. Per quanto non assenti, nell'Antico Testamento, nel suo insieme, le pratiche ascetiche non hanno un rilievo particolare, tanto che non è infrequente leggere che l'ascetismo è estraneo all'ebraismo o al giudaismo.²

In genere si ammette, tuttavia, che manifestazioni di carattere ascetico siano occasionalmente presenti³ e che nelle sezioni più tarde dell'Antico Testamento (Gioele 2,12⁴; Ester 4,16⁵) le tendenze ascetiche tendano a comparire più insistentemente.⁶ In particolare si pone l'accento sulla pratica del digiuno e sull'astinenza dal vino⁷ e dalla carne.⁸

Si avevano digiuni collettivi legati a feste e ricorrenze: nella festa di Purim (Ester 9,31), nel Giorno dell'Espiazione (Lev 16,29-31; 23,26-32); nel giorno della caduta di Gerusalemme (Zacc. 7,3 ss.).

Vi erano digiuni penitenziali collettivi connessi con la confessione dei peccati come in 1 Sam 7,6⁹; Giud. 20,26¹⁰; Giona 3,5¹¹; Ger 36,6-7,24.

In Isaia 58, 3 ss. si contrappone un'autentica adesione alla volontà di Dio ad una pratica del digiuno formale o interessata (individuale o collettiva che sia)¹². Il digiuno può assumere uno specifico valore penitenziale connesso al pentimento e al ritorno a Dio, e preghiera e digiuno caratterizzano la pietà personale.¹³ Il digiuno accompagna e favorisce la pratica della preghiera (Esdra 8,23¹⁴; Neemia 1,4¹⁵; Dan 9,3¹⁶; Baruch 1,5¹⁷; Tobia 12,8¹⁸; Giuditta 8,5¹⁹; 9,1). In un certo senso manifesta più pienamente una sincera disposizione del fedele verso Dio, e spesso è la premessa dell'accoglimento da parte di Dio della preghiera del fedele (Esdra 8,21).²⁰

Il digiuno è praticato in connessione con le lamentazioni funebri (1 Sam 31,13²¹; 2 Sam 1,12; 3,35), come espressione di lutto. Si ha, in fondo, in questo caso una ritualizzazione di un atteggiamento spontaneo di cordoglio (il digiuno viene rappresentato in 1 Re 21, 5 ss. come la risposta spontanea a un forte turbamento²²). Al digiuno si possono accompagnare altre forme di mortificazione: l'indossare un abbigliamento dimesso (Giona 3,5; Dan 9,3; Sal 35,13) che viene tenuto anche durante la notte (1 Re 21,27-29), o il dormire sul nudo terreno (Davide in 2 Sam 12,16), la lacerazione delle vesti, e così via.

Digiuni e penitenze (e astinenza dal sesso) costituiscono poi più specificamente una preparazione al ricevimento di rivelazioni divine (Es 34,28²³; Dan 9,3²⁴; 10,3²⁵.12²⁶; 4 Esdra 5,13; 6,31; Test Ruben 2,1; cfr. Luca 2,36-39²⁷).²⁸ Lunghi periodi di digiuno (quaranta giorni) sono connessi sia nella storia di Mosè (Es 34,28) che in quella di Elia (1 Re 21,27-29) con particolari esperienze di rivelazione della divinità.

Joan E. Taylor²⁹ osserva come esistesse, più in generale, nel mondo ellenistico una forma di "inspiration ascetism". L'idea che la verginità potesse garantire un migliore accesso al mondo divino e alle sue rivelazioni (Pizia di Delfi, profetesse di Apollo, Sibille)³⁰. Il mondo giudaico almeno a partire dal I sec. a.C. ha assimilato questa idea come si può vedere nel *Testamento di Giobbe* (46-53) ove le tre vergini figlie di Giobbe hanno visioni estatiche³¹, in 4 Esdra e in 2 Baruch.³² E in ambito cristiano in 1 Cor 7,1-40; Atti 21,9 (le quattro vergini, figlie di Filippo).³³

Si è anche notato come in ebraico manchi una termine equivalente al nostro "asceti", anche se alcune pratiche ascetiche possono essere descritte con espressioni quali *'inna nefesh* ("adfligere animam" umiliarsi) (Lev 16,29³⁴; Num 30,13³⁵; Sal 35,4.13; Isa 58,3.5)³⁶

Anche l'attività dei profeti è talvolta connessa con pratiche ascetiche individuali, o di gruppo (2 Re 2). Alcune delle loro "azioni simboliche" vanno in questa direzione (Ez 4,9 ss; 1 Re 20, 35 ss.).

L'astinenza dal vino³⁷ è legata nel caso dei sacerdoti al periodo di svolgimento della loro attività. (Lev 10,9; Ez 44,21). Ma la stessa astensione è praticata stabilmente dai nazirei.³⁸ Pratiche ascetiche possono essere connesse con i voti pronunciati individualmente per fini specifici (Num. 30,3 ss.; 1Sam 1,10 ss. Prov. 20,25). Un caso particolare è quello dei Recabiti che collettivamente, come gruppo tribale, si astengono del tutto dal vino e dalla coltivazione della vite (Ger. 35), proponendo l'ideale di una vita del deserto che probabilmente affascinò qualcuno anche in tempi successivi.³⁹ Si deve ricordare al proposito la tesi di Matthew Black, che tracciava un percorso - per così dire alternativo - dai Qeniti, ai Recabiti, ai Hasidim d'epoca seleucide, agli esseni.⁴⁰

Una limitazione dell'attività sessuale⁴¹ o una sua temporanea sospensione è richiesta per l'accostamento a quanto è sacro o per lo svolgimento di particolari funzioni sacrali (Es 19,15; 1 Sam 21, 4-6, consumazione del pane santificato), ma anche per la partecipazione alle attività belliche (2 Sam 11,11)⁴². Ma limitazioni sono determinate anche dal potere contaminante di alcune attività sessuali (Lev 15,16-18). La distinzione tra un tabù, pratiche rituali, pratiche ascetiche connotate eticamente non è sempre possibile e talvolta neppure utile, implicando un problematico giudizio sulle intenzioni.⁴³

Un ritorno alla condizione paradisiaca, in prospettiva escatologica, può connettersi al ripristino di un'alimentazione che escluda le carni (Isa 11, 6 ff. Cfr. Gen 1, 29 f.; 9, 2 ff.).⁴⁴

La proibizione del lavoro del sabato può configurarsi non solo come riposo ma anche come astensione dedicata alla divinità.

Una certa tendenza ascetica emerge più nettamente nella letteratura apocrifa veterotestamentaria (e nella successiva letteratura giudeo-cristiana),⁴⁵ dove i protagonisti tendono a divenire modelli esemplari di virtù per il comportamento dei lettori e dei fedeli. (2 Baruch 9,2; 12,5; Sal Sal 3,9; Apoc. Elia⁴⁶); in particolare nei *Testamenti dei XII Patriarchi* (Ruben 1,10; Giuda 15,4; Simeone 3,4).⁴⁷ D'altra parte una forma di dualismo tra corpo, legato alla terra, e anima, legata a Dio, conduce a una preferenza per quest'ultima⁴⁸ e anche l'idea della sofferenza come prova, persino come dono di Dio può indurre a un atteggiamento distaccato verso il mondo materiale⁴⁹.

Con differenti sfumature la diffusione della pratica del digiuno nel mondo giudaico viene pure sottolineata in contesto polemico⁵⁰ nel Nuovo Testamento (Mt 6,16⁵¹; Marco 2,18⁵²; Luca 18,12⁵³) e nella letteratura cristiana antica, in particolare nella *Didaché*.⁵⁴ Ma questa polemica "antifarisaca" ha delle precise corrispondenze nel dibattito interno allo stesso mondo del giudaismo rabbinico, certamente più variegato di quanto non appaia a prima vista.⁵⁵ E nelle testimonianze pagane il digiuno viene ad aggiungersi a quelle caratteristiche che delineano un'immagine negativa dell'ebreo.⁵⁶ Naturalmente data la natura di queste ultime testimonianze c'è chi ha cercato di sminuirne il valore documentario. Come è noto nel genere polemico spesso si utilizzano in maniera indiscriminata luoghi comuni tesi a mettere in cattiva luce una determinata categoria o gli avversari, oppure nel genere satirico si sfruttano e si amplificano come effetto coloristico pregiudizi più o meno diffusi. Ma probabilmente sullo sfondo sta una diffusa pratica del digiuno.⁵⁷ Pratica del resto testimoniata nella stessa letteratura cristiana e nelle polemiche che la attraversano.⁵⁸ In parte continuazione delle stesse polemiche interne al giudaismo.⁵⁹

2. In questo contesto, le testimonianze,⁶⁰ particolarmente di Giuseppe Flavio⁶¹ e di Filone⁶² sugli Esseni e parallelamente quella di

Filone sui Terapeuti,⁶³ hanno un posto a parte. Da un lato le loro descrizioni evidenziano un caso esemplare di virtù – come in Filone che afferma (*Quod omnis probus liber sit* 75): "Neppure la Siria-Palestina, che costituisce una parte non indifferente della numerosissima nazione dei Giudei è sterile di virtù. Fra essi alcuni [...] sono chiamati Esseni"⁶⁴, oppure si inseriscono – come nel caso di Giuseppe – nella classificazione dei movimenti ebraici, delineandone i caratteri in un sistema di concordanze e opposizioni con Farisei e Sadducei – può essere interessante notare come questi due gruppi non vengano invece mai nominati da Filone, né in relazione agli Esseni né in altre occasioni⁶⁵ –, confronto che avviene secondo criteri interni allo sviluppo stesso del pensiero ebraico, ma insieme utilizzando l'analogia con le scuole filosofiche tipiche del mondo ellenistico⁶⁶ (tale è il paragone tra Esseni e Pitagorici in AJ 15, 371; dei Farisei con gli Stoici, Vita 12; in BJ 2, 119 ss. e sinteticamente - focalizzando sul tema del destino - in AJ 13, 171-173 compare la distinzione in tre correnti, ma manca l'identificazione esplicita, l'identificazione dei Sadducei con gli Epicurei è implicita).

D'altro lato la descrizione dell'essenismo è marcata da una più netta differenziazione rispetto all'insieme, e talvolta da una idealizzazione che ha fatto anche dubitare della validità di queste testimonianze. La scoperta dei manoscritti di Qumran verso la metà del secolo scorso (anni 1947 e ss.) ha condotto con la sua documentazione 'diretta' a una inevitabile riconsiderazione di tutta la problematica. In particolare la lettura dei manoscritti rinvenuti nelle grotte, congiunta all'interpretazione dei dati archeologici emergenti dagli scavi di Khirbet Qumran ha prodotto quella che è divenuta per decenni l'immagine classica del 'monastero di Qumran', precursore dei successivi monasteri cristiani. Se da un lato l'analogia poteva fungere come chiave ermeneutica evocativa, d'altro lato poteva funzionare per riempire le lacune nella documentazione archeologica o testuale, o per interpretare dati di per sé ambigui, con una retroiezione⁶⁷ del mondo monacale tardo antico o medievale sull'immagine degli Esseni e sulla loro concretezza.⁶⁸ Testi e rovine prendevano corpo nell'ideale ricostruzione di un monastero con la sua biblioteca, il refettorio, il suo lavabo, lo *scriptorium* e così via.

Ma ancora più si poteva azzardare una genealogia per lo stesso

fenomeno del monachesimo cristiano, ipotizzando legami più o meno diretti, eventualmente attraverso una mediazione giudeocristiana,⁶⁹ tra i due fenomeni.⁷⁰

Questo entusiasmo iniziale è stato però successivamente ridimensionato.⁷¹ E in tempi recenti l'intera ricostruzione ideale del "monastero di Qumran" è stata da alcuni rimessa in discussione se non del tutto rigettata.⁷² Ma nonostante le critiche e le obiezioni talvolta devastanti, i tasselli di quella costruzione continuano a interrogarci. E sia pure con maggiore prudenza l'immagine del monastero occupa ancora oggi una posizione centrale in molte delle descrizioni del mondo qumranico. Ma, certamente, è opportuno ricordare che tra gli studiosi manca un consenso. E non solo su questioni marginali.

Il discorso delle relazioni con il cristianesimo comunque non è chiuso. Per ricordare solo qualche esempio, se è stato sottolineato il carattere più fortemente ascetico – con un'accentazione sul celibato e sulla povertà - del vangelo di Luca⁷³, e il suo legame con una spiritualità battesimale diffusa in varie correnti,⁷⁴ il frammento del "Figlio di Dio" (4Q246) della quarta grotta di Qumran con le sue corrispondenze sorprendenti con le frasi finali del primo capitolo del Vangelo di Luca (1, 32-35), induce di nuovo a riflettere sui rapporti con i testi di Qumran.⁷⁵ D'altra parte M. Del Verme ipotizzava per la descrizione della comunità di Gerusalemme una dipendenza letteraria di Luca dalla descrizione degli Esseni nei testi di Filone e di Giuseppe (in particolare *Omn prob lib* 84-86; Hyp 11,4-5; 11,10-12; BJ II,122; AJ XVIII,20.⁷⁶ Senza peraltro escludere una conoscenza, almeno orale, delle pratiche degli asceti di Qumran.⁷⁷

Le indagini sulla porta degli Esseni (BJ V 145) a Gerusalemme, per quanto importanti, hanno a loro volta acceso entusiasmi, a volte eccessivi – vista l'incertezza interpretativa dei dati archeologici -, sulla relazione diretta tra il primo cristianesimo e l'essenismo.⁷⁸

3. Ciò che distingue nettamente gli elementi ascetici sparsi nell'Antico Testamento dall'immagine delle comunità essene delineata da Giuseppe e da Filone e da quella della comunità di Qumran è il fatto che in queste ultime la pratica ascetica è sistematizzata (il noviziato è chiamato da Giuseppe una "esperienza di asceti - *peira enkrateias*" (BJ 2,8,7) e viene a configurare un progetto globale di esi-

stenza, non si tratta più di singoli elementi, di occasionali ricorrenze di specifiche pratiche penitenziali contestualizzate in particolari circostanze della vita, o in ricorrenze degli eventi storici del popolo di Israele. O in qualche caso di vocazioni individuali.⁷⁹

In secondo luogo, l'astinenza dall'esercizio della pratica sessuale non è più solo legata alla necessità di mantenere uno stato di purità richiesta dai compiti o dalle funzioni che si intendono svolgere in specifiche circostanze, si tramuta almeno per alcuni – o per un ampio periodo di tempo - in un vero e proprio celibato. Collegandosi d'altra parte con una percezione di un potenziale negativo della sessualità che va oltre la semplice contaminazione rituale. Come rilevavo in un precedente lavoro "l'impurità sessuale col tempo aveva assunto in Israele un peso maggiore e debordando dalla sfera rituale aveva acquisito una crescente connotazione etica. La fornicazione, lussuria (*zenunim, zenut, taznut*, in greco *porneia*) diviene un termine onnicomprensivo per tutte le impurità sessuali, ma in senso più generale viene a designare lo stesso impulso sessuale, lo 'spirito della fornicazione'"⁸⁰ La "lussuria" diviene non solo il primo dei vizi, ma anche la fonte degli altri vizi. Questa preminenza poteva acquisire anche un valore "temporale", assumendo l'aspetto di un primo peccato (e si potrebbe aggiungere: umano o persino angelico).

In terzo luogo diviene prominente l'aspetto comunitario delle pratiche ascetiche.⁸¹ Un aspetto, che, se anche ha delle caratteristiche specifiche, va pure letto sullo sfondo delle molteplici associazioni religiose o filosofiche che fiorivano nel mondo ellenistico contemporaneo, e naturalmente anche nel mondo giudaico (le *haburot* farisaiche).⁸² Se la tendenza a formare associazioni era un fenomeno diffuso, tuttavia in alcuni testi di Qumran e in parte delle testimonianze antiche la struttura organizzativa, la vita comunitaria e la separazione dalla società circostante assumono caratteristiche insolitamente accentuate.

Infine, specialmente nella testimonianza dei manoscritti di Qumran, in particolare negli *Inni*, sullo sfondo sta una forte accentuazione della fragilità dell'uomo in quanto creatura, della sua conaturale peccaminosità e impurità, che in qualche modo viene arginata anche dalla disciplina e dalle pratiche ascetiche. E d'altro lato la forte tensione verso la verità e la conoscenza – e in qualche caso

potremmo dire la "gnosi", che quella stessa disciplina può aiutare a raggiungere.⁸³

C'è realmente una novità in queste esperienze e la stessa descrizione di Giuseppe e di Filone evidenzia un cambiamento, mette in luce una meraviglia, non priva di ammirazione,⁸⁴ ma anche di distanziamento, di fronte a questo nuovo genere di vita. Del resto, entrambi sono uomini d'azione, non solo pensatori, anche se hanno dedicato molto tempo alla riflessione e alla produzione di una ampio *corpus* letterario. E il senso della novità non manca neanche nei testi di Qumran, che se da un lato insistono tenacemente sulla stretta osservanza della tradizione trasmessa dai padri, d'altro lato non nascondono che la loro stessa interpretazione si fonda anche su di una particolare rivelazione e che alla base della loro esperienza esistenziale sta un "nuovo patto".⁸⁵ Un patto che richiede un pentimento, una conversione,⁸⁶ un'adesione individuale alla comunità, che sola può condurre alla salvezza e a una piena purificazione, che nessun rito di purificazione da solo può realizzare: "non sarà mondato con la espiazione; non sarà purificato con le acque lustrali, non sarà santificato con l'acqua del mare e dei fiumi; non sarà purificato con alcuna acqua di abluzione [...] dallo spirito santo della comunità, dalla sua verità è purificato da tutte le sue iniquità" (1QS 3,4 s., Moraldi, *Manoscritti*, 139 s.).

Questi dati si possono comprendere se si ammette che nella società ebraica contemporanea fossero in atto profonde trasformazioni, che in qualche modo risentono anche dei cambiamenti presenti in tutto l'ambiente circostante. Di queste trasformazioni spesso noi cogliamo solo le espressioni più acute, che emergono e si differenziano più energicamente, ma ciò che si muove è la società nel suo insieme, in una ridefinizione complessiva dei suoi rapporti con le tradizioni e dei suoi rapporti con le realtà emergenti.

Alcune delle novità di Qumran si possono comprendere soltanto nel quadro dei mutamenti connessi con lo sviluppo del mondo ellenistico, mutamenti dei quali Qumran o gli Esseni più in generale sono testimoni e attori. Sviluppi che vedono non solo delle influenze, che certo ci sono, anche se non sempre dimostrabili, ma anche e forse soprattutto delle convergenze "nonostante tutte le differenze fondamentali, tra il pensiero veterotestamentario-giudaico e quello

greco".⁸⁷ La realtà era complessa e rende anche più complicati i nostri tentativi di comprenderla. Ce lo dimostra proprio il fatto che come ricorda Hengel: "gli esseni, i più accaniti avversari di ogni forma pagana e straniera di pensiero e di sapere, sembravano prestarsi in modo particolare a una *interpretatio Graeca* non solo mediante autori giudaici, ma anche pagani, tanto che per molto tempo, per certi aspetti fino alla scoperta dei testi di Qumran, sono stati studiati come fossero un gruppo di neopitagorici giudei"⁸⁸. Tra gli elementi che qui ci interessano si deve ricordare "la scoperta della dimensione religiosa dell'individuo e della sua salvezza escatologica resa possibile in chiave esclusivamente personale dalla 'conversione'. Come l'iniziazione misterica e l'ingresso dell'iniziato in un *thiasos*, oppure la conversione alla filosofia [...] avvengono in base a decisioni di natura esclusivamente personale [...] gli esseni chiamano i singoli a uscire dalla *massa perditionis* di Israele e a unirsi alla comunità salvifica escatologica del 'vero Israele'"⁸⁹.

4. Dopo queste lunghe, ma necessarie, premesse è opportuno vedere più da vicino alcuni testi che ci presentano l'ascetismo essen-qumranico⁹⁰.

Come evidenzia E. Qimron⁹¹ manca tra gli studiosi una concordia sul fatto che a Qumran fosse praticato una forma di celibato. Effettivamente una dichiarazione esplicita manca. Ed è probabile che senza la griglia ermeneutica fornita dai testi di Giuseppe e di Filone sugli Esseni e senza la loro identificazione con i membri della comunità di Qumran questa idea non avrebbe dominato la sua moderna presentazione.

Si è cercata una prova nei cimiteri⁹² di Qumran, ma se è vero che nel cimitero principale sono stati trovati solo uomini (l'unica tomba femminile non segue l'allineamento generale ed è di tipo differente), in quelli secondari o nell'estensione di quello principale sono state trovate sei donne e quattro bambini. La giustificazione, da parte di chi sostiene l'ipotesi del celibato, è che erano cimiteri per eventuali visitatori, o inservienti, o per parenti o simpatizzanti che avrebbero scelto una sepoltura in un luogo particolarmente santo, o che erano sepolture secondarie, o per i membri appartenenti a quel ramo della comunità che ammetteva il matrimonio. La spiegazione può anche

funzionare, il vero problema è che allo stato attuale i dati in nostro possesso sono semplicemente insufficienti.⁹³ Su un totale di circa 1200 tombe ne sono state aperte solo 54, poco più del 4%.

Proprio in uno dei testi principali, e tra i primi pubblicati 1QS, la *Regola della Comunità (Serek Hajabad)*, di cui successivamente furono scoperti e pubblicati altri manoscritti con rilevanti varianti dalla quarta e quinta grotta⁹⁴ manca ogni riferimento a donne e bambini.⁹⁵ Ma questa assenza di per sé non è una prova,⁹⁶ anche se l'insieme del testo fa pensare a un gruppo celibatario⁹⁷ (in cui certamente le donne non svolgono un ruolo nel culto, che costituisce uno dei centri di interesse del testo).

Ma in fondo allo stesso manoscritto compare un testo, la *Regola dell'assemblea (1QSa)*, che prevede la riunione di tutto Israele, comprese donne e bambini (1QSa 1,4), l'istruzione delle donne, norme per il matrimonio e prevede persino che una donna testimoni sui suoi rapporti coniugali oppure che debba, prima del matrimonio ammonire lo sposo sulle corrette modalità del rapporto coniugale (1QSa 1,11).⁹⁸

Tra 1QS e 1QSa ci sono evidenti rapporti, anche se l'oggetto del primo testo è la regolamentazione della vita presente di una comunità mentre nel secondo testo si tratta (verosimilmente) della futura comunità escatologica di Israele, come dimostra la presenza dei due messia, e l'idea della riunione di tutto il popolo.

Del resto, questo alternarsi di prospettive a volte nel corso di uno stesso testo è tipico di una comunità che pur nel suo isolamento,⁹⁹ verosimilmente mantiene contatti con comunità apparentate e certamente progetta un rinnovamento globale di Israele.

I problemi sembrano aumentare se si considera il *Documento di Damasco*,¹⁰⁰ la cui forma più completa fu ritrovata in due manoscritti medievali nella *genizah* della sinagoga del Cairo, ma che, come si sospettò sin dall'inizio, aveva una stretta relazione con le tradizioni essene, e che - come il ritrovamento dei frammenti delle grotte 4, 5 e 6 ha confermato - doveva leggersi nel contesto della letteratura qumranica.¹⁰¹

In questo caso sembra proprio che l'oggetto sia una comunità specifica e non l'intero Israele (anche se i due aspetti non sono del tutto separati) e d'altra parte il matrimonio è esplicitamente previsto e regolamentato. Le donne inoltre sembrano ricoprire anche un ruolo

specifico.¹⁰² Pur ammettendo il matrimonio, nel *Documento di Damasco* compare un'interpretazione piuttosto rigida della sua normativa, come del resto è in genere più severa anche la normativa più generale relativa alle norme di purità, anche sessuale.¹⁰³

Si proibisce il matrimonio con figlie o figli dei propri fratelli o sorelle (CD 5,7-8). Si proibisce di sposare "due donne mentre sono viventi", espressione ambigua,¹⁰⁴ che certamente proibisce la poligamia, ma forse anche il divorzio,¹⁰⁵ oppure un secondo matrimonio dopo il divorzio, o persino dopo la morte della prima sposa.¹⁰⁶ 4Q271 3,4-10 (un frammento di CD) interdice il matrimonio con una donna che sia stata sessualmente attiva prima delle nozze,¹⁰⁷ o nel caso di una vedova dopo la morte del coniuge.¹⁰⁸ Se i documenti più recenti tendono a escludere una assoluta proibizione del divorzio, a parte il caso del re (*Rotolo del Tempio*), e alcuni studiosi tendono a uniformare su questa lettura l'insieme del *corpus* qumranico, si deve anche evitare di cercare una uniformità dell'intero *corpus*, uniformità che per tanti aspetti non è verosimile (senza per questo negarne una matrice comune), uniformità che talvolta non si riscontra per certi temi neppure all'interno di uno stesso documento.

La proibizione dei rapporti sessuali durante le mestruazioni della donna potrebbe indicare la finalità esclusivamente procreativa - e non per il piacere e il desiderio,¹⁰⁹ del rapporto stesso, in questo senso si potrebbe intendere la proibizione di fornicare con la propria moglie. Tuttavia la stessa presenza del sangue, di per sé costituiva un elemento che minacciava la purità di chi aveva un rapporto.¹¹⁰ Nell'insieme le proibizioni relative all'esercizio della sessualità sottolineano - in continuità con la tradizione biblica - la forte incidenza dell'aspetto rituale dell'impurità: il 'seme' era un agente potenzialmente contaminante¹¹¹, e anche una polluzione richiedeva una adeguata purificazione (secondo una tradizione, il sommo sacerdote doveva vegliare prima del giorno dell'espiazione, per evitare che una polluzione notturna lo squalificasse dalla celebrazione dei riti). Il testo del *Documento di Damasco* sottolinea polemicamente la differenza della propria interpretazione, restrittiva, rispetto alla prassi di coloro che si sono lasciati accalappare dalle "tre reti di Belial" (CD 4, 15), cioè: lussuria, ricchezze, contaminazione del santuario.¹¹² La polemica contro l'avidità e l'accumulazione di ricchezze, per quanto

connessa con un preciso contesto sociale e storico, si collega pure con un ideale di morigeratezza, che emerge sia dai testi qumranici, sia dalle descrizioni di Giuseppe e di Filone, e che trova espressione nelle definizioni di "poveri" (*ebionim*).¹¹³

Ma la tensione che abbiamo già rilevato tra la *Regola della Comunità* e il *Documento di Damasco* in relazione alla presenza delle donne può forse trovare una spiegazione nel passo CD 6,11-7.6.¹¹⁴ Qui pare evidenziarsi una distinzione tra due gruppi: dapprima si dice "tutti coloro che saranno introdotti nel patto ¹²non entreranno nel santuario ad accendere, in vano il suo altare [...] ¹⁴certo, cureranno: di agire secondo l'esatto tenore della legge nel tempo determinato dall'empietà", infine si conclude (7, 4 ss.) "Per tutti coloro che camminano⁵ in queste (norme) con perfetta santità conforme a tutte le sue obbligazioni, il patto di Dio sarà per loro un'assicurazione⁶ che vivranno per mille generazioni. Se abitano negli accampamenti secondo la regola della terra, prendano⁷ moglie e generino figli, camminino in conformità della legge".

Da un lato sembra emergere un gruppo che nella separazione dal resto di Israele segue una regola più rigida, che implica la rinuncia anche al matrimonio; questo spiegherebbe la necessità di ricevere da Dio l'assicurazione che comunque la loro stirpe non avrà termine, che la promessa di una continuità e della moltiplicazione sarà comunque mantenuta da Dio.¹¹⁵ D'altro lato un gruppo che, pur aderendo ai principi generali del nuovo patto, vive la separazione in modo meno stringente.

L'allusione da un lato al Santuario, dall'altro agli accampamenti, a sua volta fornisce un'ulteriore chiave interpretativa.¹¹⁶ Adottando la simbologia biblica che vede nella peregrinazione del deserto un modello perpetuo per Israele, si distinguono da un lato gli accampamenti, immagine delle città di Israele, dall'altro il tempio e Gerusalemme a sua volta definita in 4QMMT B, 29-30, 59-62 "l'accampamento della santità"¹¹⁷. I contrasti con l'interpretazione della legge e con i comportamenti della classe dirigente al potere in Gerusalemme e nel Tempio conducono a un allontanamento in senso simbolico e/o materiale da quel Santuario e da quella città che sono considerati contaminati (da un lato l'interpretazione di "Damasco" in questo documento resta un punto estremamente discusso, d'altro lato l'identificazione dell'inse-

diamento di Qumran è oggetto di una crescente critica. Ma, come che sia, di separazione comunque parlano i testi, e di deserto. E almeno a livello simbolico questo è un dato acquisito). Separazione che si concretizza con la costituzione di un nucleo di persone che, seguendo fedelmente quella che ritengono l'interpretazione autentica della legge e della tradizione, formano in qualche modo una comunità sostitutiva del tempio stesso, un tempio spirituale.¹¹⁸ Proprio per questo la nuova comunità assume su di sé gli obblighi propri dei sacerdoti nello svolgimento delle loro funzioni nel Tempio.¹¹⁹

Tra questi obblighi l'astensione dal vino, e l'astensione dall'attività sessuale. Secondo il *Rotolo del Tempio* l'astensione dai rapporti matrimoniali si doveva estendere a tutta la "città del santuario".¹²⁰

Ma diversamente dai sacerdoti che svolgevano temporaneamente la loro funzione, durante il periodo loro assegnato nei turni di servizio, i membri della comunità, che incarnavano in qualche modo non solo la funzione di sacerdoti in servizio, ma anche quella dello stesso santuario, divenendo essi stessi, almeno comunitariamente, tempio erano condotti ad assumere questi obblighi a tempo indeterminato.

In questa prospettiva si comprende bene che le regole più strette di alcuni testi, come la *Regola della comunità* avevano una funzione specifica, connessa col "tempo dell'iniquità" e connessa con la funzione vicaria che una parte della comunità svolgeva in attesa del ripristino di un culto ufficiale non contaminato. In questo periodo, se da un lato vengono elaborati testi e regole finalizzati al periodo di attesa (e la stessa metaforizzazione del tempio e del culto e la sua identificazione con la comunità e la preghiera poteva condurre a mutamenti della stessa percezione delle realtà simbolizzate), d'altra parte si prosegue nell'osservanza e nell'interpretazione delle norme tradizionali, e nella preparazione per il momento della restaurazione.

Ma la tensione di questo periodo di attesa trovava sbocco in diverse forme di elaborazione simbolica e di identificazione.¹²¹ Tra queste, negli stessi testi appare anche l'immagine di un ritorno a una condizione originaria adamitica, e la comunità poteva immaginarsi come ricostituzione di una comunità edenica,¹²² riedificazione di un "Santuario di Adamo".¹²³ Sviluppando simili immagini si poteva, attraverso un differente percorso, giungere a sviluppare una simile esigenza di purezza culturale, sessuale, alimentare costruita sul model-

lo di un'umanità incontaminata. E di fatto questo modello venne sviluppato in alcuni filoni del pensiero giudaico e cristiano, anche se a Qumran resta più che altro a un livello embrionale.

Un altro possibile sviluppo, sempre connesso con la potente identificazione della comunità con il santuario e della sua attività e della sua preghiera con il culto trovava la sua espressione più caratteristica nei *Canti dell'olocausto del Sabato*.¹²⁴ Qui emerge la corrispondenza del culto della comunità e del culto degli angeli nel santuario celeste. E "santi" è un termine che si addice ad entrambi, tanto che in alcuni testi di Qumran la distinzione è praticamente impossibile.¹²⁵ Ma anche per questa via si poteva arrivare a superare la temporaneità dell'esigenza rituale di purità, nel desiderio di perseverare in un puro canto di lode, in comunione con gli angeli del cielo.

5. Infine, dedicherò l'ultima parte del mio intervento a una presentazione della *Vita contemplativa* di Filone¹²⁶, con qualche osservazione sugli aspetti più significativi per il tema qui considerato.

Come sottolinea Joan Taylor, se non consideriamo i Terapeuti una forma di essenismo,¹²⁷ quella di Filone è l'unica testimonianza che ce ne resta. Naturalmente già solo questo dato comporta dei problemi di metodo non irrilevanti.¹²⁸

Certamente la descrizione di Filone è permeata del suo proprio linguaggio¹²⁹ (magari costituisce un problema il termine *monasterion* che è qui un *unicum*).¹³⁰

Si tratta di una singola comunità verosimilmente abbastanza piccola. Localizzata nei pressi di Alessandria tra il mare e il lago Mareotide, o palude Marea, tanto che si potevano sentire le due brezze. La comunità è composta da uomini e donne, persone mature, gli uomini hanno lasciato alle spalle una vita attiva e una famiglia,¹³¹ delle donne si sottolinea invece lo stato verginale.¹³² Joan Taylor osserva che questo diverso trattamento ha una specifica funzione retorica ed apologetica. Da un lato risponde all'esigenza di aderire al principio giudaico del dovere dell'uomo di procreare. Ma in funzione di un uditorio gentile risponde anche a un problema che nell'impero pare fosse piuttosto sentito – come testimoniano gli interventi legislativi –, quello di una bassa densità demografica (Contempl 62).¹³³ Per quanto anche per la donna la procreazione fosse importante, come ci testimoniano tante figure bibliche di donne amareggiate per la mancanza di prole, per

loro non esisteva uno specifico precetto in quel senso. La verginità delle donne ("la maggior parte sono vergini già anziane", Contempl 68) invece ha una doppia strategia: da un lato ne sottolinea la virtù, garantendo che donne sole, senza una tutela maritale o paterna in un ambiente 'misto' non si abbandonavano ad attività licenziose. D'altro lato, tacere di uno stato precedente, di una eventuale famiglia abbandonata rispondeva alle possibili critiche di chi vedeva il ruolo femminile legato soprattutto a una vita domestica. Già la sua rinuncia poteva costituire un problema, ma il suo abbandono poteva sembrare anche più grave. Nell'insieme la presentazione lascia intuire la provenienza da uno strato sociale piuttosto elevato.¹³⁴

Eccoci già nei dilemmi dell'interpretazione. Quanto la retorica influisce sulla realtà sottostante e quanto la modifica?

Questi membri, uomini e donne vivono in casette autonome, isolate tra loro, ma abbastanza vicine. In ogni casa c'è una "stanza sacra, chiamata santuario o monastero" in cui non entra nulla che non sia finalizzato alla saggezza e alla devozione. E qui passano l'intera settimana in solitudine, in contemplazione, desiderando solo "la visione dell'essere" (Contempl 11) tutto il giorno è dedicato all'ascesi, all'esercizio della filosofia, alla meditazione e interpretazione – allegorica e per simboli – delle scritture antiche e sacre, e alla composizione di canti. All'alba, al sorgere del sole (si può osservare un'analogia con la preghiera mattutina degli Esseni rivolta al sole, ma si osserverà soprattutto la ripresa decisamente enfatica del tema alla conclusione dell'opera – quasi una *inclusio*), e al tramonto pregano (Contempl 27).

Il settimo giorno (ed ecco manifestarsi la giudaicità, ma non si usa il nome sabato, per quanto siano localizzati, si tende a evitare una specificizzazione eccessiva, e anche dopo, si sottolinea che seppure siano i migliori fanno parte di un genere di esseri umani diffuso ovunque) si ritrovano in una sala comune per ascoltare il discorso di un anziano (Contempl 31). Un muro¹³⁵ ad altezza d'uomo divide la stanza in due parti cosicché donne e uomini non si vedono, per garantire il pudore delle donne.¹³⁶ Sul domino di sé, l'*enkrateia*, costruiscono come su fondamenta le altre virtù (Contempl 34). Il settimo giorno dopo essersi presi cura dell'anima dedicano attenzione anche al corpo, ungendolo con olio (Contempl 36).

Non pranzano mai prima di sera perché filosofare appartiene al dominio della luce, e i bisogni del corpo invece a quello delle tenebre (Contempl 34). La dualità luce-tenebre ha evidenti analogia con la dottrina qumranica. Il legame di questa sezione con la precedente è ambiguo,¹³⁷ non sembra di dover dedurre che anche la cena del settimo giorno fosse comunitaria.

Ma il pranzo (pane, sale, acqua fresca) sembra un *optional* che facilmente viene omesso o dimenticato per giorni interi. (Contempl 35-38). Frugale il pasto, semplice ed essenziale l'abito (Contempl 38-39).¹³⁸ Semplicità e verità in luogo di vanità e menzogna.

Segue una lunga sezione (Contempl 40 ss.) che 'descrive' i simposi, o banchetti "degli altri". Più che una descrizione è una satira, giocata in contrapposizione con la descrizione dei Terapeuti, e anche i più elevati fra questi simposi, quelli dei filosofi, "appariranno ridicoli" (Contempl 58) e talvolta dannosi (polemica verso l'*eros* platonico), in confronto con coloro che hanno scelto una vita contemplativa (i Terapeuti). Non manca la polemica contro i miti (Contempl 63).

Ma tutta questa sezione culmina nella presentazione del banchetto dei Terapeuti (Contempl 64) che del resto conclude l'opera.

Il banchetto si svolge ogni sette settimane, alla "vigilia di una festa importantissima". Filone si concede una breve speculazione sui valori numerologici del sette, del quarantanove e del cinquanta (Contempl 65). In superficie non c'è relazione con una tradizione giudaica, ma noi sappiamo che particolarmente nella tradizione essenica si aveva una sequenza di feste che cadevano ogni quarantanove giorni, appunto nel cinquantesimo, sappiamo anche che questa sequenza era legata all'osservanza di un calendario solare.¹³⁹

La riunione, comune a tutti, avviene in un'altra sala, anche questa divisa a metà: gli uomini a destra (lato più prestigioso) le donne a sinistra (Contempl 69). Ma, diversamente dalla sala delle riunioni del settimo giorno, qui manca il muro divisorio. La difesa del pudore cede di fronte alla solennità della festa, in realtà la solennità di questa festa trascende, o tende al superamento del mondo sensibile e lo stesso pudore viene in qualche modo emarginato.

D'altra parte non è certo un caso che l'allusione all'età delle donne e alla verginità di molte delle donne sia stata inserita proprio qui. All'inizio del trattato la presenza di uomini e donne è praticamente

segnalata solo dal genere del sostantivo che li designa. (Contempl 2).¹⁴⁰ – "Hanno custodito la loro castità [...] per loro spontanea volontà" (Contempl 68) si precisa.¹⁴¹ E ciò sottolinea da un lato la loro vocazione verso la vera filosofia, d'altro lato serve ancora una volta a distinguere i veri filosofi, i veri sacerdoti, sacerdotesse da quelli del mondo greco (la Taylor sottolinea che le contrapposizioni in questo testo sono sempre rivolte verso il mondo greco o il mondo egizio,¹⁴² lasciando salvo il mondo romano, unica allusione negativa quella al "molle lusso italico". Una scelta strategica ovviamente) –

Dopo quella prima discreta allusione, in fondo donne e uomini, nel loro isolamento, sono solo persone che si rivolgono verso la visione dell'essere, quasi dimentiche del loro stesso corpo. A parte l'unzione del settimo giorno e sporadici pasti. Ma soprattutto non si incontrano mai uomini e donne, al più possono ascoltare le voci al di là di un muro (una volta la settimana) ma senza vedersi.

Ma qui infine si vedono, stanno di fronte gli uni alle altre, ed ecco che la differenza diviene immediatamente significativa, ma per essere subito neutralizzata. Del resto, mentre proseguiamo la lettura della descrizione del sacro banchetto, comprendiamo sempre di più come questa precisazione abbia il suo peso.

Si sottolinea nuovamente la modestia, la compostezza degli atteggiamenti, l'ordine interiore ed esteriore, che si manifesta anche nel rispetto – nel disporsi a tavola – di una gerarchia spirituale, determinata dall'anzianità della pratica contemplativa.

Ed ecco all'improvviso compaiono dei giovani addetti ai servizi durante il pasto, certo è inevitabile. Ma non è ben chiaro quale sia esattamente la loro posizione, sono "uomini liberi scelti oculatamente tra i giovani presenti nella comunità"¹⁴³ perché reputano contro natura la schiavitù (e il loro abbigliamento è scelto proprio per distinguerli dagli schiavi¹⁴⁴). Sono allora membri giovani scelti a turno per svolgere il servizio, o novizi che si preparano alla vita contemplativa accudendo i membri anziani. Sembra preferibile la seconda ipotesi, ma Filone è curiosamente reticente. Certo tutta la costruzione mira all'esaltazione della vita contemplativa, e in questa non sembra esserci spazio per altre attività. Come si precisa proprio nell'introduzione dell'opera, la vita dei Terapeuti insieme a quella degli Esseni,¹⁴⁵ presentavano due modalità alternative di vita virtuosa: la vita contem-

plativa e la vita attiva Nel caso dei Terapeuti dunque qualsiasi attività non spirituale sembra stonare e Filone tende a evitarne la presenza, fa parte del passato. La stessa organizzazione della vita terapeutica sembra svolgersi in un ambiente etereo. Solo qui Filone è costretto a fare intervenire questi giovani, perché sono indispensabili per mantenere intatta l'immagine contemplativa dei Terapeuti. Ma sullo sfondo, tra le pieghe del testo emerge una struttura, che era indispensabile. Un rapporto col mondo esterno, una comunità che li sosteneva, o magari le famiglie alle quali avevano saggiamente lasciato in eredità i propri beni (Contempl 13), diversamente da alcuni filosofi sconsigliati. O il lavoro dei 'novizi'.

L'allusione agli animali (Contempl 36) è solo un'immagine o riflette dei beni che dovevano essere amministrati e accuditi? E le "continue fatiche" (Contempl 36) sono soltanto il gravoso impegno della pratica della filosofia e della contemplazione? Molte domande restano senza una precisa risposta,¹⁴⁶ ma il fatto stesso che emergano ci conforta a pensare che quanto Filone ci presenta non sia soltanto una costruzione fantastica, ma una realtà con la quale deve trattare.¹⁴⁷

Questi giovani d'altra parte sono come dei figli e Terapeuti e Terapeutridi sono come padri e madri, consentendo anche a chi ha rinunciato alla sessualità una forma di fertilità spirituale. Un'altra forma di fertilità spirituale dell'*enkrateia* è la generazione delle virtù.¹⁴⁸ Una simile preoccupazione l'abbiamo già segnalata nel *Documento di Damasco*. D'altra parte anche la terminologia di padri e madri si ritrova in un testo qumranico forse per indicare una funzione nella comunità.¹⁴⁹

Il pranzo è preceduto dalla lettura e spiegazione delle scritture, compita dall'incaricato e con una discussione tra i membri. Il metodo seguito è quello allegorico, che viene giustificato con l'immagine della Legge quale "essere vivente, il cui corpo sono le prescrizioni scritte e la cui anima è una mente invisibile". Segue il canto di un inno prima da parte dell'incaricato, poi di tutti uno per volta. Quindi si mangia (Contempl 81) un cibo santissimo, semplice e puro e un'acqua purissima. Ma, come sacerdoti durante il servizio, non bevono vino. La santità del cibo viene sottolineata col confronto con il tempio e con i sacerdoti.

Finita la cena, inizia la celebrazione della santa vigilia. Uomini e

donne formano due cori nel mezzo della stanza, e ritmano col movimento del corpo e col battito delle mani i loro canti, e il movimento si trasforma in danza, e canto e danza manifestano un entusiasmo che può essere paragonato all'ispirazione e all'esaltazione dei riti bacchici. Ma la loro è una *sobria ebrietas*, e nonostante l'insistito paragone con i riti bacchici, il vero modello è costituito dai canti di Mosè e di Miriam presso il Mar Rosso, e come un tempo i cori si unirono, così ora si fondono in uno i due cori.¹⁵⁰ E "ubriachi di questa nobile ebbrezza", proseguono fino al sorgere del sole, "con gli occhi e il corpo volti all'aurora", levando le mani al cielo, invocano un giorno sereno e la conoscenza della verità e la penetrante vista della ragione". "Cittadini del cielo e dell'universo, uniti dalla loro virtù al padre ed artefice di tutto". L'unione con Dio, in una esperienza che la Taylor¹⁵¹ non esita a definire di *trance*,¹⁵² culmina stavolta in una unione, o superamento della distinzione dei generi, in un superamento delle barriere del tempo e dello spazio. E come Mosè e Miriam, novelli Mosè e Miriam celebrano la vittoria dello spirito e della luce sull'Egitto, sulle tenebre.

E proprio qui, nel culmine nell'estasi, si ha anche la più piena identificazione con la tradizione giudaica che, come prima osservavo, è inizialmente solo allusa. Ma il massimo dell'identificazione è possibile solo quando si è raggiunto anche il massimo del superamento delle particolarità: "Cittadini del cielo e dell'universo, uniti dalla loro virtù al padre ed artefice di tutto". E in questo senso si riprende un motivo iniziale: "Questo genere di persone esiste in gran parte della terra abitata" (Contempl 21), "è tuttavia più numeroso in Egitto", "in particolare nei dintorni di Alessandria".¹⁵³ "Da ogni luogo però i migliori si recano in una località ... come una patria ... sopra la palude Marea".¹⁵⁴

All'inizio e alla fine osserviamo uno stesso movimento centripeto e una fusione nell'unità, in cui le differenze sono superate, ma non annullate. Ci sono pure gradi nella perfezione. Osservavo prima l'insistenza sulla similitudine dionisiaca, temperata naturalmente dalla sobrietà dell'ebbrezza, ma con un riconoscimento sostanziale della tensione estatica di quell'esperienza. Già al paragrafo 22 si diceva che è inevitabile che "abbiano parte al perfetto bene sia la Grecia che i Barbari", ma naturalmente presso la palude Marea questo poteva essere più semplice.

C'è un crescendo nel corso del trattato anche nell'accentuazione del carattere sacrale della filosofia dei Terapeuti. Fin dall'inizio si gioca sulla molteplicità di significato del termine: da un lato quello medico (curano il corpo e l'anima), dall'altro quello culturale. Poi di volta in volta si evidenzia la santità del loro spazio, del loro cibo, delle loro azioni e di tutta la loro vita. E in conclusione si evidenzia esplicitamente il loro statuto sacerdotale e profetico,¹⁵⁵ che risplende pienamente con il sole dell'aurora del cinquantesimo giorno.

Note

1 L. Moraldi, cur., *I Manoscritti di Qumrân*, Torino² 1986, 65 s. Alla memoria di Luigi Moraldi intendo dedicare questo piccolo contributo.

2 W.D. Davies, *HTR* 61, 1968, 97 sostiene che "Ascetism ... is largely alien to Judaism, and is condemned by the rabbis". Citato da R. Le Dèaut, "Culte et pratique religieuse", in R. Le Dèaut, A. Jaubert, K. Hruby, *Le Judaïsme*. D.S. 2, Paris, 1975) 50-75, 72 ss. (= *Dictionnaire de Spiritualité* 8, 1974, 1488-1564). Cfr. anche J.A. Montgomery, "Ascetic Strains in Early Judaism", *JBL* 51 (1932), 183-213; G. Bonsirven, *Il Giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo*, Torino-Roma 1950, 109-111.

Maier afferma: "Schöpfungsglaube, Fortpflanzungsgebot und die kollektive Verpflichtung der Toraerfüllung ließen es im Judentum nie zum eine radikalen Askese im Sinne der *mortificatio carnis* (Abtönung des Fleisches) kommen, da dies mit der Erfüllung der Gebote und der Gemeinschaftspflichten unvereinbar wäre", J. Maier, "Askese", in J. Maier, P. Schäfer, *Kleines Lexicon des Judentums*, Stuttgart 1981, ma d'altra parte riconosce come tendenze ascetiche tendano a comparire in concomitanza col sorgere di movimenti penitenziali e col riaccutizzarsi dell'attesa escatologica. Spesso in connessione con una teologia dell'esilio e con l'influsso di dottrine neoplatoniche dell'anima. Un più generico carattere ascetico, come disciplina religiosa della vita quotidiana, poi avrebbe in genere la pietà tradizionale. Cfr. anche J. Maier, "Askese III", *TRE*, 1, 199-204.

S.D. Fraade, "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", in A. Green, ed., *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*, London 1989, 253-288, imposta la problematica contrapponendo e superando le posizioni di Y. F. Baer e E.E. Urbach rispettivamente positiva e negativa riguardo alla presenza di un ascetismo giudaico, nel senso di "a perennial side of Judaism as it struggles with the tension between the realization of the transcendent ideal and the

confronting of this-worldly obstacles to that realization" (260). Può essere utile anche la lettura di alcune pagine del volume di M. A. Williams, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996, 139-188. Naturalmente si sono tenuti presenti nel presente lavoro i contributi fondamentali del volume curato da U. Bianchi, cur., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale. Milano 20-23 Aprile 1982*, Roma 1985. Ho potuto consultare, utilmente, anche D.S.M. Bredenkamp,

'EGKR'ATEIA in die Pauliniese hoofbriewe, Tesi (PhD) Univ. Pretoria, 2001, ETD etd-09302003-101905 :

<http://upetd.up.ac.za/thesis/available/etd-09302003-101905/>)

3 L. Markert, "Askese II", *TRE*, 1, 198 s.; H. Bardtke, "Askese" *RGG* 3 (1957) 1, 640 ss.

4 Gioele 2,12 E, nondimeno, anche adesso, dice l'Eterno, tornate a me con tutto il cuor vostro, con digiuni, con pianti, con lamenti! (Utilizzo nelle citazioni dai testi biblici la traduzione Riveduta Luzzi 1925, fornita con il programma e-sword, [<http://e-sword.net>] con qualche cambiamento dove necessario).

5 Est 4,16 'Va', raduna tutti i Giudei che si trovano a Susa, e digiunate per me; state senza mangiare e senza bere per tre giorni, notte e giorno. Anch'io con le mie donzelle digiunerò nello stesso modo; e dopo entrerò dal re, quantunque ciò sia contro la legge; e, s'io debbo perire ch'io perisca!

6 R. Le Dèaut, "Culte et pratique religieuse", in R. Le Dèaut, A. Jaubert, K. Hruby, *Le Judaïsme*. D.S. 2, Paris, 1975) 50-75, 72 ss. (= *Dictionnaire de Spiritualité* 8, 1974, 1488-1564). Ma naturalmente i problemi di datazione del materiale biblico rendono complessa la descrizione di uno sviluppo storico del fenomeno.

7 Cfr. J. Danielou, *La teologia del Giudeo-Cristianesimo*, Bologna 1964 533-535.

8 Cfr. J. Danielou, *La teologia del Giudeo-Cristianesimo*, cit., 535-536.

9 1Sam 7,6: "Ed essi si adunarono a Mitspa, attinsero dell'acqua e la sparse davanti all'Eterno, e digiunarono quivi quel giorno, e dissero: 'Abbiamo peccato contro l'Eterno'. E Samuele fece la funzione di giudice d'Israele a Mitspa".

10 Giud 20,26: "Allora tutti i figliuoli d'Israele e tutto il popolo salirono a Bethel, e piansero, e rimasero quivi davanti all'Eterno, e digiunarono quel di fino alla sera, e offriron olocausti e sacrifici di azioni di grazie davanti all'Eterno".

11 Giona 3,5 "E i Niniviti credettero a Dio, bandirono un digiuno, e si vestirono di sacchi, dai più grandi ai più piccoli"

12 Isaia 58,3 "Perché, dicono essi, quando abbiam digiunato, non ci hai tu avuto riguardo?" "Perché quando abbiamo afflitte le anime nostre, non v'hai

tu posto mente? Ecco, nel giorno del vostro digiuno voi fate i vostri affari, ed esigete che sian fatti tutti i vostri lavori. ⁴Ecco, voi digiunate per litigare, per questionare, e percuotere empivamente col pugno; oggi, voi non digiunate in modo da far ascoltare la vostra voce in alto. ⁵È questo il digiuno di cui io mi compiaccio? il giorno in cui l'uomo affligge l'anima sua? Curvar la testa come un giunco, sdraiarsi sul sacco e sulla cenere, è egli questo che tu chiami un digiuno, un giorno accetto all'Eterno? ⁶ Il digiuno di cui mi compiaccio non è egli questo: che si spezzino le catene della malvagità, che si sciolgano i legami del giogo, che si lascino liberi gli oppressi, e che s'infranga ogni sorta di giogo? Non è egli questo: che tu divida il tuo pane con chi ha fame, che tu meni a casa tua gl'infelici senz'asilo, che quando vedi uno ignudo tu lo copra, e che tu non ti nasconda a colui ch'è carne della tua carne?"

13 Il digiuno può essere una manifestazione della religiosità individuale: come i digiuni penitenziali di Davide: 2 Sam 12,16 ss.; di Ahab: Sal 35, 13; 69,11 s.).

14 Ezra 8,23: "Così digiunammo e invocammo il nostro Dio a questo proposito, ed egli ci esaudì".

15 Neh 1,4: "Com'ebbi udite queste parole, io mi posi a sedere, piansi, feci cordoglio per parecchi giorni, e digiunai e pregai dinanzi all'Iddio del cielo".

16 Dan 9,3: "E volsi la mia faccia verso il Signore Iddio, per dispormi alla preghiera e alle supplicazioni, col digiuno, col sacco e con la cenere".

17 "Ascoltando piangevano e digiunavano e facevano orazione nel cospetto del Signore" (tradz. Ricciotti)

18 "Buona è l'orazione unita al digiuno".

19 Giuditta 8,5: "Nel piano alto di casa sua s'era fatta una camera appartata, ed ivi stava chiusa con le sue ancelle. ⁶ Portava ai fianchi un cilizio, e digiunava tutti i giorni della sua vita, eccetto i sabati, i noviluni, e la festività del popolo d'Isarele".

20 Ezra 8,21: "E colà, presso il fiume Ahava, io bandii un digiuno per umiliarci nel cospetto del nostro Dio, per chiedergli un buon viaggio per noi, per i nostri bambini, e per tutto quello che ci apparteneva."

21 1 Samuele 31,13: "Poi presero le loro ossa, le seppellirono sotto alla tamerice di Jabes, e digiunarono per sette giorni." Questa manifestazione di lutto e penitenza sorge spontanea, ma in altre occasioni il digiuno è dovuto a un'iniziativa ufficiale come in 1 Re 21,9: "E in quelle lettere scrisse così: 'Bandite un digiuno, e fate sedere Naboth in prima fila davanti al popolo [...] ¹² "Bandirono il digiuno, e fecero sedere Naboth davanti al popolo"; 2 Cron 20,3 "E Giosafat ebbe paura, si dispose a cercare l'Eterno, e bandì un digiuno per tutto Giuda"; Gioele 1:14 "Bandite un digiuno, convocate una solenne raunanza! Radunate gli anziani, tutti gli abitanti del paese, nella casa dell'Eterno, del vostro Dio e gridate all'Eterno!"; Gioele 2,12 "E, nondimeno, anche adesso, dice l'Eterno, tornate a me con tutto il cuor vostro, con digiuni, con pianti, con lamenti! ¹³ Stracciatevi il cuore, e non le vesti, e tor-

nate all'Eterno, al vostro Dio, poich'egli è misericordioso e pietoso, lento all'ira e pieno di bontà, e si pente del male che manda. ¹⁴ Chi sa ch'ei non si volga e si pente, lasciando dietro a sé una benedizione, delle offerte e delle libazioni per l'Eterno, per l'Iddio vostro? ¹⁵ Sonate la tromba in Sion, bandite un digiuno, convocate una solenne raunanza!"

22 Esempio di digiuno motivato da angustia individuale 1 Re 21,4 "E Achab se ne tornò a casa sua triste ed irritato per quella parola dettagli da Naboth d'Izreel: 'Io non ti darò l'eredità dei miei padri!' Si gettò sul suo letto, voltò la faccia verso il muro, e non prese cibo. ⁵ Allora Izebel, sua moglie, venne da lui e gli disse: 'Perché hai lo spirito così contristato, e non mangi?' ⁶ Quegli le rispose: 'Perché ho parlato a Naboth d'Izreel e gli ho detto: Dammi la tua vigna pel danaro che vale; o, se più ti piace, ti darò un'altra vigna invece di quella; ed egli m'ha risposto: - Io non ti darò la mia vigna!'"

23 Es 34,28 E Mosè rimase quivi con l'Eterno quaranta giorni e quaranta notti; non mangiò pane e non bevve acqua. E l'Eterno scrisse sulle tavole le parole del patto, le dieci parole.

24 Dan 9,3 "E volsi la mia faccia verso il Signore Iddio, per dispormi alla preghiera e alle supplicazioni, col digiuno, col sacco e con la cenere".

25 Dan 10,3 "Non mangiai alcun cibo prelibato, né carne né vino entrarono nella mia bocca, e non mi unsi affatto, sino alla fine delle tre settimane")

26 Dan 10,12 "Ed egli mi disse: 'Non temere, Daniele; poiché dal primo giorno che ti mettesti in cuore d'intendere e d'umiliarti nel cospetto del tuo Dio, le tue parole furono udite, e io son venuto a motivo delle tue parole".

27 Luca 2:36 "V'era anche Anna, profetessa, figliuola di Fanuel, della tribù di Aser, la quale era molto attempata. Dopo esser vissuta col marito sette anni dalla sua verginità, ³⁷ era rimasta vedova ed avea raggiunto gli ottantaquattro anni. Ella non si partiva mai dal tempio, servendo a Dio notte e giorno con digiuni ed orazioni. ³⁸ Sopraggiunta in quell'istessa ora, lodava anch'ella Iddio e parlava del bambino a tutti quelli che aspettavano la redenzione di Gerusalemme. ³⁹ E come ebbero adempiute tutte le prescrizioni della legge del Signore, tornarono in Galilea, a Nazaret, loro città".

28 Cfr. H. Crouzel, "Les sources bibliques de l'enkrateia chrétienne", in U. Bianchi, cur., *La tradizione dell'enkrateia*, cit., 505-530, 514.

29 J.E. Taylor *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria, Philo's 'Therapeutae' Reconsidered*, Oxford 2003, 256 s.

30 E comunque anche se non verginità era in alcuni casi necessaria almeno una temporanea astinenza come nel culto di Iside (Taylor, *Jewish Women*, cit., 258). In generale una temporanea astinenza era ritenuta utile, anche nel pensiero medico del tempo, per non disperdere le energie vitali, cfr. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London-Boston 1988, 17 ss.; Taylor *Jewish Women*, cit., 259.

31 Cfr. Taylor, *Jewish Women*, cit., 257.

32 Taylor, *Jewish Women*, cit., 257. Secondo alcune tradizioni (Filone, Mos 2,68 s.) Mose conduce una vita di astinenza dopo la rivelazione del Sinai. Il che non mancava di procurare qualche perplessità in ambito rabbinico, espressa attraverso il lamento di Zippora (Sifre Num 11,28).

33 Taylor, *Jewish Women*, cit., 257 s.

34 Lev 16,29: "Questa sarà per voi una legge perpetua: nel settimo mese, il decimo giorno del mese, *umilierete le anime vostre*, non farete lavoro di sorta, né colui che è nativo del paese, né il forestiero che soggiorna fra voi".

35 Num 30,13: "Il marito può ratificare e il marito può annullare qualunque voto e qualunque giuramento, per il quale ella si sia impegnata a *mortificare la sua persona*".

36 Cfr. H. Baltensweiler, "Padronanza di se" in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, L. Coenen, E. Beyreuther, H. Biethenard, curr., Bologna 1976, 1141-1144; H. Windish, "askeo" in G. Kittel, *ThDOT*, I 494-496; W. Grundmann, "Enkrateia", in G. Kittel, *ThDOT*, II, 339-342.

37 Cfr. J. Danielou, *La teologia del Giudeo-Cristianesimo*, Bologna 1964 533-535. Giacomo secondo Egesippo non beve vino, ne mangia carni, né si rade il capo, né s'unge con l'olio, né fa uso di bagni (l'insieme di queste caratteristiche non corrisponde a quelle di nessun gruppo descritto altrove e per certi aspetti fa pensare alla pratica di un nazireato, Danielou, *La teologia del Giudeo-Cristianesimo*, cit., 535). L'astensione dal vino è propria anche del Battista (Luca 1,15). In quanto agli Esseni, l'uso a Qumran del termine *tirosb* (1QS 6, 4-5; 1Qsa 2,17,21; CD 13, 2-3) può far pensare che facessero uso di "mosto" o "vino non fermentato", in connessione con le primizie. Ma il suo uso lungo tutto il corso dell'anno induce a pensare che fosse piuttosto un vino poco fermentato o diluito (Moraldi, *Manoscritti*, 151 traduce appunto "vino dolce" per evidenziarne la peculiarità). Gerolamo, *Adv. Iovinianum*, 2,14 loda gli Esseni perché erano vegetariani e si astenevano dal vino ("quod et ab uxoribus et vino et carnibus semper abstinerint, et quotidianum ieiunium vertente in naturam"), ma entrambe le questioni sono tuttora dibattute, cfr., C.H. Knights, "The Rechabites of Jeremiah 35: Forerunners of the Essenes?", in J.H. Charlesworth, *Qumran Questions*, Sheffield 1995, 86-91, 89., E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, A New English Version revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Black, II, Edinburgh 1979, 571, n. 60. Cfr. anche il commento di P. Graffigna in Filone, *La vita contemplativa*, Genova 1992, 151. Gli Ebioniti escludono il vino anche dall'eucarestia (come anche gli Atti di Tommaso, Danielou, 535). Cfr. R.T. Beckwith, "The Vegetarianism of the Therapeutae, and the Motives for Vegetarianism in Early Jewish and Christian Circles", in *RQ* 13, N° 49-52, 1998, 407-10. Desidero qui ricordare le conversazioni (per me sempre piene di suggerimenti, anche se talvolta le opinioni non convergono) avute su questi argomenti con l'amico E.R.A. Giannetto, e il capitolo

"La 'rivoluzione' Messianica di Yeshu'a e la *Metànoia* dell'Esperienza del Tempo nella Vita Cristiana", nel suo recente volume *Saggi di Storie del Pensiero Scientifico*, Bergamo 2005, 89-113.

38 Amos 2,11; Giud 13,14; Num 6,3 ss. La pratica sembra avere avuto un'ampia diffusione nel giudaismo del secondo Tempio (Fraade, "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", cit., 273), assumendo anche in alcuni casi l'aspetto di una tradizione familiare (Fraade, "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", cit., 285).

39 E. Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Brescia 1988, 169. Per la sua caratterizzazione di Banno cfr 128-130, e per il Battista particolarmente 164-192.

40 M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, Edinburg 1961; *Id.*, "The Traditions of Hasidæan-Essene Ascetism: Its Origins and Influence", in *Aspects du Judéisme Chrétien*, Paris 1965, 19-33. Se ne veda la presentazione e discussione in C.H. Knights, "The Rechabites of Jeremiah 35: Forerunners of the Essenes?", cit., che ne dimostra l'infondatezza. Ha comunque un certo interesse il fatto che in materiali talmudici si riaffaccino tradizioni recabitiche non conservate nel testo biblico, anche se è difficile darne una valutazione precisa.

41 Per una breve sintesi di posizioni rigoriste sul tema del matrimonio tra i giudeo-cristiani cfr. J. Danielou, *La teologia del Giudeo-Cristianesimo*, Bologna 1964, 537-541. Se l'ideale della verginità è già presente in Paolo, che condivide una tendenza che era già diffusa nel suo tempo, trova nel giudeo-cristianesimo un'ampia risonanza, in particolare nella comunità siriana (Satornilo, Taziano, 539). Presso gli Ebioniti vi erano diversi gradi di iniziazione, e al livello superiore era presente anche la richiesta dell'astinenza dal sesso (530). Le Omelie Clementine non condannano il matrimonio per limitare la fornicazione, ma in una fase successiva in questa tradizione le verginità viene proibita (539). Marcione, il Vangelo degli Egiziani sono ostili al matrimonio. Gli Atti di Giovanni, il Pastore di Erma, la Seconda lettera di Clemente consigliano agli sposi di vivere come fratello e sorella (540). Danielou conclude con l'osservazione che dal lato opposto gli Elcasaiti, giudaizzanti, condannano decisamente la verginità.

42 Mentre una sconfitta può essere seguita da un periodo di digiuno (Giud. 20,26; 1 Sam 14,24; 2 Cron 20,3). Il rapporto tra la "guerra santa" e l'astensione sessuale è sottolineato da G. Quispel, "The study of Encratism: A Historical Survey", in U. Bianchi, cur., *La tradizione dell'enkrateia*, cit., 35-81, 76. s., e con riferimento agli esseni, particolarmente da A. Marx, "Les racines du célibat essénien", in *RQ* 7 (1970) 323-342.

43 Fraade, "Ascetical Aspects", cit., 254.

44 Cfr. J. Danielou, *La teologia del Giudeo-Cristianesimo*, cit., 533-535. La legge escludeva la consumazione del sangue degli animali, e Giacomo insiste

per il mantenimento di questa regola (Atti 15,29); ma lui stesso viene altrove descritto praticare un'astensione assoluta. Gli Ebioniti escludono del tutto la carne, le *Omelie Clementine* presentano Pietro come vegetariano (12,6), e secondo una tradizione riferita da Clemente anche Matteo lo era. Ma anche Giovanni Battista e Gesù vengono presentati in questa luce nelle tradizioni ebionite.

45 Fraade, "Ascetical Aspects", cit., 261 ss.: "A growing concern with living in accordance with the high moral and spiritual demands of Torah and Prophets, with transcending mortality and living in communion with God's will and wisdom, and at the same time with the formidable obstacles of human sin and the forces of evil" (261) può trovare una risposta nelle pratiche ascetiche. Sui rapporti tra la letteratura apocrifia dell'AT, in particolare quella *enochica*, l'essenismo e Qumran si veda G. Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia 2003.

46 L'*Apocalisse di Elia* condanna chi sostiene che il digiuno non è stato creato da Dio. Il levita Taxo si ritira con i suoi figli in una caverna dove digiuna tre giorni e muore piuttosto che contravvenire ai comandamenti divini, cfr. Le Dèaut, "Culte et pratique religieuse", cit.

47 Cfr. Eppel, *Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches*, Paris 1930, 169-171 citato da Le Dèaut, "Culte et pratique religieuse", cit.

48 Fraade, "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", cit., 261; M. Simon, "L'ascétisme dans les sectes juives", in U. Bianchi, cur., *La tradizione dell'enkrateia*, cit., 393-431, 398; Crouzel, "Les sources bibliques de l'enkrateia chrétienne", cit., 506 s.

49 *Ibid.*, Cfr. 1 Enoch 108,8-9.

50 Il fariseo di Luca 18:12 proclama "Io digiuno due volte la settimana; pago la decima su tutto quel che possiedo", qui la pratica individuale aderisce però a uno schema accettato e diffuso nell'ambiente, quello di una pratica bisettimanale di digiuno.

51 Mat 6:16 E quando digiunate, non siate mesti d'aspetto come gl'ipocriti; poiché essi si sfigurano la faccia per far vedere agli uomini che digiunano. Io vi dico in verità che cotesto è il premio che ne hanno.

52 Mar 2:18 Or i discepoli di Giovanni e i Farisei solevano digiunare. E vennero a Gesù e gli dissero: Perché i discepoli di Giovanni e i discepoli dei Farisei digiunano, e i discepoli tuoi non digiunano?

53 Luca 18:12 Io digiuno due volte la settimana; pago la decima su tutto quel che possiedo.

54 Su questa pratica e sul carattere distintivo dei giorni in cui si praticava il digiuno cfr. M. Del Verme, "Who are the People Labelled as 'Hypocrites' in *Didache* 8? A propos of Fasting and Tithing of the 'hypocrites': *Did* 8:1(-2); Matt 23:23 (par. Luke 11:42); and Luke 18:11-12" in *Henoah* 25/3, 321-360. Nella comunità cristiana si riproduce la differenziazione, presente nel mondo

giudaico tra coloro che proveniendo dal fariseismo celebravano i digiuni lunedì e giovedì, e coloro che proveniendo da un ambito essenico li celebravano mercoledì e venerdì. Sullo sfondo stanno i differenti calendari seguiti dai diversi movimenti. Su questo tema Del Verme è ritornato nel suo prezioso volume *Didache and Judaism. Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, New York - London 2004, 143-188.

55 Per la distinzione di sette categorie di *perushim* cfr. Fraade, "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", cit. 271 s., e sulla tensione ascetica nel giudaismo rabbinico 269-277.

56 Tacito, *Storie*, 5,4: "Longam olim famem crebris adhuc jejuniis fatentur".
57 Cfr. A. Paul, "Flavius Josephus et les Esséniens", in D. Dimant, U. Rappaport, *The Dead Sea Scrolls Forty Years of Research*, Leiden - Jerusalem 1992, 126-138, 127 s.

58 Cfr. E.P. Sanders, *Jewish Law From Jesus to the Mishnah. Five Studies*, London-Philadelphia, 1990, 81-84.

59 Cfr. Del Verme, *Didache and Judaism*, cit.

60 Cfr. G. Vermes, M.D. Goodmann, eds., *The Essenes According to the Classical Sources*, Oxford Centre Textbooks I, Sheffield 1989; T.S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge-New York 1988 (cfr. E. Jucci, "Qumran e dintorni. Breve rassegna di studi qumranici.", in *Rivista Biblica* 40 (1992), 467-477). Una selezione in traduzione italiana si può leggere in Moraldi, *Manoscritti*, cit., 52-68 e in A. Penna, *I figli della luce*, Fossano 1971, 85-109. Sulle possibili allusioni negli scritti rabbinici cfr. M. Petit, "Les Esséens de Philon d'Alexandrie et les Esséniens", in D. Dimant, U. Rappaport, *The Dead Sea Scrolls Forty Years of Research*, Leiden - Jerusalem 1992, 139-155, 143 ss.

61 A. Paul, "Flavius Josephus et les Esséniens", in D. Dimant, U. Rappaport, *The Dead Sea Scrolls Forty Years of Research*, Leiden - Jerusalem 1992, 126-138 cerca di contestualizzare la testimonianza di Giuseppe nell'ambiente romano nel quale egli si trova ad operare nel secondo periodo della sua vita. Qui Giuseppe si confronta 1. con una comunità ebraica antica e ampia ma divisa, composta per lo più, con qualche eccezione, di persone di modesta condizione sociale e con una modesta preparazione culturale; 2. con una diffusa ostilità ambientale che si manifesta tra l'altro nella rappresentazione negativa che gli scrittori del tempo da Seneca a Persio a Quintiliano etc., danno della "superstizione ebraica" e in particolare del sabato. 3. Con una comunità cristiana dinamica e in forte ascesa, organizzata culturalmente, dottrinalmente e gerarchicamente, in cui l'elemento gentile andava prendendo il sopravvento e che tendeva a marcare la sua distanza dal giudaismo, tra l'altro con l'adozione della Domenica.

Il ritratto che Giuseppe fornisce degli Esseni è dunque una delle componenti della sua risposta a una situazione di crisi. La rappresentazione di un giu-

daismo ideale: gli Esseni sono veramente giudaici (giudei di nascita), legati da una forte solidarietà, rigorosamente osservanti della legge e devoti al Legislatore (Mosé), fedeli all'osservanza del Sabato, pronti a sopportare il martirio pur di rimanere fedeli alla tradizione e ai suoi valori (probabilmente in risposta alla parallela esaltazione dei martiri cristiani), fiduciosi nell'immortalità dell'anima, e nella ricompensa o la pena per chi ha seguito la virtù o si è dato al vizio. Secondo Paul, dunque, Giuseppe si contrappone consapevolmente alla dottrina cristiana, come viene ad esempio espressa da Paolo in 1 Cor 15, "Chez les Esséniens de Josèphe en effet, le corps est rejeté indéfiniment dans la corruptibilité afin que l'âme libérée puisse jouir à tout jamais de l'immortalité. Chez les chrétiens au contraire, le corps, transformé mais bien lui, est en même temps et la condition et l'objet de l'immortalité" (136). Del resto la fede nella resurrezione non trova nell'insieme della sua opera che brevi accenni a proposito dei Farisei (A.J. 18,14) e in *Cont. Apione* 2,219. (Probabilmente la notizia della *Guerra* subì dei ritocchi alla luce delle nuove considerazioni che nella sua piena maturità Giuseppe esprimeva nelle *Antichità*).

62 La testimonianza di Filone va vista anche sullo sfondo del suo personale atteggiamento, che tra l'altro ha lasciato anche una forte impronta sul cristianesimo successivo. Cfr. D. Winston, "Philo and the Contemplative Life", in A. Green, ed., *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*, London 1989, 198-231; Fraade, "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", cit., 253-266.

63 Nel caso dei Terapeuti, sui quali mi soffermerò nell'ultima sezione di questo intervento, ha sempre colpito la presenza del termine *monasterion*, e la descrizione della pratica della comunità. Taylor, *Jewish Women*, cit., 279 s. cita uno studio di G.P. Richardson ("Philo and Eusebius on Monasteries and Monasticism: The Therapeutae and Kellia", in B.H. MacLean, ed., *Origins and Method: Towards an Understanding of Judaism and Christianity: Essays in Honour of John C. Hurd*, Sheffield 1993, 334-359), che confronta questa struttura con un monastero a 55 km da Alessandria del IV sec., rilevando la notevole somiglianza (assieme alla coincidenza del nome), che del resto emerge anche dalle descrizioni della *Vita di Antonio* di Atanasio (che precisa che anche prima di Antonio c'era qualche monastero) o della *Historia Monachorum* (c.a 400). Eusebio (secondo il quale Filone avrebbe incontrato a Roma Pietro) che ritiene cristiana la comunità (cfr. J.E. Bruns, "Philo Christianus. The Debris of a Legend", in *HTbR* 66, 1973, 141-145; S. Inowlocki, "Eusebius of Caesarea's *Interpretatio Christiana* of Philo's *De vita contemplativa*" in *HTbR* 97 (2004), 305-328), tuttavia non rileva la somiglianza con la struttura del monastero cristiano. Dato che Filone era letto e trasmesso in ambito cristiano si può anche immaginare che in qualche modo il testo letterario sia servito come modello per i successivi monasteri cristiani

(Taylor, *Jewish Women*, cit., 279 s.; F. Daumas in Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, Introduction et notes de F. Daumas, Traduction de P. Michel - R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 29 - Paris 1963, 12 ss.).

64 A. Penna, *I figli della Luce*, Fossano 1971, 88.

65 M. Petit, "Les Esséens de Philon d'Alexandrie et les Esséniens", cit., 139. "On ne s'étonnera pas de cette différence car Joseph se place sur le terrain de la description historique et essai de *tout* [corsivo dell'A.] décrire, tandis que Philon oeuvre dans le domaine de la morale philosophique et religieuse et *choisit* [corsivo dell'A.] donc les exemples qui peuvent illustrer son propos". La Petit fa notare come nel NT compaiano Farisei e Sadducei, mentre sono del tutto assenti (almeno a livello esplicito) gli Esseni (tra coloro che si sono sforzati di ritrovare nel NT allusioni agli Esseni citerò i numerosi lavori di C. Daniel del quale si veda almeno "Esséniens et Eunuques (Matthieu 19,10-12)", *RQ* VI,3 N° 23, 1968, 353-390). Il NT secondo la Petit, pur raccontando eventi del passato non si pone sul piano storico, e pur fornendo delle indicazioni di condotta morale, non si colloca sul piano dell'etica, "c'est la Révélation de Jesus comme Messie qui est en jeu. Pharisiens et Sadducéens n'intervient dans le déroulement dramatique de cette Révélation que dans la mesure où leur hostilité est un ressort de l'action". (Petit, *ibid.*, 139 s.).

66 Si fa sempre più chiara la necessità di leggere queste descrizioni, innanzitutto nella loro funzione 'strategica' nell'ambito delle opere in cui sono comprese Cfr. K. Penner, "The Fate of Josephus's *Antiquitates Judaicae* 13.171-173: Ancient Judean Philosophy in Context", *JBS* 1:4 Oct -Dec 2001 (<http://journalofbiblicalstudies.org/issue4.html>);

S. Mason, "What Josephus Says about the Essenes in his *Judean War*", (<http://orion.mscc.huji.ac.il/orion/programs/Mason00-1.shtml>, <http://orion.mscc.huji.ac.il/orion/programs/Mason00-2.shtml>, consultato 20-1-2004) conclude "The Essenes of War 2 serve, in obvious and important ways, the peaceful, anti-apocalyptic agenda of the *Judean War*, inasmuch as they embrace Roman (or any) rule as divinely appointed". In quanto a Plinio "the identification of Qumran as Pliny's referent depends upon the *Qumran-Essene hypothesis*.")

67 Opportuno l'ammonimento (anche in rapporto al "celibato") di S. Talmon, "The Community of the Renewed Covenant: Between Judaism and Christianity", in E. Ulrich, J. Vanderkam, edd., *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, Indiana, 1993, 3-24 "We should avoid applying a vocabulary to the description of the community which is prone to predetermine the conclusions of the proposed analysis" (11). L'immagine del monastero ha avuto recentemente una significativa rielaborazione da parte di H. Stegemann, *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù. Una monografia*, Bologna 1995

(preziose ivi le osservazioni della prefazione di B.G. Boschi).

68 Cfr. A. Penna, "L'ascetismo dei Qumranici," in *RivBiblIt* 6, 1958, 3-22; O. Betz, *Recherches Bibliques* 4 (1959), 179 ss.; A. Marx, "Les racines du célibat essénien," in *RQ* 7 (1970) 323-342; A. Steiner, "Warum leben die Essener asketisch?," in *Bibl Zeitschr.* 15 (1971), 1-28; H. Hübner, "Zölibat in Qumran," in *NTSt*, 17, 1971, 153-167.

Spesso si è assimilato il fenomeno qumranico al monachesimo cristiano, E.F. Suttcliffe, *The Monks of Qumran as depicted in the Dead Sea Scrolls*, London 1960; S.H. Siedl, *Qumran Eine Mönchsgemeinde im Alten Bund*, Roma 1963. 69 Sul giudeo-cristianesimo, in particolare sui problemi di questa definizione cfr. *Il Giudeo-cristianesimo nel I e II sec. d.C. Atti del IX Convegno di Studi Neotestamentari (Napoli 13-15 Settembre 2001)*, *RSB* 15 (2003) cur. A. Pitta; Del Verme, *Didache and Judaism*, cit. 20-21.

70 A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, I, Louvain 1960, pp 24-30 (sostiene un legame tra Qumran e il cristianesimo mesopotamico); M. Black, "The Tradition of the Hasidaeen-Essene Asceticism: Its Origins and Influence", in *Aspects du Judéo-Christianisme, Colloque de Strasbourg, 23-25 avril 1964*, (Bibliothèque des Centres d'Etudes supérieures spécialisées), Paris, 1965, 19-33; J. van den Ploeg, "Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien", in *Il monachesimo orientale* (Orient. Christ. Anal., 153), Roma 1958, 321-339, sul rapporto tra essenismo e monachesimo cristiano. F.S. Pericoli Ridolfini, *Alle origini del monachesimo. Le convergenze esseniche*, Roma 1966.

71 J. Gribomont, "Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce", in *Studia Monastica* 7 (1965), 11-12; G. Winkler, "The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism", in: W. Skudlarek, Hrsg., *The Continuing Quest for God: Monastic Spirituality in Tradition and Transition*, Colleville 1982, 9-43, 12.

72 Cfr. E. Jucci, "I manoscritti ebraici di Qumran: a che punto siamo?," in *Istituto Lombardo (Rend. Lett.)* 129 (1995), 243-273; Id., "Qumran. A cinquant'anni dalla ricorrenza della scoperta dei manoscritti", in *Athenaeum* 86 (1998), 272-286.

73 "Luke's Gospel is traditionally associated with the West Syrian region, more precisely Antioch. 'Luke is a Syrian of Antioch,' according to the tradition. It is interesting to note that Jesus' challenge is formulated more sharply in Luke than in Matthew or Mark. This ascetic tendency of Luke (the 'Syrian of Antioch') shows a striking affinity with the earliest shape of Syrian asceticism", G. Winkler, "The Origins and Idiosyncrasies of the Earliest Form of Asceticism", cit., 16-17.

74 A. Veilleux: "On est ici en présence d'une spiritualité baptismale qui se rattache à un large courant baptiste où se rencontrent également le manichéisme, le mandéisme, le judaïsme et le judéo-christianisme" ("Monachisme et

Gnose", in *Laval Théologique et Philosophique* 40 (1984), 275-294; 41 (1985), 3-24 (= "Monasticism and Gnosis in Egypt", in *Proceedings of the Conference on the Roots of Christianity in Egypt*, Claremont-Santa Barbara, 1986).

75 E. Jucci, "I manoscritti ebraici di Qumran: a che punto siamo?," cit., 268.

76 M. Del Verme, *Comunione e condivisione dei beni*, Brescia 1977, 129.

77 *Ibid.* 129. Ma certamente relazioni più o meno dirette tra qumranici ed esseni più in generale e cristiani ci furono in momenti diversi dello sviluppo del cristianesimo. Per le assonanze con gli scritti paolini cfr. H.-W. Kuhn, "The Impact of the Qumran Scrolls on the Understanding of Paul", in D. Dimant, U. Rappaport, *The Dead Sea Scrolls Forty Years of Research*, Leiden - Jerusalem 1992, 327-336. Sul rapporto tra il sorvegliante di Qumran e il vescovo cristiano cfr. Del Verme, *Comunione e condivisione dei beni*, cit., 128 "l'influsso qumranico - se c'è stato - va però assegnato a un secondo tempo". Sempre in Luca è notevole il rilievo dato a Giovanni Battista, i cui rapporti con Qumran o con l'essenismo sono stati ripetutamente suggeriti. Inutile forse ripetere che anche in questo caso si è ben lontani da un consenso, del resto le fonti hanno fini loro propri, che emergono anche dalle tensioni reciproche quando le si compari, cfr. H. Lichtenberger, "The Dead Sea Scrolls and John the Baptist: Reflections on Josephus' Account of the Baptist", in D. Dimant, U. Rappaport, *The Dead Sea Scrolls Forty Years of Research*, Leiden - Jerusalem 1992, 340-346; S.J. Pfann, "The Essene Yearly Renewal Ceremony and the Baptism of Repentance", in D.W. Parry, E. Ulrich, *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, & Reformulated Issues*, Leiden 1999, 337-352; J.H. Charlesworth, "John the Baptizer and Qumran Barriers in Light of the Rule of the Community", in D.W. Parry, E. Ulrich, *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, cit., 353-375 (che conclude: il Battista "was not an Essene, but he had been almost fully initiated into yahad. He refused full initiation and left the Qumran Community because of their rigid predestination and their hatred of Sons of Darkness" (375).

78 R. Riesner, *Esseni e prima comunità cristiana a Gerusalemme. Nuove scoperte e fonti*, Città del Vaticano 2001; Id., "Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem", in J. H. Charlesworth, ed., *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York - London 1992, 198-234 (Trad. it., *Gesù e la comunità di Qumran*, Casale M. 1997, 217-250). Più in generale si veda il volume *Qumran e le origini cristiane. Atti del VI Convegno di studi veterotestamentari (L'Aquila, 14-17 Settembre 1995)*, cur. R. Penna, *RSB* IX, 2 (1997); B.J. Capper, "With the Oldest Monks ... Light from Essene History on the Career of the Beloved Disciple?," *JThS* 49 (1998), 1-55.

79 Tra l'altro nel nazireato. Cfr. M. Simon, "L'ascétisme dans les sectes juives", cit., 393-431, 397.

80 E. Jucci, "Un Eden glorioso nel deserto", in *Miti di origine, miti di caduta*

e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa. XXXII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 14-18 settembre 1992), a cura di G.L. Prato, RSB 6 (1994), 153-165. Si vedano anche L. Rosso Ubigli, *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo-giudaismo*, in *Henoch* 1(1979), 201-245, 207; *Id.*, *Il Documento di Damasco e l'etica coniugale: A proposito di un nuovo passo qumranico*, in *Henoch* 14(1992), 3-10; P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I sec. d.C.*, Torino 1994, 415-443. 81 Naturalmente si deve ricordare che qualche esperienza comunitaria, probabilmente, la si può riconoscere anche nelle più antiche esperienze profetiche tra i "bene neviim", i figli dei profeti. Ma la profezia "classica" rigetta certi elementi tradizionali. Giuseppe (come ho già accennato) presenta il noviziato esseno come una "esperienza di asceti - peira enkrateias" (BJ 2,8,7). La contemporanea adesione a pratiche ascetiche e il costituirsi di comunità che le condividono d'altro lato risponde anche funzionalmente alla delimitazione di una identità e di un confine, tanto più marcato quanto più severe sono le regole seguite e l'integrazione comunitaria realizzata, cfr. E.W. Stegemann, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, Bologna 1998, 246-248. Cfr. anche J. Godesky, "Subversion Incarnate: Asceticism as Political Resistance in Roman Judea, 6 - 66 CE".

<http://media.anthropik.com/pdf/godesky2002b.pdf>.

82 Cfr. M. Weinfeld, *The Organizational Pattern and the Penal Code, of the Qumran Sect. A Comparison with the Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period*, Fribourg-Göttingen 1986, M. Delcor, "Repas culturels esseniens et thérapeutes, thiasés et haburoth", in *RQ* 6, 1968, 401-425; E.W. Stegemann, W. Stegemann, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. cit.*, 258-278.

83 A. Magris, "Qumran e lo gnosticismo", in *Qumran e le origini cristiane. Atti del VI Convegno di studi veterotestamentari (L'Aquila, 14-17 Settembre 1995)*, cur. R. Penna, RSB IX, 2 (1997), 231-264.

84 Cfr. M. Simon, "L'ascétisme dans les sectes juives", cit., 393-431, 394.

85 CD 6, 19: "coloro che sono entrati nel nuovo patto nella terra di Damasco", cfr. Moraldi, *Manoscritti*, cit., 242.

86 Cfr. M. Hengel, *The Charismatic Leader and their Followers*, Edinburgh 1981, 27-33. Ma se questa chiamata a una conversione, a una *sequela* da parte di un maestro, di un carismatico ai suoi discepoli è un fenomeno diffuso, la sua realizzazione poi poteva svilupparsi secondo molteplici modalità. Figure come Banno, o come il Battista avevano certamente discepoli, come del resto ci viene attestato, ma della loro organizzazione sappiamo ben poco, certo per il silenzio (non sempre "disinteressato", cfr. E. Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, cit., 128-130, 164-192.) delle fonti, ma anche probabilmente perché l'aspetto organizzativo, e la vita associativa tra di loro non aveva

assunto caratteristiche determinanti. Cfr. E.W. Stegemann, W. Stegemann, *Storia sociale del cristianesimo primitivo*, cit. 279 ss., che sottolinea come anche la composizione sociale delle guide e dei seguaci di questi movimenti dovette avere una sua importanza, cfr. per gli Esseni p. 279, per il Battista p. 291.

87 M. Hengel, *L'ellenizzazione della Giudea nel I sec. d.C.*, Brescia 1993, 122.

88 M. Hengel, *L'ellenizzazione*, cit., 118 s.

89 M. Hengel, *L'ellenizzazione*, cit., 120 s. Cfr. anche M. Hengel, "Qumran and Hellenism", in J.J. Collins, R. A. Kugler, eds., *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Gran Rapids, Mi, 2000, 46-56.

90 Per alcuni aspetti dell'ascetismo di Qumran e del suo ambiente mi permetto di rinviare anche a E. Jucci, "Un Eden glorioso nel deserto", cit., 153-165.

91 E. Qimron, "Celibacy in the Dead Sea Scrolls", J. Trebolle Barrera, L. Vegas Montaner, edd., *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991*. (Studies on the Texts of the Desert of Juda XI, 1 & 2) 2 Voll., Leiden - Madrid 1992, I, 287-294.

92 Marx, "Les racines du célibat essénien", cit., 334 s.

93 E. Schuller, "Women in the Dead Sea Scrolls", in P.W. Flint, J.C. Vanderkam, eds., *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years A Comprehensive Assessment*, II, Leiden 1999, 117-144, 140 s.; Marx, "Les racines du célibat essénien", cit., 334 s.

94 S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Leiden 1997; *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume I. Rule of the Community and Related Documents*, edited by J.H. Charlesworth with F.M. Cross, J. Milgrom, L.H. Schiffman; L.T. Stuckenbruck and R.E. Whitaker, Tübingen 1994.

95 E. Schuller, "Women in the Dead Sea Scrolls", cit., 117-144, 140 s.; Marx, "Les racines du célibat essénien", cit., 116 la regola "made no mention of women, sexual relations, marriage or family; there was non vocabulary related to females or procreation", eccettuata l'espressione biblica 'nato da donna' (1QS 11,21), e l'espressione "prosperità feconda" in 1QS 4,7, con valore simbolico o escatologico.

96 A. Marx, "Les racines du célibat essénien", cit., 335 s.

97 Marx, *Ibid.*

98 E. Schuller, "Women in the Dead Sea Scrolls", cit., 117-144, 133; e il commento a 4Q270 di J.M. Baumgarten in, *DJD XVIII. Qumran Cave 4 XIII. The Damascus Document (4Q266-273)*, J.M. Baumgarten, J.T. Milik, S. Pfann, A. Jardeni, eds., Oxford 1996, 164, dove traduce 1QSa 1, 10 ss. "the wife upon her nuptial must promise to admonish her husband about the laws concerning sexual intercourse, with wih she is to familiarize herself by learning

them and fulfilling them". Uno di questi ammonimenti troverebbe applicazione nel precetto della linea 12 "One who come near to fornicate with his wife contrary to the law shall depart and return no more": Baumgarten ritiene che la 'fornicazione' si debba qui interpretare come un "rapporto innaturale", tenendo conto che (sulla testimonianza di Giuseppe) il rapporto sessuale doveva avere una funzione procreativa. Ma è anche interessante il confronto che Baumgarten stabilisce tra 4Q270 e 1QS VII: "Thus, of the twelve misdemeanors extant in 4Q270, eight are also listed in the same realtive order in 1QS VII. However, the latter lacks the specific infrations of murmuring against the Fathers and against the Mothers, but adds murmuring against the community (1QS VII,17). It also lacks the specifications of rejecting communal law and makes no mention of fornication with one's wife. The version of the code found in 4Q267 and 4Q270 was clearly applicable only to the adherents of the sect who practiced marriage". Insomma abbiamo diverse redazioni di questo materiale e una queste sembrerebbe proprio essere stata preparata per una comunità che escludeva il matrimonio.

99 Ma anche questo isolamento ha una storia, che tuttavia non riusciamo a ricostruire con certezza. Il testo 4QMMT (*Alcuni precetti della Torah / Lettere balachiche*) certamente allude a un momento cruciale di questa storia, ma la sua collocazione storica resta problematica, e anche la sua forma letteraria, e la sua funzione può essere vista in modi diversi, cfr. S.D. Fraade, "To Whom It May Concern: 4QMMT and Its Adresse(s)", in *RQ* 19,4 N° 76 (2000), 507-526. Il *Pesher di Abacuc* dimostra che nel movimento vi furono scissioni, defezioni. Il *Documento di Damasco* delinea delle fasi di sviluppo nella ricerca della verità, e un percorso dallo smarrimento all'illuminazione, dall'estraneamento di un gruppo dalle correnti dominanti del proprio tempo, alla ritrovata identità sotto la guida di una figura carismatica e ispirata, il Maestro di Giustizia. Ma anche qui la storia – come la intendiamo noi – si confonde con gli schemi di una "storia eterna".

100 E. Schuller, "Women in the Dead Sea Scrolls", cit., 117-144, 123 ss.

101 *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 2. Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, edited by J.H. Charlesworth with J.M. Baumgarten, M.T Davis, J. Duhaime, Y. Ofer, H.W.L. Rietz, J.J.M. Roberts, D. Schwartz, R.E. Whitaker, Tübingen 1995, 4-79.

102 *DJD XVIII. Qumran Cave 4 XIII. The Damascus Document (4Q266-273)*, J.M. Baumgarten, J.T. Milik, S. Pfann, A. Jardeni, eds., Oxford 1996. Baumgarten (164) traduce "[One who murmur]s againts the fathers 14 [shall be expelled] from the congregation and not return; [of] it is against the mothers, he shal be penalized for ten days, since the mothers do not have autoritative status (?) within [the congregation]". Taylor, *Jewish Women*, cit., 248, pone questo testo in parallelismo con la presenza delle donne tra i

Terapeuti e con la loro designazione e descrizione come "madri", in senso figurato, e sostiene che "indicates that the configuration of senior women as mothers in a congregation was known in at least one contemporary jewish group". Simile il parere di Eileen Schuller, "Women in the Dead Sea Scrolls", cit., 117-144, 124.

103 Cfr. E. Schuller, "Women in the Dead Sea Scrolls", cit., 117-144, 124 s.

104 Cfr. A. Shemesh, "4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law", *JJS* 48 (1998), 244-263.

105 Ma il divorzio appare regolato nei nuovi frammenti del *Documento di Damasco* (4Q270), cfr. F. García Martínez, "Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in The Dead Sea Scrolls", in G.P. Luttikhuisen, ed., *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden 1999, 95-115, 107 s. (la disposizione che riguarda il re, nel *Rotolo del Tempio*, va differenziata dalla regola comune); cfr. anche G. Brin, "Divorce at Qumran", in M. Bernstein, F. García Martínez, J. Kampen, eds., *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies. Cambridge 1995. Published in Honour of J.M. Baumgarten*, Leiden 1997, 231-244.

106 *Ibid.*

107 In caso di dubbio "donne affidabili ed esperte" procederanno a un esame, *Ibid.*

108 Cfr. E. Schuller, "Women in the Dead Sea Scrolls", cit., 117-144, 128.

109 In accordo con la descrizione di Giuseppe (BJ 2,161). L'idea che l'attività sessuale sia giustificata essenzialmente solo ai fini della procreazione ebbe un'ampia diffusione. La ritroviamo anche in Filone, e probabilmente la sua adesione a tale visione traspare nella sua descrizione dei Terapeuti (cfr. K.L. Gaca, "Philo's Principles of Sexual Conduct and their Influence on Christian Platonist Sexual Principles", in *Studia Philonica An.* 8 (1996), 21-39; H. Szesnat, "'Pretty Boys' in Philo's *De VitaContemplativa*", in *Studia Philonica An.* 10 (1998), 87-107).

110 Le mestruazioni costituivano un problema di purezza (E. Schuller, "Women in the Dead Sea Scrolls", cit., 127), come anche il parto, cfr. J. Baumgarten, "Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees", in G.J. Brooke, ed., *New Qumran Texts & Studies*, Leiden 1994, 3-10. Ma la purificazione richiesta differiva nel caso della nascita di una femmina o di un maschio, cfr. Cfr. García Martínez, "Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in The Dead Sea Scrolls", cit., 112 s.

111 Cfr. E.P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE – 66 CE*, London-Philadelphia, 1992, 353. E più in generale sugli Esseni e Qumran 341-379. Ma si deve ricordare che "a Qumran, il concetto di impurità è stato identificato con quello di peccato", F. García Martínez, "Il problema della purezza: la soluzione qumranica", in *RSB* 1(1989), 169-191, 188. Cfr. E. Jucci, "Un Eden glo-

rioso nel deserto”, cit., 153-165.

112 Moraldi, *Manoscritti*, cit., 235; E. Jucci, “Un Eden glorioso nel deserto”, cit.

113 Cfr. 1QH 5,22; 1QM 11,9; 4QpSal 2,10; *Pesher sul Sal. 37* 2, 8 ss. “La sua interpretazione si riferisce all’assemblea dei poveri che accettano il tempo determinato dell’afflizione e saranno liberati da tutte le insidie di Belial”, cfr. Moraldi, *Manoscritti*, 518. Vedi anche 4Q434, 436 (R. Eisenman, M. Wise, *Manoscritti Segreti di Qumran. Tradotti e interpretati i Rotoli del Mar Morto finora tenuti segreti. I 50 documenti chiave che fanno discutere l’esegesi biblica mondiale*, ed. it. a cura di E. Jucci, Casale M. 1994, 233 ss.; F. García Martínez, cur., *Testi di Qumran*, ed. it. a cura di C. Martone, Brescia 1996, 669-671); D. R. Seely, “The Barki Nafshi Texts (4Q434-439)”, in d. W. Parry, S.D. Ricks, eds, *Currents Reserach and Technological Developments on the DeadSea Scrolls. Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995*, Leiden 1996, 194-214. Cfr. anche M. Broshi, “Matrimony and Poverty: Jesus and the Essenes”, in *RQ* 19,4 N° 76 (2000), 629-634. L’idealizzazione dei “poveri” degli “afflitti” avviene già in alcune correnti della letteratura veterotestamentaria, in particolari nei Salmi e in Isaia, dove il povero, l’afflitto acquisisce una funzione teologica, la sua condizione lo avvicina a Dio, è conseguenza della sua giustizia che lo contrappone ai potenti, agli oppressori e agli empi (e spesso il povero è proprio citato nell’ambito di questa contrapposizione), d’altra parte nel riconoscere la sua miseria di fronte alla grandezza di Dio esalta il suo creatore, ne riconosce la potenza e ne attende un riconoscimento. Il povero appartiene al resto di Israele. E la comunità essena-qumranica si identifica con questo resto e fa propria l’immagine del misero e dell’afflitto (cfr. N. Lohfink, *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnificat, dem Hodajot von Qumran und einigen Späten Psalmen*, Stuttgart 1990). In questo senso uno stile di vita morigerato e lontano dagli sfarzi poteva idealmente ricondurre all’immagine biblica del povero vicino a Dio e anche la condivisione dei beni poteva in qualche modo ricondursi a questo ideale. D’altra parte gli accenni alla comunione dei beni nei testi di Qumran sembrano piuttosto connessi a una funzione disciplinare-organizzativa, che di per sé, volendo, può avere di già un significato ascetico. Ma E.W. Stegemann, W. Stegemann, *Storia sociale*, cit., giustamente fanno notare come “la graduale cessione della proprietà e da porre in relazione con il codice di purezza rituale sacerdotale della comunità”, ed è dettato dunque anche dalla “esigenza che nelle transazioni economiche all’interno della comunità si scambino solo beni che corrispondono alle prescrizioni di purezza rituale. La graduale ‘mescolanza’ del patrimonio di chi entra nella comunità con la proprietà della comunità serve quindi alla purificazione dei beni mobili in vista dell’uso intracomunitario” (278).

Come del resto è graduale la mescolanza per quanto riguarda i contatti, i cibi

e tutto quanto può contaminare (sui liquidi cfr. F. Avemarie, “‘Tohorat Ha-Rabbim’ and ‘Mashqeh Ha-Rabbim’. Jacoq Licht Reconsidered” in M. Bernstein, F. García Martínez, J. Kampen, eds., *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*. Cambridge 1995. Published in Honour of J.M. Baumgarten, Leiden 1997, 215-229, che rileva, sia a Qumran, sia nei testi rabbinici tracce di una evoluzione delle norme riguardanti la contaminazione dovuta ai liquidi, resta incerta la possibilità di una reciproca influenza).

I due aspetti non si escludono e in qualche modo si rinforzano. Anche se nei testi la congiunzione non viene esplicitata. Resta poi comunque il fatto che questa comunione dei beni, comunque la si intenda non era la norma generale, ma piuttosto quella dei settori più rigidi del movimento o di una sua élite (si confronti *Regola della Comunità* 6,19-20, per l’applicazione più rigida, e CD 14, 12 s. per un’applicazione più moderata “il salario di almeno due giorni ogni mese lo rimetteranno nella mano dell’ispettore e dei giudici”).

114 E. Schuller, “Women in the Dead Sea Scrolls”, cit., 117-144, 130 s.; E. Qimron, “Celibacy in the Dead Sea Scrolls”, in J. Trebolle Barrera, L. Vegas Montaner, eds., *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991*. (*Studies on the Texts of the Desert of Juda XI*, 1 &2) 2 Voll., Leiden - Madrid 1992, I, 287- 294, 289 ss.

115 L’espressione del *Doc. di Damasco* in questo caso ricorda quella di Plinio “E così, per migliaia di secoli, incredibile a dirsi, vi è un popolo eterno, e nel quale nessuno nasce: talmente è fecondo per essi il pentimento che hanno gli altri della vita passata!” (*Naturalis Historia*, V, 15,73. Moraldi, *Manoscritti*, 65 s.)

116 E. Qimron, “Celibacy in the Dead Sea Scrolls”, cit., 288 ss.

117 Cfr. R. Eisenman, M. Wise, *Manoscritti Segreti di Qumran*, cit., 194 s. (righe 33-36 [alla riga 34 leggere “Noi” invece di “Non”, errore di stampa]; righe 67-70 “Poiche Gerusalemme è un santo campo – il luogo che egli scelse tra tutte le tribù d’Israele. Così Gerusalemme è il primo dei campi d’Israele”).

118 Cfr. 1QS 9,3-6, vedi E. Qimron, “Celibacy in the Dead Sea Scrolls”, J. Trebolle Barrera, L. Vegas Montaner, eds., *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991*. (*Studies on the Texts of the Desert of Juda XI*, 1 &2), Leiden - Madrid 1992, I, 287-294, 293.

119 E la presenza dell’elemento sacerdotale è fortemente sottolineata almeno in una parte dei manoscritti, anche se è assente in altri, e in alcuni casi può dipendere da una revisione redazionale di più antichi documenti. Sull’interpretazione letterale o simbolica di questa presenza sacerdotale, e sull’evoluzione della sua presenza la critica è divisa, cfr. R. A. Kugler,

"Priesthood at Qumran", in P.W. Flint, J.C. Vanderkam, eds., *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years A Comprehensive Assessment*, II, Leiden 1999, 93-116.

120 E. Jucci, "Un Eden glorioso nel deserto", cit., 161; Id., "Ordine Sacro e Legge nel 'Rotolo del Tempio'", in *Sapienza e Torah, Atti della XXIX Settimana Biblica* [Roma 1986], Bologna 1987, 243-263

121 Pare opportuno tenere presenti anche i condizionamenti dei generi letterari sulla formulazione delle immagini e sulla loro elaborazione concettuale. Nonostante il comune sfondo di idee, e anche la ripresa di immagini e temi comuni, l'atmosfera che si respira negli *Inni* è certamente differente da quella che si percepisce nelle regole. Certo non dipende solo dal genere letterario. Ma ha un notevole peso: per certi aspetti ci dice di più sul possibile ascetismo qumranico l'inno finale della *Regola*, che non le sue sezioni normative, ma anche in un certo senso la sezione 'teologica' della dottrina dei due spiriti. E tra gli *Inni* alcuni emergono per originalità e profondità, tanto che li si è voluti attribuire al personaggio chiave della comunità, il Maestro di Giustizia. Dunque la formula espressiva ha la sua importanza. E al di là delle differenze interpretative dei singoli precetti emergenti nel *corpus* qumranico, la lettura dei testi "non legali" può illuminare le motivazioni di fondo di coloro che poi quei precetti, forse, li mettevano in pratica.

122 E. Jucci, "Un Eden glorioso nel deserto", cit., 158 s.

123 L'espressione ambigua, alla lettera: "santuario d'uomo", potrebbe anche essere intesa come "santuario (tra) gli uomini", senza escludere la possibilità di un santuario spirituale fatto di uomini, cfr. Moraldi, *Manoscritti*, 273. Vedi E. Jucci, "Un Eden glorioso nel deserto", cit., 157. Cfr. García Martínez, "Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in The Dead Sea Scrolls", in G.P. Luttikhuisen, ed., *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden 1999, 95-115, 112 s.

124 Cfr. C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985; M.J. Davidson, *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch*, 1-36, 72-108 and *Sectarian Writings from Qumran*, Sheffield 1992, 235-254. D.K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1998, 126-153 osserva "it seems most likely that the songs were used by a priestly group as a means of accompanying the heavenly altar service in a situation where they themselves could not conduct sacrifices" (137).

125 Cfr. M.J. Davidson, *Angels at Qumran*, cit.

126 In italiano si può consultare l'edizione con testo a fronte e commento curata da Paola Graffigna: Filone D'Alessandria, *La vita contemplativa*, Genova 1992 (da me recensita in *Bibbia e Oriente* 190, 38 (1996), 269-270). Una lettura attualizzante del messaggio terapeuta è presentata nella traduzione e nel commento di J.-Y. Leloup, *Prendre soin de l'être. Philon et les Thérapeutes d'Alexandrie*, Paris 1993, Uno dei principi della sua lettura di

questo testo si può individuare dalla traduzione di Contempl 90: "[Ils] s'adonnent. à la contemplation de la nature et il vivent l'âme unifiée [psuchè monè]" (Leloup 55, 114), cfr. Graffigna, 91: "vivono solo nella loro anima". Sulla trasmissione del testo si veda anche C. Carlier, "Sur un titre latin du *De Vita Contemplativa*", in *Studia Philonica An.* 8 (1996), 58-72

127 Si veda anche J.E. Taylor, P.R. Davies, "The So-Called Therapeutae of 'De Vita Contemplativa': Identity and Character," in *HTR* 91 (1998), 3-24 ("Overall, this study seeks to call into question the assumption that, in his *De vita contemplativa*, Philo is describing an Essene community in Egypt", 3; "As he presents the matter at the beginning of the *De vita Contemplativa*, he is contrasting the two examples of Jewish groups rather than linking them together", 9). Naturalmente per una comprensione della questione è necessario prendere in considerazione anche un campione dell'identificazione tra Esseni e Terapeuti come Vermes; cfr. G. Vermes, M.D. Goodmann, eds., *The Essenes According to the Classical Sources*, Oxford Centre Textbooks I, Sheffield 1989 (da me presentato in E. Jucci, "Qumran e dintorni. Breve rassegna di studi qumranici", in *Rivista Biblica It* 40 (1992), 467-477. Si veda anche B.G. Boschi, "Il dibattito recente su Qumran", in L. Cagni (ed.), *Biblica et Semitica. Studi in onore di F. Vattioni*, Napoli 1999, 29-37.

128 *La vita contemplativa* potrebbe aver costituito la quarta parte di una più ampia opera sulle virtù. *La Legatio ad Caium* ne sarebbe stata la prima parte. Un trattato sugli Esseni avrebbe preceduto immediatamente il nostro testo. Seppure perduto ne possiamo rintracciare veromilmente le idee, nelle notizie sugli Esseni fornite altrove da Filone (cfr. Taylor, *Jewish Women*, cit., 34 ss.). 129 Sulla necessità di leggere contestualmente quest'opera di Filone cfr. D.T. Runia, "The Reward for Goodness: Philo, *De Vita Contemplativa* 90", in *Studia Philonica An.* 9 (1997) 3-18. Runia sottolinea la simmetria nel trattamento di Esseni (Probus) e Terapeuti (Contempl), in entrambi i casi all'inizio e alla fine insiste sulla virtù e la nobiltà d'animo. Si tratta di due generi di vita virtuosa. Taylor invece (*Jewish Women*, cit., 137 ss.) sottolinea – forse con eccessiva enfasi, le analogie nel trattamento degli allegoristi in *De migratione* 86-93 e dei Terapeuti.

130 Vedi sopra, nota 63. Cfr. anche Graffigna, *Vita Contemplativa*, cit. 119.

131 Per comprendere la descrizione della scelta di rinuncia alla vita sessuale attiva da parte dei Terapeuti è utile inquadrala nell'ambito della visione più propriamente filoniana del tema, cfr. K.L. Gaca, "Philo's Principles of Sexual Conduct and their Influence on Christian Platonist Sexual Principles", in *Studia Philonica An.* 8 (1996), 21-39; H. Szesnat, "Pretty Boys' in Philo's *De Vita Contemplativa*", in *Studia Philonica An.* 10 (1998), 87-107. Szesnat basandosi sullo studio di Gaca, individua tre criteri che secondo Filone rendono legittima l'attività sessuale: 1. Il proposito della procreazione, 2. l'aderenza ai precetti della Torah, 3. Il rispetto delle caratterizzazioni di genere,

132 Mentre Filone, nella descrizione della comunità dei Terapeuti, lascia più spazio alla verginità delle donne, pur spostando l'accento sui suoi valori simbolici (Taylor *Jewish Women*, cit., 248 ss), e sulla sua fertilità spirituale, sulla generazione delle virtù (del resto messa in luce anche in Sapienza 3,13 o Isaia 56,3-5, cfr. Taylor *Jewish Women*, cit., 254), trova più difficile conciliare l'obbligo maschile della procreazione con un'astinenza maschile dal sesso, se non ponendo nel dovuto rilievo che i Terapeuti hanno lasciato le mogli, avendo già adempiuto ai propri obblighi (*Contempl* 17). Questo aspetto non viene invece presentato nel caso delle donne, anzi probabilmente è volutamente taciuto, perché la presentazione di una donna, per definizione legata alla sua funzione familiare, difficilmente poteva conciliare l'idea di perfezione che comunque Filone vuole suggerire, con l'abbandono della casa e della famiglia (Taylor, *Jewish Women*, cit., 253, 260). Ma in qualche modo la mancata maternità è compensata dalla maternità funzionale delle donne più "anziane" (almeno nel senso di una maggiore presenza nella comunità) rispetto ai membri più giovani. Maternità che in questo caso è veramente corrispondente alla analoga paternità dei membri anziani (Taylor *Jewish Women*, cit., 246 ss.). Mentre l'allontanamento dal ruolo familiare era bilanciato dall'accentuazione della modestia opportuna in una donna onorata (*Contempl* 33, 69).

Kremer (*Monastic Jewish Women*, 352 s., citato dalla Taylor, *ibid.*) ritiene che la mancata citazione dei mariti possa indicare che effettivamente non si fossero sposate. Ma in questo caso la Taylor mi pare più convincente. L'asimmetria tra verginità femminile e maschile nel mondo cultuale trovava un'esemplificazione nella contrapposizione tra il culto delle vergini vestali e quello dei Galli, castrati, della Magna Mater (Taylor *Jewish Women*, cit., 259), modello evidentemente decisamente alieno al pensiero di Filone e di buona parte del suo pubblico.

Filone non ci dice nulla della condizione dei membri giovani della comunità. Si può pensare che diversamente da Filone, che non può rinunciare al dovere della procreazione, la comunità dei Terapeuti non si sentisse vincolata da questo principio (Taylor, *Jewish Women*, cit., 263)

133 La presenza di leggi che incoraggiavano il matrimonio, sfavorendo le donne non maritate può suggerire che ci fosse perlomeno una tendenza a ritardare il matrimonio che si intendeva scoraggiare (Taylor, *Jewish Women*, cit., 260 s.).

134 Cfr. L. Gusella, "Esseni, comunità di Qumran, Terapeuti", in *Materia Giudaica* VI/2 (2001), 228; J.E. Taylor *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria, Philo's 'Therapeutae' Reconsidered*, Oxford 2003.

135 Del muro divisorio, nella sala delle riunioni, *semneion*, si precisa l'altezza 188 cm. J. Taylor rileva la differenza rispetto alle sinagoghe dove tale muro non c'era; cfr. anche Gusella, "Esseni, comunità di Qumran, Terapeuti", cit., 233. Ma F. Daumas in *Philon d'Alexandrie, De vita contemplativa*,

Introduction et notes de F. Daumas, Traduction de P. Michel (R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 29), Paris 1963, 37, 101 preferisce pensare che sala delle riunioni e refettorio coincidano e che il muro divisorio non sia altro che una barriera amovibile.

Semneion si chiama anche uno spazio nelle casette individuali, e in questo caso si precisa che può anche chiamarsi *oikema ieron*, spazio sacro. O spazio per un singolo *monasterion*. La precisazione "spazio sacro" si collega naturalmente con gli altri termini di carattere cultuale presenti nel testo, a incominciare dal nome della comunità, "Terapeuti". Cfr. anche Graffigna, *Vita Contemplativa*, cit. 119.

136 Sull'enfatizzazione della modestia per le Terapeuti cfr. Taylor, *Jewish Women*, cit., 270 s. Nella visione di Filone è presente una certa idealizzazione, ma anche la rappresentazione di un particolare ambiente sociale, le donne ebrae dell'*élite* dovevano restare a casa, ma la realtà diffusa era altra (Taylor, *Jewish Women*, cit., 276 ss.). Dalla modestia si passa al discorso dell'*enkrateia*, e quindi delle virtù che ne dipendono.

Nel refettorio però non c'è il muro divisorio (*Contempl* 83; Taylor *Jewish Women*, cit., 282 s.). Secondo un uso comune poteva essere al secondo piano, forse in questo caso sopra al *semneion*.

Se il refettorio era concepito come un spazio privato allora si comprende la mancanza di divisione dei due sessi, rispetto alla sala delle riunioni che invece avrebbe avuto una funzione pubblica. Comunque donne, a sinistra, e uomini, a destra, prendono posto sui due lati del refettorio, rispettando i valori simbolici dei due lati, la destra essendo più importante. Taylor, *Jewish Women*, cit., 284 s. osserva la somiglianza con il *locus 77* (il refettorio di Qumran).

Taylor, *Jewish Women*, cit., 286 s. ricorda come donne e uomini normalmente pranzassero insieme solo se si era nello stretto ambito familiare. Sempre nel refettorio i due cori femminile e maschile celebravano la veglia festiva. (*Contempl* 83; Taylor, *Jewish Women*, cit., 287). Taylor, *Jewish Women*, cit., 302, 140-141, interpreta *Contempl* 66 (assenza di qualsiasi allusione alle abluzioni) come un possibile indizio che i Terapeuti non si curavano di particolari forme di purificazione, insistendo piuttosto sulla loro purezza metaforica, sulla loro innocenza. Colpisce anche la mancanza di qualche allusione alla circuncisione e il silenzio su gran parte delle feste ebraiche (Taylor, *Jewish Women*, cit., 142, 143). Questi elementi sono assunti a conferma della loro vicinanza con gli "allegoristi" (Taylor, 143).

137 Gusella, "Esseni, comunità di Qumran, Terapeuti", cit., 233.

138 L'abbigliamento degli uomini era insolito. (Taylor, *Jewish Women*, cit., 287 ss.). Il panno di lino e la pelle di pecora. Così interpreta Taylor: "a thick mantel of woolly skin", ma Graffigna, *Vita Contemplativa*, cit., 57, accogliendo una differente lezione traduce: "mantello pesante al posto di pelle villosa". Così pure F. Daumas, *De vita contemplativa*, cit., 107.

La seconda ricorda l'abbigliamento dei pastori, richiama un'immagine di povertà, ma l'immagine del pastore era anche legata all'immagine della guida del popolo, e utilizzata anche nella descrizione di profeti (Elia 1 Re 19, 13; cfr Ebrei 11, 32,8). *Contempl* 30 descrive l'atteggiamento composto e modesto che i membri della comunità devono tenere quando siedono (l'espressione un po' ambigua si chiarisce col confronto con Somn 2, 126). Taylor, *Jewish Women*, cit., 294, ritiene che nell'insieme Filone intenda solo descrivere l'abbigliamento più semplice e modesto possibile. Taylor (295) rileva la differenza con l'abbigliamento degli esseni (Hypot 11,12) che è ugualmente semplice, ma l'abito invernale non è di pelle, e quello estivo è il semplice abito dei lavoratori, come di fatto gli esseni vengono descritti. Le donne comunque, probabilmente, vestivano semplicemente (Taylor, *Jewish Women*, cit., 295).

Contempl 66 precisa che per le feste i Terapeuti vestivano di bianco, diversamente da quanto è detto per gli esseni da Giuseppe (BJ 2, 123 e 137), che vestivano sempre in bianco, mentre Filone è silente su di ciò. Il bianco era il colore della purezza, della pulizia, di bianco vestivano anche i supplici nei templi (Taylor 296 ss.). La parziale coincidenza del colore dell'abito non dovrebbe esser vista, secondo la Taylor, *Jewish Women*, cit., 299-301, come una connessione tra Terapeuti ed esseni.

139 Cfr. J.C. VanderKam, *Calendars in The Dead Sea Scrolls. Measuring Time*, London - New York 1998. Cfr. Graffigna, *Vita Contemplativa*, cit., 142-243.

140 Sia la Gusella che la Taylor segnalano l'importanza del fatto che le si denomini con la versione femminile del sostantivo, prova del loro essere membri effettivi della comunità.

141 Mi convince di più a questo proposito l'argomentazione della Taylor, che sottolinea l'ambiguità di Filone e la giustifica, nell'ambito di una strategia retorica (ma confronta anche Gusella 236, 242), di quella della Gusella 240-241, che pur ritenendo possibile l'ipotesi di ragazze rimaste vergini, considera più verosimile che si tratti di vedove. Sempre la Gusella però avanza un'altra ipotesi che sembra più pertinente. La verginità può essere metaforica, e Filone altrove esprime questa possibilità. "Per l'Alessandrino è uno stato che non solo può essere perso, ma anche recuperato, perché è associato alla libertà dalle passioni, e quindi all'assenza di mestruazioni, alla rinuncia ai rapporti sessuali, al distacco dal corpo e dai suoi impulsi" (Gusella, "Esseni, comunità di Qumran, Terapeuti", cit., 241, con riferimento al commento a Gen 18, 11 in *Cher.* 50). Si veda anche A.M. Mazzanti, "Motivazioni protologiche nell'antropologia di Filone di Alessandria, con riferimento al tema della distinzione dei sessi", in U. Bianchi, cur., *La tradizione dell'enkrateia*, cit. 541-559, 553.

142 Cfr. Taylor, *Jewish Women*, cit., 42. L'opera di Filone può costituire in qualche modo una risposta (ma l'esatto rapporto tra le due opere resta da chiarire) alla parallela opera di Cheremone, come Filone (cfr. *Legatio ad*

Caium) esponente di un'ambasceria a Roma presso l'imperatore, egizia questa però e contrapposta a quella ebraica (Taylor, *Jewish Women*, cit., 44-46). Autore di un'opera sui sacerdoti egizi, sopravvissuta solo in sunti, Cheremone interpretava i sacerdoti egizi come i veri filosofi (P. van der Horst, *Cheremone: Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden 1987).

143 Come traduce un po' liberamente Graffigna.

144 I novizi che servivano il pranzo (*Contempl* 72) indossano tuniche slegate. Taylor, *Jewish Women*, cit., 292, 302 osserva come gli schiavi invece in genere servissero a tavola raccogliendo la tunica con una cintura..

145 In un'opera perduta, ma la cui sostanza è in qualche modo preservata nelle sezioni relative agli Esseni conservate in altre opere (*Quod omnis probus liber sit, Hypotetica*).

146 Gusella, "Esseni, comunità di Qumran, Terapeuti", cit., 230-232; Taylor, *Jewish Women*, cit.

147 Cfr. M. Simon, "L'ascétisme dans les sectes juives", cit., 393-431, 395.

Quanto qui detto per Filone vale anche per il passo di Plinio citato in testa a questo contributo. Un passo che si tinge dei colori della fantasia e della meraviglia, tanto da giustificare il mio - forse un po' irriverente - accostamento alla descrizione dei cronopios di Cortazar, ma che pure si ancora nella realtà e nella concretezza topografica, anche più dei testi meno mirabolanti di Filone e di Giuseppe. Storia e letteratura si intrecciano indissolubilmente. E forse gli stessi cronopios sono più reali di quanto non sembri. Del resto hanno i loro antenati in quella "immensa e variopinta moltitudine di popoli mitici e mitizzati di cui la civiltà greca ha favoleggiato sin dai più antichi documenti letterari", e tra di loro erano "agevolmente rintracciabili [...] numerosi esempi di comunità il cui singolare *modus vivendi* poteva rammentare molto da vicino [...] l'esistenza ascetica degli Encratiti" (G. Piccaluga, "Il rischio della continenza. Il *Topos* dell'emarginazione culturale e l'ascetismo encratita", in U. Bianchi, cur., *La tradizione dell'enkrateia*, cit., 485-503, 489).

148 G. Boccaccini, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Genova 1993, 166.

149 Cfr. sopra, nota 102.

150 Sulla ripresa di Es 15 cfr. Taylor, *Jewish Women*, cit., 324 ss. G. Brooke, "A Long Lost Song of Miriam" in *BAR* May/June 1994, 62-65, osserva una certa somiglianza col testo di 4Q365 (4QPP) Fr. 6a, c., cfr. anche Taylor, *Jewish Women*, cit., 329-332.

151 Taylor, *Jewish Women*, cit., 339.

152 Si veda anche C. Deutsch, "Study, Ritual and Mystical Experience: Philo's *De Vita Contemplativa*" (2002 SBL Convention <http://www.iwu.edu/~religion/ejcm/eliapaper.pdf>): "An experience which is vision, ascent and bacchic fury is at the center of the contemplative life of those dwelling by Lake Mareot. That experience is closely associated with

study of sacred text, both in the solitary dwelling and in the communal sanctuary. It is also associated with an ascetical practice which includes solitude and silence, and simplicity of lifestyle, as well as with the singing and dancing which mark the celebration of the fiftieth day (#85)".

153 Sulla diffusione dei Terapeuti e sulle interpretazioni di questo passo cfr. Graffigna, *Vita Contemplativa*, cit., 117.

154 Questo afflusso ricorda in qualche modo le frasi di Plinio, a proposito degli Esseni, citate in testa al mio intervento "Di giorno in giorno rinasce in ugual numero, grazie alla folla dei nuovi venuti. Affluiscono, infatti in gran numero coloro che stanchi delle vicissitudini della fortuna, la vita indirizza all'adozione dei loro costumi".

155 Cfr. J. Riaud, "Quelques réflexions sur les Thérapeutes d'Alexandrie à la lumière de *De Vita Mosis* II, 67", in *Studia Philonica An.* 3 (1991), 184-191. D'altra parte, al proprio sacerdozio attribuiscono un rango inferiore, "si spiritualisé que soit le repas célébré dans la synagogue de la communauté, son plan ou son niveau demeure celui du *symbole*" (Riaud, "Quelques réflexions", 190). Naturalmente – con la dovuta attenzione per le differenze – non si può non pensare anche al "banchetto messianico" della *Regola dell'assemblea* (1QSa ; Moraldi, *Manoscritti*, cit., 173 ss. 190 s.). E nell'attesa e nel saluto dell'aurora che sconfigge le tenebre della notte forse non è del tutto assente anche una certa anticipazione degli eventi escatologici.