

MIRCEA ELIADE

EDIZIONI MEDITERRANEE

# MIEFISTOFELE E L'ANDROGINE



riale protetto da copyright

*Orizzonti dello spirito 15*

This One



Z2JG-LAQ-LHP7

**OPERE PUBBLICATE NELLA COLLANA**

**Julius Evola: *Lo Yoga della Potenza***

**Julius Evola: *Metafisica del Sesso***

**Karlfried Graf von Durckheim: *Hara - centro vitale dell'uomo secondo lo Zen***

**Arthur Avalon: *Il Potere del Serpente***

MIRCEA ELIADE

MEFISTOFELE  
E  
L'ANDROGINE



EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

Ristampa 1995

Finito di stampare  
nel mese di Settembre 1995  
presso la Tipografia S.T.A.R.  
Via Luigi Arati, 12 00151 Roma

ISBN 88 - 272 - 0647 - 7

Titolo originale dell'opera: *MEPHISTOPHELES ET L'ANDROGYNE* □  
© Copyright 1962 Editions Gallimard, Paris □ © 1971 Edizioni Mediterranee  
- Roma - Via Flaminia, 158 □ Traduzione di Enrico Pinto □ Printed  
in Italy □ Studio Tipografico Artigiano Romano - Via L. Arati, 12 - Roma

## INDICE

	Pag.
Prefazione	7
Capitolo I	
ESPERIENZE DELLA LUCE MISTICA	15
<i>Un sogno, 15 - Qaumanek, 18 - L'India: la luce e l'âtman, 22 - Lo Yoga e le «luci mistiche», 24 - Teofanie luminose, 27 - Il buddhismo, 29 - La Luce e il bardo, 33 - Luce e maithuna, 35 - Miti tibetani dell'Uomo-Luce, 37 - L'esperienza indù della Luce mistica, 39 - Tecniche cinesi, 40 - Il Mistero del Fiore d'Oro, 42 - L'Iran, 45 - Antico Testamento e giudaismo, 50 - Il battesimo e la trasfigurazione, 51 - I monaci «fiammeggianti», 54 - Palamas e la luce taborica, 56 - Mistica della Luce, 59 - Esperienze spontanee della Luce, 60 - Luce e tempo, 63 - Osservazioni finali, 68.</i>	
Capitolo II	
MEFISTOFELE E L'ANDROGINO O IL MISTERO DELLA TOTALITÀ	71
<i>La «simpatia» di Mefistofele, 71 - Preistoria della coincidentia oppositorum, 74 - L'associazione Dio-Diavolo e l'immersione cosmogonica, 77 - Deva e Asura, 80. - Vxtra a Varuna, 83 - I due piani di riferimento, 86 - Miti e riti d'integrazione, 88 - L'androgino nel XIX secolo, 89 - Il romanticismo tedesco, 92 - Il mito dell'androgino, 94 - L'androgenia divina, 98 - L'androgenazione rituale, 102 - La totalità primordiale, 104 - Dottrine e tecniche tantriche, 108 - Significati della coincidentia oppositorum, 112.</i>	
Capitolo III	
RINNOVAMENTO COSMICO ED ESCATOLOGICO	115
<i>Il nudismo escatologico, 115 - L'arrivo degli Americani e il ritorno dei morti, 118 - Sincretismo pagano-cristiano, 120 - L'annientamento del mondo e l'instaurazione dell'Età dell'Oro, 123 - L'Anno Nuovo e la restaurazione del mondo presso i Califor-</i>	

Pag.  
niani, 130 - *Il rituale Karok*, 132 - *Anno Nuovo e Cosmogonia*, 134 - *Rigenerazione periodica del Cosmo*, 137 - *I ludi romani e l'Acvamedha*, 140 - *La consacrazione del re indù*, 142 - *Rigenerazione ed escatologia*, 144.

## Capitolo IV

CORDE E MARIONETTE 149

*Il « miracolo della corda »*, 149 - *Alcune ipotesi*, 153 - *Miti tibetani della corda cosmica*, 155 - *Il filo di uno sciamano negrito*, 156 - *L'India: corde cosmiche e tessitura pneumatica*, 158 - *Tessitura e condizionamento*, 162 - *Immagini, miti, speculazioni*, 162 - *Corde e marionette*, 165 - *Aurea Catena Homeri*, 167 - *La « corda astrale »*, 170 - *Corde magiche*, 172 - *Situazioni*, 175.

## Capitolo V

OSSERVAZIONI SUL SIMBOLO RELIGIOSO 177

*La moda del simbolismo*, 177 - *Le inibizioni dello specialista*, 181 - *Problemi di metodo*, 183 - *Ciò che « rivelano » i simboli*, 189 - *La storia dei simboli*, 195.

## PREFAZIONE

Alfred North Whitehead ha sostenuto che la storia della filosofia occidentale non è stata, in definitiva, che una serie di annotazioni sulla filosofia platonica. Egli però ritiene che ormai è difficile che il pensiero occidentale possa mantenersi in questo « splendido isolamento ». Infatti l'epoca moderna si differenzia troppo nettamente da quelle che l'hanno preceduta; essa è caratterizzata dal confronto con lo « sconosciuto » e il « diverso »; con universi insoliti, non familiari, esotici o arcaici. Le scoperte della « psicologia del profondo », come pure l'affacciarsi dei gruppi etnici extra-europei all'orizzonte della storia, indicano chiaramente l'invasione di questo « diverso » nel campo, finora chiuso, della coscienza occidentale.

Come si è rilevato più di una volta, il mondo occidentale sta mutando radicalmente proprio in seguito a queste scoperte e a questi incontri. Dalla fine del secolo scorso, le ricerche degli orientalisti hanno reso sempre più familiare all'Occidente gli aspetti eccentrici e favolosi delle società e delle culture asiatiche. Dal canto suo, l'etnologia moderna ha scoperto dei mondi spirituali oscuri e misteriosi, degli universi che, anche se non sono il prodotto di una « mentalità prelogica » (come aveva creduto in un certo periodo il Lévy-Bruhl), appaiono essere singolarmente diversi dal paesaggio culturale familiare agli Occidentali.

Ma è la « psicologia del profondo » che ha rivelato la maggior parte delle *terrae ignotae* e ha dato luogo ai più dram-

matici confronti. Si potrebbe porre la scoperta dell'inconscio sullo stesso piano delle scoperte marittime del periodo del Rinascimento e delle scoperte astronomiche compiute dopo l'invenzione del telescopio, poiché queste scoperte hanno fatto conoscere mondi dei quali non si supponeva nemmeno l'esistenza. Ognuna di esse ha provocato una specie di « rottura di livello », distruggendo l'immagine tradizionale del mondo e rivelando le strutture di un universo fino allora inimmaginabile. Ora, tali « rotture di livello » non sono state prive di conseguenze. Le scoperte astronomiche e geografiche del Rinascimento non soltanto hanno modificato completamente l'immagine dell'Universo e il concetto dello spazio, ma hanno anche assicurato, per tre secoli almeno, la supremazia scientifica, economica e politica dell'Occidente, aprendo la via che porta fatalmente verso l'unità del mondo.

Le scoperte di Freud costituiscono un'altra « apertura », ma questa volta sui mondi immersi nell'inconscio. La tecnica psicanalitica ha inaugurato un nuovo tipo di *descensus ad inferos*. Quando lo Jung scoprì l'esistenza dell'inconscio collettivo, l'esplorazione di quei tesori immemorabili che sono i miti, i simboli e le immagini dell'umanità arcaica, cominciò a rassomigliare alle tecniche oceanografiche e speleologiche. Come le immersioni nelle profondità marine o l'esplorazione delle caverne avevano rivelato vari organismi elementari, da molto tempo spariti dalla faccia della terra, così la psicanalisi rivelava forme della vita psichica profonda, prima inaccessibili allo studio. La speleologia metteva a disposizione dei biologi organismi terziari e perfino secondari, forme zoomorfiche primitive non fossilizzabili, epperò scomparse dalla faccia della terra senza lasciare tracce. Con la scoperta dei « fossili viventi », la speleologia arricchiva considerevolmente la conoscenza delle forme primordiali di vita. Allo stesso modo le modalità arcaiche della vita psichica, i « fossili viventi » nascosti nelle tenebre dell'inconscio divenivano ora accessibili allo studio grazie alle tecniche elaborate dalla psicologia del profondo.

È da notare che il fruttificare della psicanalisi nel campo culturale, come pure il crescente interesse per lo studio dei simboli e dei miti, hanno coinciso in ampia misura con l'entrata dell'Asia nella storia e soprattutto con il risveglio politico e

spirituale dei popoli « primitivi ». Dopo la seconda guerra mondiale, l'incontro con gli « altri », con gli « sconosciuti », divenne, per gli Occidentali, una fatalità storica, anzi, da qualche anno, gli Occidentali non solamente avvertono sempre più vivamente gli effetti di un paragone con gli « stranieri », ma si rendono anche conto che capita loro di esser dominati da essi. Questo non significa necessariamente che saranno asserviti o sopraffatti ma solamente che sentiranno la pressione di una spiritualità « diversa », non occidentale. Infatti l'incontro, o lo scontro, tra civiltà è sempre, in ultima analisi, un incontro tra spiritualità, anzi tra religioni.

Un vero incontro implica il dialogo. Per aprire un dialogo valido con i rappresentanti delle culture extra-europee, è indispensabile conoscere e comprendere queste culture. L'ermeneutica è la risposta dell'uomo occidentale, la sola risposta intelligente, alle sollecitazioni della storia contemporanea, al fatto che l'Occidente è costretto (staremmo per dire: è condannato) a fare un confronto con i valori culturali degli « altri ». Ora, in questo caso specifico, l'ermeneutica troverà un prezioso alleato nella storia delle religioni. Quando la storia delle religioni sarà diventata quella « disciplina totale » che dovrebbe essere, si comprenderà che, sia il mondo dell'« inconscio », sia i mondi « diversi » dei non-Occidentali, sono sul piano dei valori e dei comportamenti religiosi che si possono meglio analizzare.

Non si è ancora ben compreso che le « aperture » operate dalle scoperte degli psicologi e degli studiosi del pensiero arcaico sono omologabili con la massiccia apparizione dei popoli non europei nella storia; che quindi non si tratta solamente di un considerevole ampliamento dell'orizzonte scientifico (come avvenne con le scoperte geografiche e astronomiche del Rinascimento), ma anche, e soprattutto dell'*esperienza* dell'incontro con gli « sconosciuti ». Ora, l'incontro con il « totalmente diverso », sia che ce ne rendiamo conto o no, provoca una esperienza a struttura religiosa. Non è escluso che la nostra epoca passi alla posterità come la prima che abbia riscoperto esperienze religiose « scomparse », cancellate dal trionfo del cristianesimo. Non è nemmeno escluso che l'attuale attrazione sentita per le attività dell'Inconscio, l'interesse per i miti e i simboli, l'entusiasmo

per l'esotico, il primitivo e l'arcaico, gli incontri con gli « Altri » insieme a tutti i sentimenti ambivalenti che essi implicano, tutto questo, insomma, appaia un giorno come un nuovo tipo di religiosità.

Per ora, si ha la sensazione che tutti questi elementi pre- parino l'avvento di un umanismo, il quale non sarà una mera replica dell'antico. Infatti sono soprattutto le ricerche degli orientalisti, degli etnologi, degli psicologi del profondo e degli storici delle religioni che adesso occorre integrare per giungere a una conoscenza completa dell'uomo. Tutti questi studiosi non hanno mai tralasciato di mettere in luce l'interesse umano, la « verità » psicologica e il valore spirituale di una molteplicità di simboli, di miti, di figure divine e di tecniche rilevati sia presso gli Asiatici che presso i « primitivi ». Tali documenti umani precedentemente erano stati studiati con il distacco e l'indifferenza con cui i naturalisti del XIX secolo si dedicavano allo studio degli insetti. Solo adesso si comincia a rendersi conto che questi documenti esprimono delle situazioni umane prototipiche, che esse fanno parte integrante della storia dello spirito. Ora, l'atteggiamento appropriato per cogliere il senso di una situazione umana prototipica non è l'« oggettività » del naturalista ma la simpatia intelligente dell'esegeta, dell'interprete. *È dunque lo stesso procedimento che deve essere cambiato.* Perfino il comportamento piú singolare, o piú aberrante, deve essere considerato come un fatto umano; non lo si comprende se lo si considera come un fenomeno zoologico o un caso teratologico.

Accostarsi a un simbolo, a un rito o a un comportamento arcaico come a espressioni di situazioni esistenziali, significa già riconoscervi una dignità umana e un significato filosofico. Questo atteggiamento sarebbe parso assurdo e ridicolo a un filosofo del XIX secolo. Per lui la « selvatichezza » o la « stupidità primordiale » non poteva rappresentare che una fase embrionale e, pertanto, « aculturale » dell'umanità.

Ma, come abbiamo detto piú sopra, oggi è necessario articolare e integrare i risultati di queste ricerche, condotte con uno spirito del tutto diverso da quello del XIX secolo, al fine di giungere a una conoscenza piú precisa dell'uomo. L'Occidente non solamente dovrà conoscere e comprendere gli uni-

versi culturali dei non-Occidentali, ma sarà anche portato a valorizzarli come parti integranti della storia dello spirito umano; non li considererà più come degli episodi infantili o aberranti di una storia stereotipa dell'Uomo. Non solo: il confronto con gli « altri » aiuterà l'uomo occidentale a meglio conoscere se stesso. Lo sforzo compiuto per comprendere correttamente le forme di pensiero estranee alla tradizione razionalistica occidentale, cioè, in primo luogo, per decifrare il significato dei miti e dei simboli, si traduce in un arricchimento considerevole della conoscenza. Certo, gli psicologi del profondo si sono applicati a studiare la struttura dei simboli e il contesto dei miti, a afferrare il dinamismo dell'inconscio. Ma il confronto con le culture extra-occidentali, rette dai simboli e alimentate dai miti, deve farsi su un altro piano: non si tratta più di « analizzare » queste culture come si analizzano i sogni di un individuo, per « ridurli » a dei segni che rivelano certe modificazioni degli strati più profondi della psiche; si tratta ormai di considerare in queste culture le creazioni spirituali dei popoli non-occidentali, di applicarsi a comprenderle con la stessa passione intellettuale che si mette per comprendere il mondo omerico, i profeti di Israele o la filosofia mistica di Meister Eckhart. In altre parole, ci si deve accostare (e, per fortuna, si è già cominciato a farlo) ai simboli, ai miti e ai riti dell'Oceania o dell'Africa con lo stesso rispetto e lo stesso desiderio di apprendere che dimostrano nel riguardo delle creazioni culturali occidentali. Anche se questi riti e questi miti rivelino talvolta dei lati terribili o aberranti, ciò non toglie che essi esprimano sempre situazioni paradigmatiche di uomini appartenenti a società di tipo diverso, animate da forze storiche differenti da quelle che hanno forgiato la storia del mondo occidentale.

A nostro parere, la volontà di comprendere adeguatamente gli « altri » porterà ad un arricchimento della coscienza occidentale. L'incontro potrebbe perfino condurre ad un rinnovamento della problematica filosofica, allo stesso modo che la scoperta delle arti esotiche e primitive ha aperto, mezzo secolo fa, nuove prospettive all'arte europea. Ci sembra, per esempio, che uno studio approfondito della natura e della funzione dei simboli potrebbe stimolare il pensiero filosofico occidentale e ampliare il suo orizzonte. È sorprendente che gli storici delle

religioni siano stati portati a mettere in rilievo le audaci concezioni dei « primitivi » e degli Orientali sulla struttura dell'esistenza umana, sulla caduta nella temporalità, sulla necessità di conoscere la « morte » prima di poter accedere al mondo dello spirito, riconoscendovi idee assai vicine a quelle che sono oggi al centro stesso della ricerca filosofica occidentale. E quando nelle ideologie religiose arcaiche e orientali si ritrovano concezioni paragonabili a quelle della filosofia occidentale « classica », il confronto non è meno significativo, perché esse non derivano dalle stesse premesse. Così quando il pensiero indù o certe mitologie « primitive » affermano che l'atto decisivo che ha creato l'attuale condizione umana ebbe luogo in un passato primordiale e quindi che *l'essenziale precede l'attuale condizione umana*, sarebbe oltremodo interessante per il filosofo o il teologo occidentale apprendere come si è giunti a questa concezione, e per quale ragione.

Se la scoperta dell'inconscio ha imposto all'uomo occidentale un confronto con la propria « storia » segreta ed embrionale, l'incontro con le culture extra-occidentali lo costringerà a penetrare assai profondamente nella storia dello spirito umano e fors'anche a indurlo a assumere questa storia come parte integrante del suo essere. Infatti, il problema che già ora si pone e che si porrà in termini sempre più drammatici agli studiosi della prossima generazione, è il seguente: con quali mezzi, si può recuperare tutto ciò che è ancora recuperabile della storia spirituale dell'umanità? E questo, per due ragioni: 1) perché l'uomo occidentale non potrà vivere indefinitamente privato di una parte importante di se stesso, della parte costituita da quei frammenti di una storia spirituale di cui è incapace di decifrare il significato e il messaggio: 2) perché prima o poi il dialogo con gli « altri », ossia con i rappresentanti delle culture tradizionali asiatiche e primitive, dovrà svolgersi non più nel linguaggio empirico e utilitaristico di oggi (capace di esprimere soltanto realtà sociali, economiche, politiche, mediche, ecc.), ma in un linguaggio culturale capace di esprimere realtà umane e valori spirituali. Un tale dialogo è inevitabile; è una fatalità storica. Sarebbe una tragica ingenuità credere che esso possa continuare indefinitamente al livello mentale in cui ancora si svolge.

Gli studi raccolti in questo volumetto illustrano il modo di procedere di uno storico delle religioni preoccupato di rendere intelligibile un certo numero di comportamenti religiosi e di valori spirituali non-europei. Non abbiamo esitato a fare appello a fatti culturali familiari presi dalla tradizione occidentale ogni volta che essi offrivano un termine di paragone atto a rendere piú chiara la ricerca. È grazie a raffronti di tal genere che si delinearanno le prospettive di un nuovo umanesimo dell'avvenire.

I primi quattro capitoli corrispondono a letture tenute nel quadro del centro « Eranos » di Ascona dal 1957 al 1960: ciò spiega il loro stile verbale. Benché la tentazione fosse grande, nel raccoglierli in un volume non abbiamo voluto rimaneggiarli o ampliarli; ognuno di questi brevi capitoli avrebbe corso il rischio di prendere le dimensioni di un libro. Ci siamo limitati ad aggiungere qualche richiamo a recenti pubblicazioni.

Ancora una volta, il nostro caro e colto amico dott. Jean Gouillard ha voluto contribuire a una migliore presentazione di queste pagine; a lui, la nostra sincera gratitudine.

MIRCEA ELIADE



## CAPITOLO I

### ESPERIENZE DELLA LUCE MISTICA

#### *Un sogno*

Verso la metà del secolo scorso, un commerciante americano di circa trent'anni ebbe un sogno che descrisse così: « Mi trovavo dietro la cassa del mio negozio in un pomeriggio luminoso, assolato; ad un tratto, tutto divenne piú buio della piú nera delle notti, piú buio di una miniera. Il signore con cui stavo discorrendo corse nella strada. Lo seguii, e benché fosse così buio, vidi centinaia di persone riversarsi nella strada, e tutte si domandavano cosa stesse accadendo. In quel momento, vidi lontano nel cielo, verso sud-ovest, una luce splendente quanto quella di una stella grande quasi come il palmo della mia mano. In un attimo, mi parve che la luce crescesse e si avvicinasse tanto da cominciare a illuminare le tenebre. Quando ebbe assunto la dimensione di un normale cappello, si divise in dodici luci piú piccole, con una luce piú grande al centro, dilatandosi rapidissimamente, e in quel preciso istante io seppi che era l'avvento di Cristo. Non appena ebbi questa intuizione, tutto il cielo a sud-ovest si riempì di una folla luminosa e al centro stava il Cristo con i dodici apostoli. Ora tutto era piú chiaro del giorno piú splendente che si possa immaginare, e, mentre la folla rilucente avanzava verso lo zenith, l'amico con il quale parlavo esclamò: "È il mio Salvatore!", e nello stesso momento abbandonò il suo corpo e saltò in cielo. Io pensai di non essere abbastanza buono per accompagnarlo. Poi mi sono svegliato ».

Per diversi giorni, questa persona restò così impressionata da non osare di raccontare ad alcuno il suo sogno. Dopo quindici giorni, lo confidò a sua moglie e in sèguito ne parlò con altri. Tre anni dopo, qualcuno, che era noto per la sua profondissima vita religiosa, si avvicinò a sua moglie e le disse: «Vostro marito, è rinato e egli non lo sa. È un piccolo fanciullo spirituale con gli occhi ancora chiusi, ma lo saprà da sé fra breve». Infatti, tre settimane dopo, mentre passeggiava con sua moglie per la Seconda Avenue di New York, l'uomo esclamò tutt'a un tratto: «Oh! io ho la vita eterna!». In quel momento sentì che Cristo stava risuscitando in lui e che per sempre ne avrebbe avuto coscienza (*would remain in ever lasting consciousness*). Tre anni dopo questo avvenimento, mentre si trovava su un battello circondato da una folla di persone, ebbe una nuova esperienza spirituale e mentale: gli parve che la sua anima, *ed anche il suo corpo*, fossero inondati di luce. Ma, nel racconto autobiografico che stiamo riassumendo, egli aggiunge che queste esperienze avute da sveglio non gli hanno fatto mai dimenticare la prima, quella che aveva avuto in sogno (1).

Ho creduto opportuno iniziare con questo esempio di esperienza spontanea di illuminazione, soprattutto per due ragioni: 1) si tratta di un commerciante contento del suo mestiere e apparentemente per nulla preparato ad un'illuminazione semi-mistica; 2) la sua prima esperienza della luce l'ebbe in sogno. Sembra che egli sia stato molto impressionato da tale esperienza, pur non afferrandone il significato. Sentiva solamente che qualche cosa di decisivo gli era accaduto, qualcosa che aveva un riferimento con la salvezza della sua anima. L'idea che si trattasse di una rinascita spirituale non gli venne che dopo aver saputo ciò che un'altra persona aveva detto a sua moglie. Fu in seguito a questa indicazione, data da una persona autorevole, che ebbe la coscienza della presenza di Cristo e tre anni dopo l'esperienza della luce sovranaturale nella quale erano immersi la sua anima e il suo corpo (2).

(1) Questo breve documento autobiografico è stato pubblicato da R. M. BUCKE *The Cosmic Consciousness*, (Philadelphia, 1901), pp. 261-262. Per altre esperienze della luce nei sogni e per le loro interpretazioni psicologiche cfr. C. G. JUNG, *Psychology and Alchemy* (New York-London, 1953, pp. 86, 89, 165, 177).

(2) Si noti il ricorso del numero «tre».

Uno psicologo avrebbe molte cose interessanti da dire sul senso profondo di tale esperienza. Dal canto suo, lo storico delle religioni osserverà che il caso del commerciante americano illustra mirabilmente la situazione dell'uomo moderno, il quale crede di essere, o vuol essere, areligioso: egli ha soffocato il sentimento religioso dell'esistenza, ovvero tale sentimento si è spostato nelle zone inconscie della sua vita psichica. Ora, come afferma C.G. Jung, l'inconscio è sempre religioso. Si potrebbe discutere a lungo sull'apparente scomparsa del sentimento religioso nell'uomo moderno e più precisamente sul nascondersi della religiosità nelle regioni profonde della psiche. Ma questo problema va oltre il nostro intento (3), che è di fare un commento storico-religioso dell'esperienza spontanea della luce interiore. L'esempio dianzi citato ci porta direttamente al centro del problema: abbiamo visto come l'incontro con la luce, pur avendo avuto luogo in sogno, abbia finito col mutare radicalmente un'esistenza umana, aprendola verso il mondo dello spirito. Ora, tutte le esperienze di luce soprannaturale hanno questo comune denominatore: chi ha avuto una tale esperienza subisce una trasformazione ontologica, acquista un altro modo di essere che gli permette di avere un accesso al mondo dello spirito. Il significato reale della trasformazione ontologica dell'individuo e dello spirito a cui così egli è pervenuto, costituisce un altro problema che discuteremo più oltre. Per il momento, teniamoci a questo fatto che anche per un Occidentale del XIX secolo l'incontro con la luce ha potuto comportare una rinascita spirituale.

Questo esempio non è isolato; esistono casi analoghi, e noi avremo l'occasione di citarne qualcuno. Ma siccome tratteremo questo tema dal punto di vista della storia delle religioni, sarà necessario determinare con sufficiente approssimazione quali sono i significati della luce interiore o soprannaturale nelle diverse tradizioni religiose. La materia è assai vasta, per cui è necessario tenere entro certi limiti il nostro esame. Uno studio soddisfacente dei valori religiosi della luce interiore richiederebbe non solamente un esame attento di tutte le varietà di tali esperienze, ma anche la descrizione dei rituali e soprattutto delle diverse mitologie della luce, perché sono le ideologie religiose a

(3) Cfr. *Das Heilige und das Profane* (Rowohlt Deutsche Enzyklopädie, Hamburg, 1957).

fondare e, in ultima analisi, a valorizzare le esperienze mistiche. Nella misura del possibile, ricorderemo brevemente i contesti ideologici di varie esperienze della luce di alcune grandi religioni. Ma molti aspetti dovranno essere tralasciati. Non parleremo delle mitologie della luce, né dei miti solari, né delle lampade o dei fuochi rituali. Non parleremo neppure del significato religioso della Luce lunare o del lampo, benché tutte queste epifanie luminose abbiano una grande importanza per il nostro soggetto.

### *Qaumanek*

È soprattutto la mitologia o, piuttosto, la metafisica del lampo, ad interessarci. L'istantaneità dell'illuminazione spirituale è stata paragonata in molte religioni al lampo. Non solo: la brusca luce della folgore che fende le tenebre è stata valorizzata come un *mysterium tremendum* che, trasformando il mondo, riempie l'anima di un sacro terrore. Le persone uccise dalla folgore sono valse come rapite al Cielo dagli dèi del temporale e i loro resti sono stati venerati come delle reliquie. Chi sopravvive all'esperienza della folgore è completamente trasformato: comincia una nuova esistenza, è un uomo nuovo. Uno Yakouto colpito dalla folgore senza esserne leso raccontò che il Dio era disceso dal Cielo, gli aveva smembrato il corpo e poi l'aveva risuscitato; in seguito a questa morte e a questa resurrezione iniziatica, egli era divenuto uno sciamano. E disse: « Ora, vedo tutto ciò che accade intorno a me fino a una distanza di trenta verste » (4). È da sottolineare che in questo esempio di iniziazione istantanea, il tema ben noto della morte e della resurrezione è accompagnato e completato dal motivo della illuminazione improvvisa; la luce accecante del lampo provoca la trasmutazione spirituale grazie alla quale l'uomo acquista il potere della visione. « Vedere a una distanza di trenta verste » è la formula tradizionale dello sciamanesimo siberiano per esprimere la chiaroveggenza.

Ora, questo tipo di chiaroveggenza presso gli Esquimesi è il risultato di un'esperienza mistica chiamata « lampo » o « illu-

(4) G. W. KSENOFONTOV, *Legendy i raskazi o shamanach u jakutov, burjati i tungusov* (2<sup>a</sup> ed. Moskva, 1930), pp. 76 sgg.

minazione » (*qaumanek*), senza la quale non si può diventare sciamani. Secondo le informazioni degli sciamani esquimesi Iglulik raccolte da Rasmussen, il *qaumanek* consiste « in una luce misteriosa che lo sciamano percepisce improvvisamente nel suo corpo, nella testa, nel centro stesso del suo cervello, come un faro, inesplicabile, come un fuoco luminoso che lo rende capace di vedere nel buio, sia nel senso concreto che nel senso metaforico, perché ora, anche ad occhi chiusi, egli riesce a vedere attraverso le tenebre e a percepire cose e avvenimenti futuri, nascosti agli altri uomini; e così può conoscere tanto l'avvenire quanto i segreti degli altri » (5).

Quando il novizio sperimenta per la prima volta questa luce mistica, è « come se la capanna nella quale si trova si alzasse tutt'a un tratto; egli vede molto lontano dinanzi a sé, attraverso le montagne, proprio come se la terra fosse una grande pianura e il suo sguardo raggiungesse i confini della terra. Per lui non vi è più nulla di nascosto. Non solo è in grado di vedere molto lontano, ma può perfino scoprire le anime rubate, custodite e nascoste in strane e lontane regioni, oppure portate in alto o in basso nei paesi dei morti » (6).

Fissiamo gli aspetti più essenziali di questa esperienza di illuminazione mistica: a) essa è il risultato di una lunga preparazione, ma interviene sempre, all'improvviso, come un « lampo »; b) si tratta di una luce interiore, percepita in tutto il corpo e soprattutto nella testa; c) quando la si ha per la prima volta, essa è accompagnata da un'esperienza di ascesa; d) si tratta di visione a distanza e, nel contempo, di chiaroveggenza: lo sciamano vede dappertutto e molto lontano, ma percepisce anche entità invisibili (le anime dei malati, gli spiriti) e vede perfino gli avvenimenti futuri.

Aggiungiamo che al *qaumanek* si collega un altro fenomeno specificamente sciamanico, cioè il potere di contemplare il proprio corpo ridotto allo stato di uno scheletro. È un altro segno che lo sciamano è capace di « vedere » ciò che sul momento è invisibile. Si può dunque capire che egli veda, sia, come con i raggi X, attraverso la carne, sia molto lontano nell'avvenire e

(5) RASMUSSEN, citato nel libro *Le Chamanisme* (Paris 1951), p. 69.

(6) *Ibid.*, p. 71.

quel che accadrà al suo corpo dopo la morte. Anche questo potere è una specie di chiaroveggenza, resa possibile dall'illuminazione. Conviene sottolineare il fatto che, benché sperimentata come luce interiore e sentita come un fenomeno luminoso nel senso quasi fisico del termine, l'illuminazione conferisce allo sciamano esquimese sia facoltà paragnostiche, sia una conoscenza di ordine mistico.

Si sarebbe tentati di passare da questa esperienza sciamanica allo studio della concezione indù della luce interiore. In essa si riscontrerebbe la stessa correlazione tra l'esperienza della luce, la gnosi e il superamento della condizione umana, Ma vorremmo, per ora, soffermarci su un altro gruppo di fatti relativi alle società arcaiche, e particolarmente sull'iniziazione dei medici-stregoni o *medicine-men* australiani. Non sono noti esempi australiani paragonabili all'« illuminazione » degli sciamani Iglulik, ma questa carenza è probabilmente dovuta al fatto che poco conosciamo dei *medicine-men* australiani. Tuttavia, è legittimo paragonare i *medicine-men* australiani agli sciamani siberiani e artici; non soltanto le rispettive iniziazioni hanno diversi punti in comune, ma tanto gli uni che gli altri disporrebbero di poteri parapsicologici simili: camminerebbero sul fuoco, scomparirebbero e riapparirebbero a volontà, sarebbero chiaroveggenti e capaci di leggere i pensieri degli altri, ecc. (7).

Ora, nei rituali iniziatici dei *medicine-men* australiani la luce mistica ha una parte importante. I *medicine-men* concepiscono Baiame — il maestro dell'iniziazione — come un essere rassomigliante in tutto agli altri maghi, « tranne che per la luce che si irradia dai suoi occhi » (8). In altre parole, essi sentono una relazione tra la condizione di un essere sovrannaturale e una grande intensità della luce. Baiame inizia i giovani candidati aspergendoli con un'« acqua sacra e potente » che, al dire dei *medicine-men*, è quarzo liquefatto (9). Il quarzo ha una parte notevole nelle iniziazioni. Si ritiene che il neofita venga ucciso da un essere sovrannaturale, tagliato a pezzi e mischiato con cristalli di rocca; quando ritorna in vita, ha acquistato la capacità di vedere

(7) Cfr. A. P. ELKIN, *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney, 1946), pp. 52 sgg.

(8) ELKIN, *op. cit.*, p. 96.

(9) *Ibid.*, p. 96.

gli spiriti, di leggere i pensieri degli altri, di volare in Cielo, di rendersi invisibile, ecc. Grazie ai cristalli di rocca, chiusi nel suo corpo e soprattutto nella sua testa, il *medicine-man* gode di un modo di essere diverso dal resto dei mortali. Il quarzo deve questo straordinario prestigio alla sua origine celeste. Il trono di Baiame è fatto di cristalli, e lo stesso Baiame lascia cadere sulla terra i frammenti staccati di questo trono (10). In altre parole, i cristalli cadono direttamente dalla volta celeste; sono, in un certo senso, « luce solidificata ».

Infatti i Daychi delle regioni costiere chiamano i cristalli « pietre-luce » (11). Questa luce solidificatasi nel quarzo è ritenuta sovranaturale: essa rende il *medicine-man* capace di vedere le anime, anche a grandissima distanza (per esempio, quando l'anima di un malato si smarrisce nella macchia o viene rapita dai demoni). Non solo: grazie ai cristalli, i *medicine-men* sono capaci di volare in Cielo; credenza, questa, attestata anche nell'America del Nord (12). Vedere a grandissima distanza, volare in Cielo, vedere entità spirituali (anime dei morti, demoni, divinità): ciò in fondo equivale a dire che il *medicine-man* non è più prigioniero dell'universo dell'uomo profano ma che egli partecipa della condizione propria a entità superiori. Egli conquista questa condizione privilegiata grazie a una morte iniziatica durante la quale viene riempito di sostanze che si pensano essere luce solidificata: si potrebbe quindi dire che al momento della resurrezione mistica il *medicine-man* è interiormente soffuso di una luce sovranaturale.

Così noi ritroviamo presso i *medicine-men* australiani la medesima relazione tra luce spirituale, gnosi, ascensione, chiaroveggenza e facoltà metagnomiche che abbiamo riscontrato presso gli sciamani esquimesi, ma l'elemento che ci interessa, cioè la luce spirituale, è valorizzato in tutt'altro modo. Il neofita australiano non è tenuto a sperimentare una illuminazione paragonabile al *gaumanek* dello sciamano esquimese: egli riceve la luce sovranaturale direttamente nel corpo, sotto forma di cristalli di rocca. Non si tratta dunque di un'esperienza mistica della luce ma di una morte iniziatica durante la quale il corpo del novizio è

(10) Cfr., *Le Chamanisme*, p. 135.

(11) (12) *Ibid.*, p. 135.

riempito di cristalli, simboli della luce celeste e divina. In questo caso, ci troviamo di fronte a un rituale di struttura estatica; benché « morto » e tagliato a pezzi, il novizio vede ciò che gli viene fatto: vede gli Esseri sovranaturali riempirgli il corpo con quarzo, e, tornato in vita, acquista piú o meno gli stessi poteri ottenuti dallo sciamano esquimese in sèguito all'illuminazione. L'accento qui cade sul rito eseguito dagli Esseri sovranaturali, mentre l'illuminazione dello sciamano esquimese è un'esperienza ottenuta nella solitudine e quasi il risultato di una lunga asceti. Ma, ripetiamolo, i risultati dei due tipi di iniziazione sono omologabili: lo sciamano esquimese è, al pari del *medicine-man* australiano, un uomo nuovo che « vede », comprende e conosce in un modo sovranaturale e che è capace di fare cose sovrumane.

### *L'India: la luce e l'âtman*

Come è da aspettarsi, nelle religioni e nelle filosofie dell'India, la mistica della luce è molto piú complessa. Anzitutto vi è l'idea fondamentale, che la luce è creatrice. « La Luce è procreazione » (*vyotir prajananam*) si legge nel *Çatapatha Brâhmana* (VIII, 7, 2, 16, 17). Essa « è la potenza procreatrice » (*Taittiriya Samhitâ*, VIII, 1, 1, 1). Già il *Rg-Veda* (I, 115, 1) aveva affermato che il Sole è la vita o l'*âtman* — il Sé — di ogni cosa. Le Upanishad insistono soprattutto sull'idea che l'essere si manifesta attraverso la pura Luce e che l'uomo prende coscienza dell'essere per mezzo dell'esperienza della Luce sovranaturale. Ora, dice la *Chândogya Upanishad* (III, 13, 7), « la luce che brilla al di là di questo Cielo, al di là di tutto, nei piú alti mondi oltre i quali non ve ne sono di piú altri, è in verità la stessa luce che brilla all'interno dell'uomo (*antah purushe*) ».

La presa di coscienza dell'identità tra la luce interiore e la luce trascosmica è accompagnata da due fenomeni ben noti di « fisiologia sottile »: il riscaldarsi del corpo e l'audizione di suoni mistici (*ibid.*, III, 13, 8). Ciò ci dice che la rivelazione dell'*âtman-brâhman* in quanto Luce non è un semplice atto di co-

(13) Çankara interpreta l'« alzandosi dal suo corpo » (*Çarîrât samutsthâya*) come « abbandono della coscienza dell'identità del Sé con il corpo ».

noscenza metafisica ma un'esperienza piú profonda nella quale l'uomo si trova esistenzialmente impegnato. La gnosi suprema apporta una modificazione del modo di essere. Come dice la *Brhadâranayaka Upanishad* (I, 3, 28), « dal non essere (*asat*) condúcimi all'essere (*sat*), dall'oscurità condúcimi alla luce (*tamaso mâjyotir gamaya*), dalla morte condúcimi alla immortalità ».

La luce è quindi identica all'essere e all'immortalità. La *Chândogya Upanishad* (III, 17, 7) cita due versi del *Rg-Veda* nei quali si parla della contemplazione della « Luce che brilla piú in alto del Cielo », e aggiunge: « Contemplando (questa) altissima Luce, di là dalle Tenebre, noi raggiungiamo il Sole, dio tra gli dèi ». Secondo la famosa espressione della *Brhadâranayaka Upanishad* (IV, 3, 7) l'âtman fa tutt'uno con la persona posta nel cuore dell'uomo, sotto la forma di una « luce nel cuore » (*hrdy antarijyotih purushah*). « Questo essere sereno, innalzandosi col suo corpo e raggiungendo la piú alta luce, appare nella sua forma propria (*svena râpenâbhinishpadyate*). È lui l'âtman. È l'immortale, l'impavido. È Brahman. In verità, il nome del Brahman è « Il Vero » (*Chândogya Upanishad*, VIII, 3, 4, 13). Al momento della morte — ci informa sempre la *Chândogya Upanishad* (VIII, 6, 5) — l'anima va verso l'alto lungo i raggi del Sole. Essa così si avvicina al Sole, « Porta del Mondo ». Coloro che sanno possono entrare, ma la Porta rimane chiusa per coloro che non sanno.

Si tratta dunque di una scienza d'ordine trascendentale e iniziatico, perché chi la possiede non acquista solamente una conoscenza ma, anche e soprattutto, un modo d'essere nuovo e superiore. La rivelazione è improvvisa; perciò paragonata al lampo, e noi abbiamo analizzato in un altro contesto il simbolismo indù dell'« illuminazione istantanea » (14). Lo stesso Buddha ebbe la sua illuminazione in un istante atemporale, quando, all'alba, dopo ancora una notte trascorsa in meditazione, alzò gli occhi al Cielo e scorse improvvisamente la stella del mattino. Sono state scritte migliaia di pagine sul mistero di questa illuminazione avvenuta all'alba. Nella filosofia mahâyânica la luce del cielo all'alba, senza il chiarore della luna, è andata a simboleggiare la « Chiara Luce chiamata il Vuoto Universale ».

(14) Cfr. *Images et Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux* (Paris, 1952), pp. 97, 106.

In altre parole, lo stato di Buddha, la situazione di colui che si è liberato di ogni condizionamento, è simboleggiato dalla luce percepita da Gautama al momento della sua illuminazione. Questa Luce è detta « chiara », « pura », cioè non solamente senza macchie né ombre, ma anche senza colore, senza una qualsiasi determinazione. Per questo è chiamata « Vuoto Universale », il termine « vuoto » (*çunya*) designando per l'appunto ciò che è privo di ogni attributo, di ogni specificazione: è l'*Urgrund*, la realtà ultima. Come nelle Upanishad, la presa di coscienza dell'identità brahman-*âtman*, la comprensione del Vuoto universale è un atto istantaneo, paragonabile al lampo. Come nulla prepara il lampo abbagliante che lacera improvvisamente la massa delle tenebre, così nulla sembra preparare l'esperienza dell'illuminazione: questa fa parte di un ordine diverso, non vi è continuità tra il tempo che la precede e l'istante atemporale nel quale si realizza.

### *Lo Yoga e le « luci mistiche »*

Però almeno per alcune scuole indù, la rottura di livello effettuata dall'illuminazione può essere presentita. L'asceta si prepara con lunghe meditazioni e con lo Yoga, e nel corso del suo itinerario spirituale percepisce qualche volta segni che l'avvertono dell'avvicinarsi della rivelazione finale. Tra questi segni preannunciatori, il più importante è l'esperienza delle luci di vario colore. La *Çvetâçvatara Upanishad* (II, 11) elenca con cura le « forme preliminari (*rûpâni purassarâni*) del Brahman » che si rivelano durante la pratica yoghica mediante epifanie luminose. Sono la nebbia, il fumo, il sole, il fuoco, il vento, certi insetti fosforescenti, i lampi, il cristallo e la luna. La *Mandala Brâhmana Upanishad* (II, I) dà un elenco completamente diverso: l'immagine di una stella, uno specchio di diamante, il disco della luna piena, il sole a mezzogiorno, un cerchio di fiamme, un cristallo, un cerchio nero, poi un punto (*bindu*), un dito (*kâla*), una stella (*nakshatra*), e poi di nuovo il sole, una lampada, l'occhio, lo splendore del sole e delle nove gemme (15).

(15) S. RADHAKRISHNAN (*The principal Upanishads*, New York, 1953, p. 721) riproduce un frammento del *Laṅkāvatara Sūtra*, dove è detto che lo

Come si vede, non v'è una regola fissa nella successione delle esperienze luminose. Inoltre l'ordine nel quale sono elencate le epifanie luminose non corrisponde a un aumento progressivo dell'intensità fòtica. Per la *Çvetâçvatara Upanishad*, la luce della luna viene percepita molto tempo dopo quella del sole. Nella *Mandala Brâhmana Upanishad*, la successione delle epifanie luminose è ancora piú confusa. È una prova in piú, ci sembra, che non si tratta di luci fisiche, di luci appartenenti al mondo, della natura, ma di esperienze che hanno una struttura mistica.

Le varie scuole dello Yoga menzionano le epifanie della luce interiore. Cosí commentando lo *Yoga Sûtra* (I, 36), Vyâsa parla della concentrazione nel « loto del cuore » in virtú della quale si raggiunge un'esperienza di pura luce. In un altro contesto (III, 1), si menziona la « luce della testa » tra gli oggetti sui quali si deve concentrare lo yogi. I trattati buddhisti insistono sull'importanza che può avere un segno luminoso per la riuscita della meditazione. « Non lasciatevi sfuggire il segno della luce — si legge nel *Sravakabhûmi* — sia essa la luce di una lampada, o dell'incandescenza di un fuoco o del disco solare! » (16).

È evidente che questi segni luminosi servono unicamente da punto di partenza per le meditazioni yoghiche. Un trattato dello *Yogâvacara* descrive dettagliatamente il cromatismo delle luci mistiche sperimentate dal monaco durante la sua ascesi. La particolarità di questo manuale detto *Yogâvacara* consiste nel rilievo dato alla meditazione sugli elementi cosmici: vi è esposto un numero considerevole di esercizi, ognuno dei quali comprende tre parti distinguendosi, ciascuna per l'esperienza di una luce differente. Avendo parlato altrove dei metodi esposti in questo trattato dello *Yogâvacara* (17), non è il caso di tornare sull'argomento. Diremo solamente che la penetrazione nella struttura ultima di ogni elemento cosmico, realizzata per mezzo della meditazione yoghica, è contrassegnata dall'esperienza di una luce di

yogi vede, durante i suoi esercizi, la forma del « Sole o della Luna, o qualcosa di rassomigliante al loto, o l'altro mondo (sotterraneo), e forme varie come il fuoco celeste o simili. Quando egli ha superato tutto questo e egli si trova in uno stato senza immagini (...), allora i Buddha vengono insieme da tutti i loro paesi e con le loro mani infuocate toccano la testa dello yogin ».

(16) Ms. citato da A. J. WAYMAN, *Notes on the Sanskrit term jâna* (« Journal of the American Oriental Society » vol. 75, 1955, pp. 253-268), p. 261, nota.

(17) Vedere M. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 198 sgg.

un dato colore. Si può comprendere il significato e il valore soteriologico di questa immersione nella struttura ultima della sostanza cosmica, se si ricorda che nel Mahâyâna gli elementi cosmici (gli *skandha* o *dhātu*) vengono identificati ai Tathâgata: meditare al modo yoghico sugli elementi cosmici equivarrebbe dunque a scoprire l'essenza stessa dei Tathâgata, cioè a percorrere la via della liberazione. Ora, la realtà ultima dei Tathâgata è la Luce variamente colorata. « Tutti i Tathâgata sono le cinque Luci », scrive Candrakirti (18). Il *Dharmadhātu*, cioè la forma trascendentale del Vajradhara, è la Pura Luce, la Luce assolutamente acromatica. Candrakirti scrive: « Il *Dharmadhātu* è la luce risplendente, e la concentrazione yoghica la fa percepire (19) ». Questo equivale a dire che l'essere viene percepito solo attraverso un'esperienza di ordine mistico e che l'apprensione dell'essere si traduce nell'esperienza di una Luce assoluta. Si ricordi che nelle Upanishad, il Brahman o l'âtman vengono identificati alla Luce.

Ci troviamo dunque di fronte a una concezione panindiana che si potrebbe riassumere in questo modo: l'essere puro, la realtà ultima, può essere conosciuto soprattutto attraverso una esperienza di pura Luce; il processo della manifestazione cosmica consiste, in ultima analisi, in una serie di epifanie luminose, e il riassorbimento cosmico ripete le epifanie di queste luci variamente colorate. Secondo una tradizione tramandataci dal *Dîghanikâya* (I, 2, 3), alla distruzione del mondo non sopravvissero che alcuni esseri radiosi chiamati Abhassarâ: avevano un corpo etereo, volavano nell'aria, irradiavano una loro luce e vivevano indefinitamente. Al momento della morte umana ha luogo un riassorbimento consimile in termini microcosmici, e, come vedremo piú oltre, il processo della morte consiste, in realtà, proprio in una serie di esperienze della luce.

Alcuni corollari derivano da questa metafisica panindiana della Luce: 1) che la rivelazione piú adeguata alla divinità si compie attraverso la Luce; 2) che coloro che sono pervenuti a un alto grado di spiritualità, cioè, in termine indù, che hanno « realizzato » lo stato di un « liberato » o di un Buddha, o che

(18) Testo citato da G. TUCCI, *Some glosses upon Gubyasamdjâ* (Mémoires Bouddhiques et Chinoises », vol. III, 1935, pp. 339-353), p. 348.

(19) TUCCI, *ibid.*, p. 348.

almeno vi si sono avvicinati, sono anch'essi in condizione di irradiare la luce: 3) infine, che la cosmogonia è omologabile ad un'epifania fòtica. Illustreremo con qualche esempio questi corollari.

### *Teofanie luminose*

Che la teofania si presenti eminentemente come lo scorrere di una luce abbagliante, ogni lettore della *Bhagavad-gîtâ* lo sa. Ricordiamoci del famoso capitolo XI di questo testo tradizionale dove Krishna si rivela ad Arjuna nella sua forma vera, che è essenzialmente una forma ignea.

*Se migliaia di soli si spandessero tutti insieme in cielo in tutto il loro splendore,  
Sarebbe allora come la luce del magnanimo (XI, 12).  
Così io ti vedo — chi ti ha mai potuto vedere? — all'intorno  
Splendente come la luce della fiamma e del sole, immenso (17).  
Senza principio, senza mezzo e senza fine, infinitamente potente,  
Infinitamente forte! La luna e il sole sono i tuoi occhi,  
Così io ti vedo, il volto risplendente di fuoco,  
Il tuo bagliore illumina il mondo (19).  
Tu tocchi le nuvole, brilli di mille colori,  
La tua bocca è spalancata, i tuoi grandi occhi sono di brace!  
Le tue bocche dai denti sporgenti  
Sembrano essere il fuoco dell'annientamento! (24-25)*

(trad. Sylvain Lévi)

Ma questa non è che la piú celebre fra le innumerevoli teofanie luminose del *Mahâbbârata* e dei *Purâna*. Il *Harivamça* racconta il viaggio di Krishna, di Arjuna e di un brahmano verso l'Oceano settentrionale. Krishna ordina alle onde di ritirarsi,

e i tre attraversano l'Oceano come tra due muri d'acqua. Giungono di fronte a maestose montagne che, per un nuovo ordine di Krishna, spariscono. Infine finiscono in una regione con una fitta nebbia, dove i cavalli si arrestano. Krishna percuote la nebbia con il suo *çakra* e essa si dissolve. Allora Arjuna e il brahmano si trovano dinanzi a una luce di un estremo splendore con la quale Krishna finisce col fondersi. In seguito, Krishna rivela ad Arjuna che quella luce era il suo vero Sé (20).

Nel XII libro del *Mahâbbârata*, Vishnu si manifesta in una luce paragonabile a quella di mille soli. E il testo aggiunge: « Penetrando in questa luce, i mortali istruiti nello Yoga raggiungono la liberazione finale » (21). Lo stesso XII libro del *Mahâbbârata* narra la storia di tre saggi che in un paese a nord del Monte Meru avevano praticato l'ascesi per mille anni onde poter contemplare la reale forma di Nârâyâna. Una voce del cielo ingiunge loro di andare a nord dell'Oceano di Latte, nella *Çvetadvîpa*, la misteriosa « Isola bianca » della mitologia indù, il cui simbolismo si lega sia alla metafisica della luce sia alla gnosi soteriologica. I saggi giungono nella *Çvetadvîpa*, ma, una volta giunti, sono abbacinati dalla luce emanata da Nârâyâna. Praticano allora ancora cento anni di asceti, e cominciano a distinguere uomini bianchi come la luna. « Lo splendore di ciascuno di questi uomini — precisa il testo — assomigliava a quello proprio al Sole quando si avvicina il momento della dissoluzione dell'Universo ». Improvvisamente, i tre saggi percepiscono una luce paragonabile alla radianza di mille soli. È l'epifania di Nârâyâna, e tutto il popolo della *Çvetadvîpa* accorre verso la luce e la venera con genuflessioni e preghiere (22).

In questo testo vengono dunque in rilievo due punti: non solo la luce è l'essenza stessa della divinità, ma anche gli esseri misticamente perfetti irraggiano luce. L'immagine della *Çvetadvîpa* (23) conferma l'identità della luce con la perfezione spirituale: questo paese è « bianco » perché è abitato da

(20) *Harivamçâ* 169 (2, 186-188); cfr. *Mahâbbârata*, XII, 333, 10; XIII, 14, 382-383. Cfr. anche W.E. CLARK, *Sakadvîpa and Çvetadvîpa* (« Journal of American Oriental Society », 39, 1919, pp. 202-242), pp. 266 sgg.

(21) *Mahâbbârata*, XII, 336, 39-40.

(22) *Mahâbbârata*, XII, 336; cfr. W. E. CLARK, *op. cit.*, pp. 233 sgg.

(23) Su questo problema, cfr. *Le Çbamanisme*, pp. 367 sgg.; *Le Yoga*, p. 397.

uomini perfetti. E basta ricordare le altre « Isole bianche » della tradizione indoeuropea (Leuké, l'Avallon), per renderci conto che il mito delle regioni trascendentali, dei paesi che non appartengono piú alla geografia profana, è collegato col valore mistico attribuito al colore bianco, il simbolo della trascendenza, della perfezione e della santità.

### *Il buddhismo*

Idee consimili si ritrovano nel buddhismo. Lo stesso Buddha dice nel *Dīghanikāya* che il segno preannunciante la manifestazione di Brahmā è « la luce che sorge e la gloria che risplende » (24). Un *sūtra* cinese afferma che « nel Rūpaloka, grazie alla pratica della contemplazione e all'assenza di ogni desiderio impuro, gli dèi (i *Deva*) realizzano (la forma di) *samādhi* chiamata « splendore del fuoco » (*agnihātu samādhi*) e i loro corpi divengono piú gloriosi del sole e della luna. Questa alta gloria deriva dalla loro perfetta purezza di cuore » (25). Secondo l'*Abhidharmakośa*, gli dèi della classe Brahmā sono bianchi come l'argento, mentre quelli che appartengono al Rūpadhātu sono gialli e bianchi (26). Secondo altri testi buddhisti, le diciotto classi di dèi hanno tutte dei corpi che rilucono come l'argento, e abitano palazzi gialli come oro (27).

A *fortiori* il Buddha viene immaginato come radiante di luce. Ad Amarāvati egli è raffigurato nella forma di una colonna di fuoco. Dopo un suo discorso, il Buddha dice: « Sono diventato una fiamma e mi sono innalzato in aria fino ad una altezza di sette palme » (*Dīghanikāya*, III, 27). Le due immagini del superamento della condizione umana — la luminosità ignea (l'« ignizione ») e l'ascesa — qui sono usate congiuntamente. Lo splendore del Buddha diviene quasi uno stereotipo nei testi (cfr. *Divyavadāna*. 46-47, 75; *Dhammapāda*, XXVI, 51, ecc.). Nelle statue della scuola di Gandhāra fiamme escono dal cor-

(24) *Dīghanikāya* XIX, 15.

(25) S. BEAL, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese* (London, 1871), p. 87.

(26) BEAL, *ibid.*, p. 88.

(27) BEAL, *ibid.*, p. 97.

po del Buddha, in particolare dalle sue spalle (28). Negli affreschi murali dell'Asia centrale, oltre ai Buddha anche gli Arhat sono raffigurati con fiamme di diversi colori scaturenti dalle loro spalle. Alcuni Buddha sono raffigurati in atto di volare nell'aria, il che ha dato luogo ad una confusione tra fiamme e ali (29).

Che questa luce sia di essenza yoghica, cioè il risultato della realizzazione di uno stato trascendente, non condizionato, numerosi testi lo affermano. Quando il Buddha è in *samādhi* — dice il *Lalitavistara* — « un raggio, chiamato "Ornamento della Luce della Gnosi" (*jnānālokālanākram nāma rashmih*), esce dall'apertura della protuberanza cranica (*ushnîsā*) e gioca al di sopra della testa ». Per questo l'iconografia raffigura il Buddha con una fiamma che si innalza al di sopra della testa. A.K. Coomaraswamy ricorda questa domanda della *Saddharmapundarika* (p. 467): « A causa di quale gnosi (*jnāna*) brilla la protuberanza cranica del Tathāgata? », la cui risposta è data in un verso della *Bhagavad-gītā* (XIV, 11): « Quando vi è la gnosi, la luce brilla dagli orifizi del corpo » (31). Lo splendore del corpo è dunque una sindrome del trascendimento di ogni stato condizionato: gli dèi, gli uomini, i Buddha irraggiano quando sono in *Samādhi*, cioè quando si sono identificati con la realtà ultima, con l'Essere. Secondo le tradizioni elaborate dal buddhismo cinese, cinque luci splendono alla nascita di ogni Buddha, e una fiamma scaturisce dal suo cadavere (32). E ogni Buddha può illuminare l'Universo intero mediante il ciuffetto di

(28) Cfr. B. ROWLAND, Jr., *The Iconography of the Flame Halo* (« The Bulletin of the Fogg Museum of Art », XI, 1949, pp. 10-16). Cfr. un'altra statua di Gandhāra riprodotta nel Catalogo dell'Esposizione *L'Arte del Gandhāra in Pakistan*, (Roma, 1958), tav. III.

(29) Nell'iconografia del sincretismo irano-ellenistico, le fiamme promananti dalle spalle erano la caratteristica di alcuni Dèi e dei sovrani Kushana. Cfr. Ugo MONNERET DE VILLARD, *Le Monete dei Kushana e l'Impero romano* (« Orientalia », XVII, 1948), p. 217; A. C. SOPER, *Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture* (« Artibus Asiae », XII, 1949), p. 269. È probabile che questo simbolismo sia stato applicato dagli artisti di Gandhāra al Buddha, per esprimere plasticamente la sua radiosità. Ma la « luminosità ignea » di coloro che hanno superato la condizione umana è un'idea pan-indiana.

(30) *Lalitavistara*, I (ed. LEFMANN, 1902, p. 3); Cfr. Ananda K. COOMARASWAMY, *Lilā* (« Journal of American Oriental Society », 1941, pp. 98-101), p. 100.

(31) A. K. COOMARASWAMY, *Lilā*, p. 100.

(32) Cfr. E. J. EITEL, *Handbook of Chinese Buddhism* (2<sup>a</sup> ed., London, 1888), pp. 136 a, 138 b.

peli che ha tra le sopracciglia (33). Si sa che il Buddha della Luce illimitata, Amità, costituisce il centro dell'amidismo, scuola mistica che dà un'importanza capitale all'esperienza della Luce (34).

Un altro tema mistico importante per la nostra ricerca è la visita fatta da Indra al Buddha quando questi meditava in una grotta (*Indraçailaguba*). Secondo questo mito, Indra accompagnato da una folla di dèi scese dal cielo fino a Magadha, dove il Tathagâtâ meditava in una grotta del monte VEDIYAKÂ. Svegliato dalla sua meditazione per il canto di un Gandharva, Buddha allargò magicamente la grotta in modo che i suoi ospiti potessero entrare, e li ricevette con grazia. Una luce splendente illuminò la caverna. Secondo il *Dighanikâya* (Sakka Pañha Sutta), la luce promanava dagli dèi, ma altre fonti (*Dirghâna-Sûtra*, X, ecc.) la spiegano con l'« estasi di fuoco » del Buddha. La « visita d'Indra » non è menzionata nelle biografie classiche di Buddha scritte in pâli e in sanscrito, ma l'episodio ha un posto importante nell'arte di Gandhâra e dell'Asia centrale (35). Questo tema mitico trova riscontro nella leggenda della natività di Cristo in una grotta e della visita dei Re Magi (cfr. piú oltre, pp. 46 sgg.). Come è stato notato da Monneret de Villard (36), le due leggende trattano la storia di un Re degli Dei (Indra) o di « Re figli di Re » entrati in una grotta per rendere omaggio al Salvatore, grotta che durante la loro visita si illumina miracolosamente. Questo tema mitico è certamente piú antico del sincretismo indo-irano-ellenistico; è connesso col mito della vittoriosa apparizione del Dio solare dalla Caverna Primordiale.

A questo punto occorre accennare alla relazione tra la cosmogonia e la metafisica della luce. Abbiamo già visto che

(33) Cfr. EITEL, *op. cit.*, p. 188 b. Già Acvagosha paragonò la nascita del Buddha al trionfale levarsi del Sole, che illumina il mondo intero (*Buddhacarita*, I, 28, ecc.). Sul simbolismo solare nella leggenda del Buddha, cfr. B. ROWLAND, Jr., *Buddha and the Sun God* (« Zalmoxis », I, 1938, pp. 69-84).

(34) Cfr. T. RICHARDS, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edimburgh, 1910), pp. 55, 140 sgg., ecc.: H. DE LUBAC, *Amida* (Parigi, 1955), *passim*.

(35) Il problema è stato ampiamente studiato da A. C. SOPER, *Aspects of Light Symbolism in Gandhâran Sculpture* (« Artibus Asiae », XII, 1949, pp. 252-283, 314-330; XIII, 1950, pp. 63-85). L'autore avanza l'ipotesi di un'influenza mithriaca (pp. 259 sgg.).

(36) Ugo MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* (« Studi e Testi », 163, Città del Vaticano, 1952), pp. 59-60.

il Mahâyâna identifica i Tathâgata con gli elementi cosmici (*skandha*) e li concepisce come entità luminose. È, questa, una ardita ontologia che diventa veramente intelligibile solo se si tiene conto di tutta la storia del pensiero buddhista. Non è però escluso che idee simili, o almeno adombramenti di questa grandiosa concezione della cosmogonia quale manifestazione della Luce, risalgano ad un'epoca piú antica. Il Coomaraswamy ha ravvicinato il termine sanscrito *lîlá*, che significa « gioco », specialmente gioco cosmico, alla radice *lelây*: « fiammeggiare », « scintillare », « risplendere ». Questo verbo *lelây* può esprimere le idee di fuoco, luce o spirito (37). Sembra dunque che il pensiero indù abbia intuito un certo rapporto tra la creazione cosmica concepita come gioco divino e il gioco delle fiamme, il bagliore di un fuoco ben alimentato. Evidentemente si è potuto paragonare l'immagine della creazione cosmica come danza divina, all'immagine di una danza di fiamme, solo perché la fiamma valeva già come una epifania tipica della divinità. Dopo gli esempj indiani ora citati, questa conclusione ci sembra scontata (38). La fiamma e la luce simboleggiano, quindi, nell'India, la creazione cosmica e l'essenza stessa del Cosmo, proprio perché l'Universo è concepito come la libera manifestazione della divinità, e, in fondo, il suo « gioco ».

Una serie parallela di immagini e di concetti, riferentisi alla *mâyâ*, riporta alla stessa concezione: la creazione cosmica è un gioco divino, un miraggio, un'illusione magicamente proiettata dalla divinità. È nota tutta l'importanza che la nozione della *mâyâ* ha avuto nello sviluppo dell'ontologia e della soterologia indù. Però è stato poco rilevato, che strappare il velo della *mâyâ*, penetrare il segreto dell'illusione cosmica, equivale anzitutto a comprendere il suo carattere di « gioco », cioè di attività libera, spontanea, della divinità; epperò, a imitare il gesto divino e accedere alla libertà. Il paradosso del pensiero indù è che l'idea di libertà è talmente connessa con la nozione di *mâyâ*, quindi con quella di illusione e di schiavitù, che occorre fare un lungo giro per scoprirla. Di fatto, basta

(37) A. K. COOMARASWAMY, *Lîlá*, p. 100.

(38) COOMARASWAMY cita gli *Atti degli Apostoli*, II, 3-4 (dove lo Spirito Santo si manifesta ai discepoli nella forma di lingue di fuoco), per mostrare che non si tratta solamente di una concezione indù (*op. cit.*, p. 101).

penetrare il significato profondo della *mâyâ*, « gioco » divino, per trovarsi già sulla via della liberazione.

### La Luce e il bardo

Per il Mahâyâna, la Chiara Luce simboleggia sia la realtà suprema che la coscienza nirvânica. Tutti gli uomini sperimentano per qualche istante questa Chiara Luce al momento della morte; gli yogi la sperimentano durante il *samâdhi* e i Buddha senza interruzione (39). La morte rappresenta un processo di riassorbimento cosmico, non nel senso che la carne ritorni alla terra ma nel senso che gli elementi cosmici si dissolvono via via l'uno nell'altro: l'elemento Terra si « dissolve » nell'elemento Acqua, l'Acqua nel Fuoco, e così di seguito. È evidente che la dissoluzione di ogni elemento cosmico rappresenta una ulteriore regressione e che alla fine del processo il Cosmo costituente l'uomo da vivo è annientato, proprio come vengono annientati gli universi alla fine dei Grandi Cicli (*mahâyuga*). Ciascuna fase del regresso è sentita fisiologicamente dall'agonizzante: quando l'elemento Terra si dissolve nell'elemento Acqua, per esempio, il corpo perde il suo sostegno (lett. il suo « puntello »), cioè la coesione (40): diviene disarticolato, come una marionetta (cfr. più oltre, cap. IV).

Quando il processo di riassorbimento cosmico è terminato, il morente percepisce una luce simile a quella della Luna, poi a quella del Sole, per quindi affondare nelle tenebre. Egli è bruscamente svegliato da una luce accecante (41): è l'incontro con il proprio Sé che, conformemente alla dottrina pan-indiana, è anche la realtà ultima, l'Essere. Il *Libro tibetano del morto* chiama questa Luce la « Verità Pura » e la descrive come qualcosa di « sottile, di scintillante, di abbagliante, di glorioso e di terrificante nel suo splendore ». Il testo esorta così il morto: « Non intimidirti, non impaurirti, è lo splendore della tua vera natura. Riconosciti in lei! ». A tal punto dal centro di questa

(39) Cfr. W. Y. EVANS-WENTZ, *Tibetan Yoga and Secre: Doctrines* (Oxford, 1935), pp. 166, 223 sgg., ecc.

(40) EVANS-WENTZ, *ibid.*, p. 235.

(41) *Ibid.*, p. 235; cfr. anche W. Y. EVANS-WENTZ, *The Tibetan Book of the Dead* (Oxford, 1927), pp. 102 sgg.

radianza si sprigiona un suono paragonabile a mille tuoni uditi simultaneamente. « È la natura del tuo Sé reale — dice il testo —. Non devi terrificarti! (...). Dato che tu non hai più un corpo materiale di carne e sangue, qualsiasi cosa avvenga — suoni, luci o raggi — sono nell'impossibilità di nuocerti. Tu non puoi morire. Basta che tu riconosca che tutte queste apparizioni sono forme del tuo stesso pensiero. Riconosci tutto questo come il *bardo* » (42).

Ma, come accade alla maggior parte degli uomini, il morto non sa mettere in pratica questi consigli. Condizionato dalla sua condizione karmica, si lascia trascinare nel ciclo delle manifestazioni caratteristiche dello stato *bardo*. Il defunto è avvertito che, il quarto giorno dopo la morte, vedrà radianze e divinità. « Tutto il Cielo gli apparirà color turchino scuro ». Vedrà il Bhagavân Vairocana, bianco, poi dal suo cuore si manifesterà la sapienza del Dharmadhātu, sempre di colore bianco, brillante, trasparente, risplendente di una luce così intensa da non potersi fissare. « Nello stesso tempo una luce bianca e opaca emanata dai *deva* ti colpirà in fronte ». A causa della potenza del cattivo karma, l'anima avrà paura della luce brillante del Dharmadhātu e amerà invece la luce bianca e opaca dei *deva*. Ma il testo esorta il defunto a non avvicinarsi alla luce dei *deva*, per non essere attirato nel turbinio di sei Loka, ma a concentrare invece il suo pensiero su Vairocana. In tal guisa finirà per fondersi, in un meraviglioso arcobaleno, nel cuore di Vairocana, e otterrà la condizione di Buddha nel centro del *sambhoga-kāya* (43).

Per altri sei giorni al morto sarà dato di scegliere tra le Luci pure — rappresentanti la liberazione, l'identificazione con l'essenza dei Buddha — e le Luci impure, simboleggianti una qualche forma di nuova esistenza, ovvero il ritorno sulla terra. Dopo le Luci bianca e blu, vedrà la Luci gialla, rossa e verde, e infine tutte le Luci insieme (44).

Ci è impossibile commentare come meriterebbe questo testo estremamente importante. Ci dobbiamo limitare a qualche

(42) EVANS-WENTZ, *The Tibetan Book of the Dead*, p. 104.

(43) EVANS-WENTZ, *ibid.*, pp. 105 sgg.

(44) *Ibid.*, pp. 110-130; cfr. anche pp. 173-177, e *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, pp. 237 sgg.

osservazione direttamente interessante la nostra ricerca. Come abbiamo visto, ogni uomo ha la possibilità di raggiungere la liberazione al momento della morte: è sufficiente, per questo, riconoscersi nella Chiara Luce che egli sperimenta in quel momento. A tutta prima ciò può sembrare paradossale, data l'importanza offerta al karma da tutto il pensiero indù, che vuole che l'uomo raccolga i frutti delle proprie azioni. Gli atti di un individuo che ha vissuto nell'ignoranza costituiscono un retaggio karmico, che è impossibile annientare al momento della morte. Ma, in realtà, tutto avviene in conformità alla legge del karma: infatti l'anima di colui che non ha la conoscenza respinge il richiamo della Pura Luce e si lascia attirare dalle luci impure, simboleggianti i modi inferiori della esistenza. Invece, coloro che in vita hanno praticato lo yoga, sono capaci di riconoscersi nella Chiara Luce, epperò di fondersi nell'essenza dei Buddha.

La luce che folgora al momento della morte è dunque la stessa luce interiore che le Upanishad identificano con l'*âtman*: durante la vita terrena, questa è accessibile solamente a coloro che vi sono preparati spiritualmente attraverso le pratiche yoga o la gnosi. In fondo, la stessa situazione si ripete al momento della morte: la Luce si mostra a tutti, ma non è accettata — e fatta propria — che dagli iniziati. È vero che durante l'agonia e i primi giorni che seguono la morte il *Libro dei Morti* viene letto da un lama a beneficio del defunto, e questa lettura ad alta voce costituisce un ultimo appello; ma è pur sempre il morto a decidere della sua sorte. Egli deve avere il potere di scegliere la Chiara Luce e di resistere alle tentazioni di nuove esistenze. In altri termini, la morte offre ancora una possibilità di essere iniziati, ma questa iniziazione comporta, come qualsiasi altra, una serie di prove che il neofita è tenuto ad affrontare e a vincere. L'esperienza della Luce nel *post-mortem* costituisce l'ultima prova iniziatica, e forse la più difficile.

#### *Luce e maithuna*

Il tantrismo conosce un'altra possibilità di sperimentare la Luce interiore, durante il *maithuna*, cioè durante l'unione ses-

suale rituale con una giovane fanciulla (*mudrâ*) incarnante la Dea, Çakti. Va rilevato che non si tratta di un atto profano ma di un cerimoniale che imita il « gioco » divino, poiché non deve concludersi, nell'uomo, con l'emissione del seme (45). Commentando uno dei piú importanti testi tantrici, *Gubhysamâja Tantra*, Candrakirti e Ts'on Kapa insistono su questo punto; nel *maithuna*, si realizza un'unione di ordine mistico (*samâpatti*) in virtù della quale la coppia perviene alla coscienza nirvânica. Nell'uomo questa coscienza nirvânica, chiamata *bodhicitta* (= Pensiero di Risveglio), si manifesta — e in un certo modo è identica — con una goccia, *bindu*, che scende dalla sommità del capo e riempie gli organi sessuali col getto di una quintuplice luce. Candrakirti prescrive: « Durante l'unione (con la donna) bisogna meditare sul *vajra* e il *padma* concependoli internamente riempiti, di quintuplice luce » (46).

La « goccia » è identica alla coscienza nirvânica e, come tale, si suppone si formi alla sommità del capo, là dove generalmente viene sperimentata la luce interiore. Di conseguenza, la « goccia » è la Chiara Luce della coscienza nirvânica. Ma nel tantrismo il *bodhicitta* viene anche identificato con l'essenza del seme virile. Bisognerebbe entrare nei dettagli della fisiologia sottile indù per rendere piú comprensibile questo processo paradossale. Limitiamoci a stabilire che la coscienza nirvânica è l'esperienza di una luce assoluta, ma quando la si consegue per mezzo del *maithuna*, essa può penetrare fin nelle profondità della vita organica e scoprire anche lì, nell'essenza stessa del seme virile, la luce divina, la radianza primordiale che credè il mondo. Per il Mahâyâna, questa identificazione della luce mistica con l'essenza del seme virile non era assurda dato che tanto gli elementi cosmici quanto i Tathâgata e, in ultima analisi, l'*Urgrund* di ogni esistenza, nonché la natura propria della coscienza risvegliata, sarebbero costituiti dalla Luce Primordiale.

Questa metafisica e questa soteriologia della luce sono certamente collegate a una lunga e antica tradizione pan-indiana. E tuttavia, come ha mostrato G. Tucci, il *Gubhysamâja Tantra* e soprattutto i commentari di Candrakirti e di Ts'on Kapa pre-

(45) Sull'ideologia, le tecniche e la storia del *maithuna* vedere *Le Yoga*, pp. 256 segg., 295 segg.

(46) Testi citati da TUCCI, *Some glosses upon Gubhysamâja*, p. 349.

sentano simiglianze troppo evidenti con il manicheismo per non sospettare una eventuale influenza iranica (47). Si pensi soprattutto ai cinque elementi luminosi che hanno una parte assai importante nella cosmologia e nella soteriologia manichea ed anche al fatto che la parte divina dell'uomo, il *bodhicitta*, nell'induismo viene identificata col seme.

### *Miti tibetani dell'Uomo-Luce*

È probabile che di influenze iraniche risentano parimenti alcuni miti tibetani relativi all'origine del mondo e dell'uomo. Uno di questi miti racconta che dal Vuoto Primordiale scaturì una luce azzurra che produsse un Uovo, dal quale si formò l'Universo. Un altro mito narra che la Luce Bianca diede nascita ad un uovo dal quale uscì l'Uomo Primordiale. Infine, un terzo mito dà la seguente versione: dal vuoto nacque l'Essere Primordiale e questi irradiò la Luce (48).

Come si vede, secondo questi miti, sia il Cosmo sia l'Uomo Primordiale sono nati dalla Luce, e in fondo sono sostanzianti di Luce. Un'altra leggenda spiega come è avvenuto il passaggio dall'Uomo-Luce agli esseri umani attuali. Al principio, gli uomini erano asessuati e privi di desideri sessuali; avevano in loro la Luce e la irradiavano. Il sole e la luna non esistevano. Ma quando l'istinto sessuale si risvegliò, negli uomini si formarono gli organi sessuali, ma in essi la Luce si spense e il Sole e la Luna apparvero nel cielo (49). Un monaco tibetano fornì a padre Mathias Hermanns queste spiegazioni supplementari: « Al principio, gli uomini si moltiplicavano nel modo seguente: la luce che promanava dal corpo del maschio penetrava, illuminava e fecondeva la matrice della femmina. L'istinto sessuale si soddisfaceva unicamente con la vista. Ma gli uomini degenerarono e cominciarono a toccarsi con le mani, e infine scoprirono l'unione sessuale » (50).

(47) G. TUCCI, *op. cit.*, pp. 349 sgg.

(48) Cfr. G. TUCCI, *Tibetan painted scrolls* (Roma, 1949), vol. II, Appendice I, pp. 709 sgg.; Mathias HERMANNNS, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Köln, 1956), pp. 14 sgg.

(49) M. HERMANNNS, *Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter* (« Anthropos », 41-44, 1946-1949), pp. 279 sgg.; *Mythen und Mysterien*, p. 16.

(50) M. HERMANNNS, *Mythen und Mysterien*, p. 16. Si ritrovano idee ana-

Secondo queste credenze la luce e la sessualità sono due principi opposti: quando prevale l'uno, l'altro non può manifestarsi, e viceversa. Forse in ciò va cercata la spiegazione del rito tantrico dianzi riferito: se il destarsi della sessualità fa sparire la luce, quest'ultima non può che trovarsi nascosta nell'essenza stessa della sessualità, nel seme dell'uomo. Così quando l'uomo compie l'atto sessuale accecato dall'istinto, cioè come qualsiasi altro animale, la luce resta celata. Essa si rivela — in una complessa esperienza d'illuminazione, di gnosi e di beatitudine — se l'unione diventa un rito o un « gioco » divino, cioè se, arrestando l'emissione del seme, si annulla la finalità biologica dell'atto sessuale. Visto in questa prospettiva, il *maithuna* appare come uno sforzo disperato per ricreare la situazione primordiale, quando gli uomini erano esseri luminosi e si perpetuavano attraverso la luce.

Senza dubbio il *Guhyasamāja Tantra* commentato da Candrakīrti e Ts'ong Kapa non si propone coscientemente questo scopo. La Luce che viene sperimentata durante il *maithuna* è la Chiara Luce della gnosi, della coscienza nirvânica — e questa è una giustificazione sufficiente per una tale audace pratica. Ma in tutto un gruppo di credenze indo-tibetane — connesse sia con il mito dell'Uomo Primordiale irradiante luce che con le ideologie e tecniche tantriche e alchemiche, si parla di certi yogi che hanno reso immortale il loro corpo. Questi yogi non muoiono ma scompaiono nel cielo rivestiti di un corpo chiamato « corpo-arcobaleno », o « corpo-divino » (51). In queste credenze si ritrova l'idea del corpo astrale — cioè costituito di Luce — dell'Uomo Primordiale (52).

loghe presso i Mongoli; gli dèi fanno l'amore con abbracciamenti, ridendo o prendendosi per le mani. Cfr. A. SCHIEFER, *Mélanges asiatiques*, I, p. 396. Però l'origine di questa concezione sembra essere tibetana; cfr. M. HERMANN, *op. cit.*, p. 29. Su Adamo-Luce nell'*Apokryphon di Giovanni* e in altri testi gnostici, cfr. J. DORESSE, *Les Livres secrets de gnostiques d'Égypte*, I, pp. 225 sgg., 88 (*Codice di Bruce*), 190 (*Rivelazione senza titolo, dedicata specialmente alla Pistis Sophia*), 217 (*Sapienza di Gesù*); E. S. DROWER, *The Secret Adam, A Study of Nasoraean Gnosis* (Oxford, 1960), pp. 72, 75 e *passim*.

(51) Cfr., *Le Yoga*, pp. 282 sgg., 312 sgg.

(52) Cfr. M. HERMANN, *Mythen und Mysterien*, p. 42.

*L'esperienza indù della Luce mistica*

Nel loro insieme, le varie esperienze e valorizzazioni della Luce interiore attestate nell'induismo e nel buddhismo indo-tibetano si integrano in un sistema perfettamente articolato. L'esperienza della Luce equivale precipuamente a quella della realtà suprema: così si scopre la Luce interiore quando si prende coscienza del Sé (*âtman*), o quando si penetra l'essenza stessa della vita e degli elementi cosmici o, infine, quando si muore. In tutti questi casi, il velo dell'illusione e dell'ignoranza è lacerato. Bruscamente, l'uomo è accecato dalla Pura Luce, si trova cioè immerso nell'Essere. Da un certo punto di vista si può dire che il mondo profano, il mondo condizionato, è trasceso e che lo spirito sbocca su un piano assoluto, il quale è il piano dell'Essere e quello del sacro. Come il Buddha, Brahman indica il sacro, che è anche l'Essere, la realtà suprema. Il pensiero indù ha identificato l'Essere, il sacro e la conoscenza mistica, l'atto con il quale si prende coscienza della realtà. Per questo si incontra la Luce sia meditando sull'Essere — come nelle Upanishad e nel buddhismo —, sia cercando di rivelare a se stessi il sacro, come in alcune forme dello yoga e nelle scuole mistiche. L'Essere venendo identificato con l'essenza del sacro, le divinità sono necessariamente di luce o si rivelano ai loro adoratori attraverso epifanie luminose. Ma anche gli uomini irradiano luce quando riescono a superare il sistema dei condizionamenti che caratterizza la condizione umana profana, cioè quando hanno acquisito la conoscenza suprema e hanno raggiunto il piano della libertà. Per il pensiero indù, la libertà è strettamente legata alla conoscenza: colui che sa, colui che si è svincolato dalle strutture profane dell'essere, è un « liberato » nella vita, non è più astratto dalle leggi cosmiche; partecipa ormai della spontaneità divina, non si muove più conformemente alle leggi di causa e di effetto come gli automi umani, ma « gioca » come gli dèi o come le fiamme.

Per concludere, secondo il pensiero indù la Luce percepita misticamente è la sindrome del trascendimento di questo mondo, del mondo profano condizionato, e del passaggio a un altro piano di esistenza: a quello dell'Essere puro, del divino, della conoscenza suprema e della libertà assoluta. È il segno, per

eccellenza, della rivelazione della realtà ultima — la quale è priva di ogni attributo. Perciò viene sperimentata come una abbagliante Luce bianca, dove si penetra accecati e dove si finisce con lo sparire, col fondersi senza lasciare tracce perché le tracce — collegate alla storia personale dell'individuo, quindi al ricordo di avvenimenti effimeri e in fondo irreali, — non hanno nulla a che fare con l'Essere. Colui che vede la Luce e vi si riconosce consegue un modo trascendente di essere, che ci è impossibile immaginare. La sola cosa che possiamo comprendere, è che egli è definitivamente morto a questo nostro mondo — e che è morto anche a tutti gli altri mondi possibili corrispondenti a successive esistenze.

### *Tecniche cinesi*

Se passiamo alla Cina, anche in essa l'esperienza della Luce è annunciatrice del superamento della condizione profana. « Quando si è raggiunta l'estrema pace — scrive Chuang-Tze (cap. XXIII) — si irradia una luce celeste. Chi ha sviluppato questa Luce celeste, vede l'Uomo interiore (il Sé reale). Solo attraverso questa pratica spirituale l'uomo può raggiungere l'eternità ». L'incontro con la Luce può essere spontaneo, oppure il risultato di una lunga ascesi. Sotto la dinastia Ming (XVI secolo), un discepolo andò a vivere presso un maestro che meditava da trenta anni in una caverna. Una notte, mentre andava su un sentiero di montagna, il discepolo « sentì un lampo circolare all'interno del suo corpo e udì il rimbombo del tuono alla sommità della testa ». La montagna, il ruscello, il mondo e il suo stesso corpo disparvero. Questa esperienza ebbe la durata del « tempo che impiegano cinque pollici d'incenso a bruciare ». In seguito egli sentì di essere diventato un uomo completamente diverso e di essere stato purificato dalla sua stessa Luce. Più tardi il maestro gli spiegò che, nei suoi trent'anni di meditazione, aveva avuto assai di frequente questa esperienza ma che aveva imparato a non prenderla più in considerazione; insegnò al suo discepolo che anche questa luce mistica deve essere trascesa (53).

(53) Cfr. CHUNG-YUAN CHANG *An introduction to taoist Yoga* (« Review of Religion », 1956, pp. 131-148), pp. 146-147.

In questo caso l'esperienza della Luce interiore indica una rottura di livello, ma non significa necessariamente, come in India, l'incontro con la realtà ultima. Tuttavia alcune tecniche psicofisiologiche elaborate o sistematizzate dal neo-taoismo danno grande importanza allo sperimentare varie luci interiori. Tutta una serie di esercizi, che presentano alcune rassomiglianze con lo yoga, mirava al cosiddetto assorbimento dei soffi. Consistevano nel meditare sui « soffi » fino a vederne il loro colore e, in quel momento, a assorbirli. Ci si immaginava che i soffi venissero dai quattro punti cardinali e dal Centro, cioè dall'intero universo, e si inghiottivano costringendoli a penetrare nel corpo. In tal guisa l'energia cosmica — essenza di vita e ad un tempo germe di immortalità — riempiva interiormente il corpo illuminandolo e trasmutandolo; perché l'ideale del taoista non era la liberazione, ma una vita gloriosa e illimitata, la beatitudine di un'esistenza perfettamente integrata nei ritmi cosmici.

Questo procedimento di assorbimento dei soffi colorati sembra derivasse da una tecnica piú antica che aveva come fine l'assorbimento del soffio del Sole. Ecco come si doveva procedere secondo un trattato neo-taoista (54): « All'alba (dalle 3 alle 5 del mattino), al levar del sole, in piedi o seduti, (ma) concentrando l'attenzione, digrignare i denti nove volte e chiamare dal fondo del cuore l'*buen* del sole che riluce come una perla dai riflessi verdi, che si trasformano in un alone rosso, rosso nascente, immagine misteriosamente fiammante; poi chiudere gli occhi e tenerli ben chiusi, immaginando che i cinque colori che sono nel sole si spandono in un alone e vanno tutti a toccare il corpo, dai piedi fino alla sommità della testa. Inoltre, occorre fare in modo che nel centro della nube splendente vi sia un soffio porpora simile alla pupilla dell'occhio, ecc. ».

Si può raggiungere lo stesso risultato assorbendo l'immagine del Sole, invece del suo soffio. Si scrive il carattere del sole in un quadrato o in un cerchio « e ogni mattina, rivolti verso Oriente, tenendo il foglio nella mano sinistra, ci si concentrerà su di esso con tale intensità da farlo divenire ri-

(54) Frammento tradotto da Henri MASPERO, *Les Procédés de « Nourrir le Principe vital » dans la religion taoïste* (« Journal Asiatique », 1937, pp. 177-252, 353-430), p. 374.

splendente come lo stesso sole; lo si inghiottirà e lo si farà restare nel cuore » (55). Infine, un altro procedimento consiste « nel meditare, a mezzanotte, sul sole che entra nel cuore e ne illumina tutto l'interno, di modo che diviene splendente come il sole; se si lascia il sole nel cuore un certo tempo, si sentirà che il cuore si scalda » (56). In quest'ultimo esempio, il sole reale non ha parte alcuna, ma la sua immagine viene interiorizzata e proiettata nel cuore per risvegliarvi la luce interiore. Un altro testo aggiunge un dettaglio significativo: dopo aver immaginato — rosso e grande come una moneta — il disco del sole che si trova al centro del cuore, si fa circolare questa immagine per tutto il corpo.

### *Il Mistero del Fiore d'Oro*

Si può meglio capire questo accenno alla circolazione di un'immagine all'interno del corpo se ci si riferisce alle pratiche usate dai taoisti per « far circolare la luce interiore ». Queste pratiche sono esposte nel trattato neo-taoista *Il Mistero del Fiore d'Oro*, tradotto da R. Wilhelm e commentato da C. G. Jung (58). Questo testo è assai conosciuto, per cui ci limiteremo ad accennarne solo alcuni punti che interessano direttamente il nostro soggetto.

« L'Essenza della Vita — viene detto — non può essere veduta; essa è contenuta nella Luce del Cuore. La Luce del Cuore non può essere veduta: essa è contenuta negli occhi » (59). Quindi si eserciteranno gli occhi a guardare verso l'interno. Meditando più o meno nel modo yoghico (perché bisogna ritmare il respiro) le palpebre si chiudono e gli occhi non guardano più verso l'esterno ma illuminano lo spazio interiore. È allora che si scopre la Luce (60). Un altro esercizio consiste nel concentrare i pensieri nello spazio tra gli occhi; ciò fa

(55) H. MASPÉRO, *op. cit.*, p. 374.

(56) Testo tradotto da H. MASPÉRO, *op. cit.*, p. 375.

(57) Testo tradotto da H. MASPÉRO, *ibid.*, p. 376.

(58) *Il Mistero del Fiore d'Oro* (Edizioni Mediterranee, Roma, 1971).

(59) *Op. cit.*, p. 23.

(60) *Op. cit.*, pp. 40, 43.

si che la Luce penetri profondamente nel corpo (61). Essenziale non è tanto scoprire la Luce quanto farla circolare all'interno del corpo. A questo fine vengono raccomandati diversi procedimenti; il piú importante sembra essere ciò che il testo chiama il « movimento regressivo », « l'andare contro corrente ». Grazie a questo esercizio psico-fisiologico i pensieri si raccolgono nel luogo della coscienza celeste, nel « Cuore celeste ». Là, viene detto, la Luce è sovrana (62).

Non è possibile commentare in questa sede tale metodo che presenta analogie sia con la tecnica tantrica *ulta-sádhana* (63) (lett.: « andare contro corrente ») sia con i procedimenti taoisti di « ritorno all'origine » (64). Notiamo soltanto che, in séguito a questo esercizio, la Luce interiore è messa in circolazione e che, se le si permette di muoversi abbastanza a lungo in cerchio, essa si cristallizza, cioè dà origine a ciò che viene chiamato il « Corpo-Spirito naturale » (65). La circolazione della Luce produce all'interno del corpo il « vero seme » che si trasforma in un embrione. Scaldandolo, nutrendolo e bagnandolo per un anno intero con un metodo che è certamente di tipo alchemico (il testo allude infatti al fuoco), l'embrione giunge alla maturità (66) e un nuovo essere viene alla luce.

In un altro passo del testo viene precisato che imprimendo un moto circolare alla luce, si ottiene la cristallizzazione, sotto forma di seme, delle potenze cosmiche simboleggiate dal Cielo e dalla Terra, e che cento giorni dopo prende forma, al centro della Luce, il « Seme-Perla » (67). Diverse immagini vengono usate per la cristallizzazione della Luce: il Fiore d'Oro che germoglia e sboccia, il seme che si sviluppa e diventa embrione, infine la perla. I simboli cosmologici, embrilogici e alchemici convergono e si completano a vicenda. Il risultato finale della pratica è l'Elisir dell'immortalità, identificato appunto col Fiore d'Oro.

Ora, lo sbocciare del Fiore d'Oro è contrassegnato da un'esperienza di luce. « Una volta raggiunta la tranquillità, la

(61) *Op. cit.*, p. 40.

(62) *Op. cit.*, pp. 24 sgg.

(63) *Cfr.*, *Le Yoga*, p. 315.

(64) *Cfr.* M. E. LADE, *Forgerons et Alchimistes* (Paris, 1956), pp. 129 sgg.

(65) *The Secret of the Golden Flower*, p. 24.

(66) *Ibid.*, p. 26.

(67) *Ibid.*, pp. 34 sgg.

luce degli occhi comincia a fiammeggiare di modo che tutto ciò che si trova davanti diventa raggianti, come se si fosse in una nuvola. Se aperti gli occhi si cerca il corpo, non si trova nulla. Ciò è chiamato: « Nella camera vuota si fa luce ». È un segno molto favorevole. Oppure quando si è seduti in meditazione il corpo carnale diventa assai rilucente, come seta o giada. Sembra difficile rimanere seduti; ci si sente trasportati verso l'alto. Ciò è chiamato: « Lo Spirito ritorna e spinge verso il Cielo ». Col tempo, l'esperienza diviene talmente intensa « che si ondeggia davvero verso l'alto » (68).

I testi sono piú complessi di ciò che può sembrare da questa nostra esposizione molto sommaria. Ma è soprattutto l'esperienza della Luce interiore che qui ci interessa. Questa esperienza come è stata valorizzata negli ambienti taoisti? È da rilevare che queste tecniche non implicano l'aiuto e nemmeno la presenza di una divinità. La Luce risiede in via naturale all'interno dell'uomo, nel suo cuore. La si può risvegliare e far circolare grazie a un processo di « fisiologia cosmica » mistica. In altre parole, il segreto della vita e dell'immortalità del corpo è contenuto nella struttura stessa del Cosmo, epperò anche nella struttura di quel microcosmo che è ogni essere umano. Nel taoismo l'accento viene posto sulla pratica e non sulla conoscenza metafisica o sulla contemplazione mistica. Per questa dottrina, la pratica è però essa stessa un mistero, giacché non si tratta di uno sforzo della volontà, di una tecnica nel senso profano della parola, ma della riacquisizione della spontaneità primordiale perduta in sèguito a un lungo processo di civilizzazione; della riscoperta di una sapienza naturale, cioè derivante sia dall'istinto sia da ciò che si potrebbe chiamare la « simpatia mistica », grazie alla quale l'adepto risveglia inconsciamente, nel piú profondo del suo essere, l'armonia con i ritmi cosmici.

(68) *Ibid.*, p. 56. Vi è anche il pericolo di avere una pseudo-esperienza della luce, quando, come dice il *Commento a The Secret of the Golden Flower*, mentre si crede di « meditare », ci si lascia trasportare da « fantasie »; cfr. *ibid.*, p. 53.

(69) *Op. cit.*, p. 10, citando P. Y. SAEKI, *The Nestorian Monument in China* (2ª ed., London, 1928). Questo autore ritiene che la « religione dell'Elisir aureo della Vita » (*Chin tan chiao*) sia di origine nestoriana.

## L'Iran

Come è già stato rilevato da K. Wilhelm, la funzione fondamentale attribuita alla Luce dal *Mistero del Fiore d'Oro* fa pensare alla Persia. Sono state parimenti accertate influenze iraniche nei miti tibetani dell'Uomo Primordiale di cui abbiamo detto più sopra (70). Non affronteremo qui il problema assai complesso delle influenze iraniche nell'Asia centrale ed estremo-orientale. Nondimeno notiamo: 1) che non bisogna attribuire origine iranica a ogni forma di dualismo o di antagonismo che s'incontra in Asia (71); 2) che non bisogna nemmeno spiegare con una influenza iranica tutte le concezioni nelle quali lo spirito puro o l'Essere viene identificato con la Luce. Abbiamo visto che l'India già al livello dei *Brāhmana* e delle Upanishad, assimilava l'essere e lo spirito alla luce. Ma la speculazione iranica ha elaborato ad un livello non riscontrabile altrove l'antagonismo Luce-Tenebre, riferendo alla Luce non soltanto il Dio buono e creatore, Ahura Mazda, ma anche l'essenza della creazione e della vita e, soprattutto, lo spirito e l'energia spirituale. In molte sue conferenze tenute nel quadro dell'«Eranos», Henry Corbin ha brillantemente indicato i diversi aspetti e le implicazioni della teologia della Luce nello zoroastrismo e nella gnosi ismaeliana; qui sarebbe inutile riesporre i risultati delle sue ricerche (72).

Diremo solamente che alcune immagini usate dallo zoroastrismo per esprimere la consustanzialità spirito-luce ricordano il tipo delle immagini indù, specie quelle del buddhismo. Così, troviamo l'idea che l'irradiare di Zarathustra nel ventre di sua madre negli ultimi tre giorni che precedettero la sua nascita, era così intenso da illuminare tutto il villaggio di suo padre (73). La saggezza, la santità e, in breve, la spiritualità pura sono qui simboleggiate,

(70) G. TUCCI, *Tibetan painted scrolls*, vol. II, pp. 730 sgg. Secondo M. HERMANNNS, i miti *bon* a struttura dualistica sarebbero di origine iranica; cfr. *Mythen und Mysterien*, pp. 338 sgg.

(71) Si troverà qualche esempio di «dualismo» presso i primitivi nel saggio del P. Joseph HENNINGER, *L'Adversaire du Dieu bon chez les primitifs* («Satan, Études Carmelitaines», XXVII Paris, 1948, pp. 107-119). Cfr. anche Hermann BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), pp. 229 sgg., e Ugo BIANCHI, *Il dualismo religioso* (Roma, 1958), pp. 57 sgg.

(72) Cfr. soprattutto *Terre céleste et Corps de Résurrection d'après quelques traditions iraniennes* («Eranos-Jahrbuch», 1953, vol. XXIII, pp. 151-250).

(73) *Denkart*, V, 2, 2; VII, 2, 56-58.

come in India, da una intensa luminosità. E come la dottrina delle Upanishad assimilava l'*âtman* alla luce interiore, così in un capitolo del Gran *Bundabesh* l'anima viene identificata con lo *xvarnah* (74), con la « Luce di Gloria », con la « pura sostanza luminosa di cui al principio erano costituite le creazioni di Ohrmazd » (75). Ma a differenza dell'India, si sa relativamente poco su ciò che concerne l'esperienza della Luce interiore nell'Iran antico (76).

Sembra accertato che gli Iranici davano molta importanza alle epifanie della Luce e in prima linea all'apparizione di una stella sovranaturale, segno annunciatore per eccellenza della nascita del *Cosmocrator* e del Salvatore. E poiché la nascita del futuro Re redentore del Mondo avverrà in una grotta (77), così la stella o la colonna di luce splenderà sopra la grotta. È probabile che i cristiani abbiano attinto dai Parti l'insieme di immagini della natività del *Cosmocrator*-redentore, e l'abbiano applicato al Cristo (cfr. Widengren, *op. cit.*, p. 70). Le più antiche fonti cristiane che collocano la natività in una caverna sono il *Protovangelo di Giacomo* (XVIII, 1 sgg.), Giustino martire e Origene (78). Giustino attaccò gli iniziati dei misteri di Mithra che, « incitati dal diavolo, pretendono di essere iniziati in un luogo che chiamavano *speleum* » (79). Questo attacco conferma che già nel II secolo i cristiani percepivano l'analogia tra lo *speleum* mithriaco e la grotta di Bethlemme.

Ma soprattutto la stella e la luce che risplende sulla grotta

(74) Il raffronto è già stato fatto da SCHAEDEER; cfr. R. REITZENSTEIN e H. H. SCHAEDEER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig, 1926), p. 230, nota I; cfr. anche H. CORBIN, *Terre céleste*, p. 110.

(75) H. CORBIN, *Terre céleste*, p. 109.

(76) Sulla Luce eterna nello zoroastrismo, cfr. i testi tradotti e commentati da R. C. ZAEHNER, *Zurvan. A zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), pp. 199 sgg. (il III capitolo del Grande Bundahesh), pp. 210 sgg., 389 sgg., e *passim*. Sulla teologia della Luce nel manicheismo, cfr. i testi commentati da A. V. WILLIAMS JACKSON, *Researches in Manichaeism* (New York, 1932), pp. 8 sgg., 177, 183, 191, 216, ecc. Vedere anche Geo VIDENGREN, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* (Uppsala, 1945), pp. 27 sgg.; H. Ch. PUECH, *Le Manichéisme* (Paris, 1949), pp. 74 sgg. e le note 285 sgg. (pp. 159 sgg.).

(77) Su questo problema, cfr. Geo WIDENGREN, *Iranisch-semitische Kulturrebegegnung in parthischer Zeit* (« Arbeitsgemeinschaft für Forschung der Landes Nordrhein-Westfalen », Heft 70, Köln und Opladen, 1960), pp. 62 sgg. Si tratta di uno scenario-mitico-rituale derivante, in fondo, dal culto di Mithra.

(78) Ugo MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, p. 63.

(79) GIUSTINO martire, *Dialogo con Trifone*, cap. LXXVIII, ecc., citato in Monneret de Villard, p. 63.

hanno avuto un ruolo importante nelle credenze religiose cristiane e nell'iconografia. Ora, come hanno recentemente dimostrato Monneret de Villard e il Widengren, questo tema è probabilmente di origine iranica. Il *Protovangelo* (XIX, 2) parlava di una luce abbagliante che aveva riempito la grotta di Bethlemme. Quando essa cominciò a ritirarsi, apparve Gesù Bambino. Questo equivale a dire che la Luce era consustanziale con Gesù o era una delle sue epifanie.

Ma è stato l'autore anonimo dell'*Opus imperfectum in Matthaeum* (Patr. Gr., LVII, col. 637-638) a introdurre nella leggenda elementi nuovi, probabilmente di origine iranica. Secondo lui, i dodici Re Magi vivevano nelle vicinanze del Monte delle Vittorie. Conoscevano la rivelazione segreta di Seth concernente la venuta del Messia e ogni anno salivano sul monte dove si trovava una grotta con sorgenti e alberi. Là per tre giorni pregavano Dio a voce bassa, in attesa dell'apparizione della stella. Essa apparve alla fine sotto forma di un fanciullino, che disse loro di andare in Giudea. Guidati dalla stella, i Re Magi viaggiarono due anni. Ritornati nel loro paese, raccontarono i prodigi di cui erano stati testimoni. E quando, dopo la resurrezione, l'apostolo Tommaso giunse là, i Re Magi gli chiesero di essere battezzati (Monneret de Villard, pp. 22 sgg.).

Con qualche sviluppo suggestivo, questa leggenda la si ritrova nella *Cronaca di Zuqnin*, opera siriana conosciuta per lungo tempo come lo *Pseudo-Dionigi di Tell Mabre*. La *Cronaca di Zuqnin* s'arresta agli anni 774-775, ma il suo prototipo (come, d'altronde, anche quello dell'*Opus imperfectum*) deve essere anteriore alla fine del VI secolo (Monneret de Villard, p. 52). Ecco il riassunto dei passi che interessano il nostro argomento: Dopo aver annotato in un libro tutto ciò che Adamo gli aveva rivelato sulla venuta del Messia, Seth depose il testo nella Caverna dei Tesori dei Misteri occulti. Comunicò ai figli il contenuto di questi misteri ordinando loro di salire ogni mese sul monte e di entrare nella grotta. I dodici « Re saggi » del paese di Shyr, « Re figli di Re », eseguirono fedelmente l'ascesa rituale del monte, aspettando il compimento della profezia di Adamo. Un giorno videro una colonna ineffabile di luce sormontata da una stella il cui splendore superava quello di molti soli. La stella penetrò nella Caverna dei Tesori, che divenne subito risplenden-

te. Una voce invitò i Re ad entrare. Nella grotta, essi furono abbagliati dalla luce e si inginocchiarono. Ma la luce si concentrò poco dopo, assunse le sembianze di un uomo piccolo e umile, che disse loro di essere stato mandato dal Padre celeste. Consigliò loro di prendere il tesoro depresso nella grotta dai loro antenati e di andare in Galilea. Guidati dalla luce, i Re giunsero a Bethlemme, e vi trovarono una grotta simile alla Caverna dei Tesori. E il prodigio si ripeté: la colonna di luce e la stella discesero e penetrarono nella grotta. Udendo una voce che li invitava ad entrare, i Re avanzarono nella caverna. Si prostrarono davanti al glorioso Bambino e deposero ai suoi piedi le loro corone. Gesù li salutò come i « Figli dell'Oriente della Suprema Luce », « degni di vedere l'eterna Luce primordiale ». Nel frattempo, la grotta si era interamente illuminata. Il Bambino, « Figlio della Luce », parlò lungamente con loro, chiamandoli « coloro che hanno ricevuto la Luce e che sono anche degni di ricevere la Luce perfetta ». I Re presero la via del ritorno. Alla prima tappa, mentre prendevano il cibo, ebbero nuove esperienze di luce. Uno di loro vide « una grande luce senza simile nel mondo »; un altro « una stella che col suo splendore offuscherebbe il sole », ecc. Rientrati nei loro paesi, i Re raccontarono tutto ciò che avevano visto. Più tardi l'apostolo Giuda Tommaso arrivò a Shyr e propagò la fede. I Re ricevettero il battesimo e allora un bambino di luce scese dal Cielo e parlò loro (80).

In questa narrazione prolissa e primitiva fissiamo i motivi che riguardano direttamente il nostro argomento: 1) il predominare di epifanie luminose (colonna di Luce, stella, fanciullo luminoso, luce accecante, ecc.) che riflettono tutte la concezione di Gesù come Luce ineffabile; 2) la nascita in una grotta; 3) il nome del paese, chiamato nella *Cronaca Shyr*, che è la corruzione di Shyz, luogo di nascita di Zarathustra (81), il « Monte delle Vittorie » è dunque situato nel paese di Shyz (82); 4) questo « Monte delle Vittorie » sembra essere una replica

(80) Trad. italiana di G. Levi della Vida, in U. MONNERET DE VILLARD, pp. 27-49; trad. latina di J.-B. CHABOT, *Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* (Scriptores Syri, Ser. III, t. I, Louvain, 1949), pp. 45-70.

(81) G. WIDENGREN, *op. cit.*, p. 79.

(82) L. I. RINGBOM, *Gratempel und Paradies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter* (Stockholm, 1951), pp. 243 sgg.

della Montagna Cosmica iranica, Hara Barzaiti, cioè dell'*Axis Mundi* che unisce il Cielo alla Terra (83). È dunque al « Centro del Mondo » che Seth occulta la profezia sulla venuta del Messia, ed è là che la stella annuncia la nascita del *Cosmocrator* -redentore. Secondo le tradizioni iraniche, lo *xvarnah* risplendente al di sopra della montagna sacra è il segno annunciante la venuta di Saoshyant, il Redentore miracolosamente nato dal seme di Zarathustra. Notiamo infine il simbolismo dell'ascensione periodica al Monte delle Vittorie: è al « Centro del Mondo » che la Luce escatologica si lascia dapprima percepire.

Tutti questi elementi sono parti integranti del grande mito sincretista fortemente iranizzato del *Cosmocrator* redentore. Ora sotto una forma e ora sotto un'altra, questo mito ha indubbiamente influenzato il tardo giudaismo e il cristianesimo. Però alcune di queste idee religiose precedono il culto di Mithra e il sincretismo irano-semite. Per riportare solo un esempio, secondo le tradizioni ebraiche il Messia apparirà sulla cima della Montagna (84). Ora, questa idea deriva dall'immagine della Montagna divina — Sion — situata nel « Nord » (cfr. per es. *Salmi*, XLVIII, 3), concezione già attestata fra i Cananei, ma nota anche ai Babilonesi. In modo più o meno sistematico le religioni del Medio Oriente antico avevano articolato in uno scenario mitico-rituale i seguenti elementi: la Montagna Cosmica - il « Paradiso » - il Palazzo del Dio supremo o il luogo di nascita del *Cosmocrator* (redentore) - la Salvezza del mondo (rigenerazione cosmica), realizzata dall'intronamento di un nuovo sovrano universale. Interessante per il nostro studio è che la concezione iranica della natività del *Cosmocrator*-redentore fosse dominata dalle immagini della Luce, della Stella e della Grotta e che queste immagini siano state riprese ed elaborate dalle credenze popolari cristiane.

(83) Su questo simbolismo, cfr. i nostri libri, *Le Mythe de L'Éternel Retour*, pp. 32 sgg.; *Images et Symboles*, pp. 52 sgg.; e il saggio *Centre du Monde, Temple, Maison* (in *Le Symbolisme Cosmique des Monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57-82).

(84) Cfr. Harald RIESENFELD, *Jésus transfiguré* (Lund, 1941), pp. 221 sgg.

(85) A Ugarit, si parla del Monte Sapân, o Ba'al Sapân, dove Ba'al si installò sul trono e divenne re degli dèi e degli uomini.

## Antico Testamento e giudaismo

È impossibile passare in rivista le valorizzazioni religiose della luce e le diverse esperienze mistiche della luce nel giudaismo, nel sincretismo ellenistico, nella gnosi e nel cristianesimo. A parte il fatto che l'argomento è assai vasto e non si presta a riassunti e a rapidi ragguagli, esso è stato già ampiamente trattato da numerosi studiosi. Ci si può riferire, per l'Antico Testamento e il giudaismo, al materiale raccolto da Sverre Aalen nel suo libro *Die Begriffe « Licht » und « Finsternis » im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo, 1951) (86); per Filone e l'esperienza mistica della Luce divina del giudaismo ellenistico, al libro di Erwin Goodenough, *By Light, Light - The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven, 1935); per il simbolismo della Luce alla fine dell'antichità classica, allo studio di R. Bultmann, *Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum* (87); fino ai recenti studi di O. S. Rankin, J. Morgenstern e Werblowsky sull'Hanouca, il festival ebreo della Luce (88) e alle ricerche di F. J. Dölger sul simbolismo del *Lumen Christi et Sol Salutis* (89); ma questo elenco è ben lungi dall'essere completo. Qui abbiamo da fare con climi religiosi particolarmente complessi, e per essere utile, ogni confronto tra i vari simbolismi e le varie esperienze mistiche della Luce deve essere molto graduato. Bisogna tener conto non solo delle irriducibilità culturali e delle divergenze

(86) Vedere anche A.M. GIERLICH, *Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine terminologisch-exegetische Studie* («Freiburger Theologische Studien», 56. Freiburg im Breisgau, 1940).

(87) *Philologus*, XCVII, 1948, pp. 1 sgg.

(88) O. S. RANKIN, *The Origins of the Festival of Hanukkah, the Jewish New Age Festival* (Edinburgh, 1930); *The Festival of Hanukkah* (nel volume *The Labyrinth*, edito da S. H. Hooke, London, 1935, pp. 159-209); J. MORGENSTERN, *The Chanukkah Festival of the Calendar of Ancient Israel* («Hebrew Union College Annual», XX, 1947, pp. 1 sgg.; XXI, 1948, pp. 365 sgg.); R. J. ZWI WERBLOWSKI, *Hanouca et Noël ou Judaïsme et Christianisme* («Revue de l'Histoire des Religions» gennaio-marzo 1954, pp. 30-68). Cfr. anche SVERRE AALEN, *op. cit.*, pp. 130 sgg.

(89) F. J. DÖLGER, *Sol salutis* (Munster i. W., 1920; 2ª ed., 1925); *Lumen Christi, Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum. Die Deo-gratias-Lampen von Selimunt in Sizilien und Curcul in Numidien* («Antike und Christentum», V, 1936, pp. 1-43); cfr. anche *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze: eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis* («Liturgiegeschichtliche Forschungen», II, Münster, 1918). Cfr. anche H. RAHNER, *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond* («Eranos-Jahrbuch», 1943, vol. X, pp. 305-404), specie pp. 352 sgg.; G. WIDENGREN, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, pp. 56 sgg.

di ideologia religiosa, ma anche di molteplici convergenze e di sincretismi.

Non essendo il caso di affrontare il problema nel suo insieme, ci limiteremo a qualche osservazione. Così, per esempio, è importante notare che nell'Antico Testamento la Luce non si identifica con Dio, e non viene concepita come una potenza divina; essa è stata creata da Jahvé e non è la luce del sole, perché il sole è stato creato il quarto giorno (90). D'altra parte, non si può nemmeno interpretare in senso dualistico la lotta di Jahvé con la Notte o con l'Oceano primordiale. Come la massa delle Acque e come il Drago, le Tenebre simboleggiano le potenze del Caos; e la lotta di Jahvé in realtà è un atto cosmogonico. D'altronde, molto di rado le Tenebre vengono associate all'Oceano Primordiale e al Drago (91). Nell'antico ebraismo le Tenebre non simboleggiano il nemico di Dio come nell'Iran. La grande originalità dell'Antico Testamento sta nel fatto che Jahvé trascende decisamente la sacralità cosmica. Nel giudaismo, la luce non è santificata perché, per la sua stessa natura, è analoga allo spirito e alla vita spirituale, è santificata perché è una creazione di Dio. Da Filone, la Luce viene assimilata allo Spirito, ma essa ha tale dignità solo perché promana direttamente da Dio (92).

### *Il battesimo e la trasfigurazione*

Posizioni teologiche analoghe sono state assunte dalle due altre religioni monoteiste: il cristianesimo e l'islamismo. Ma dal momento che qui non ci interessa la teologia ma soprattutto l'esperienza della luce interiore, vediamo come questa è stata conosciuta e valorizzata nel cristianesimo primitivo. Uno dei momenti essenziali del Mistero Cristiano consiste in un'epifania della Luce divina: la trasfigurazione di Gesù. Inoltre

(90) Cfr. H. G. MAY, *The Creation of Light in Genesis*, I, 3-5. (« Journal of Biblical Literature », vol. 58, 1939, pp. 203 sgg.) e soprattutto SVERRE AALEN, *Die Begriffe « Licht » und « Finsternis » im Alten Testament*, pp. 14 sgg.

(91) Cfr. S. AALEN, *op. cit.*, pp. 12 sgg., contro GUNKEL.

(92) Cfr. E. R. GOODENOUGH, *By Light, Light*, pp. 7 sgg. Sull'esperienza mistica della « Luce divina » (identificata, da Filone, con Dio), cfr. *ibid.*, pp. 46 sgg., 166 sgg.

la nozione della luce mistica figura nel principale sacramento cristiano, nel battesimo.

Certamente, il simbolismo del battesimo è assai ricco e complesso, tuttavia gli elementi foci e ignei vi hanno una parte molto importante. Giustino, Gregorio Nazianzeno e altri Padri della Chiesa chiamano il battesimo « illuminazione » (*photismòs*) basandosi visibilmente su due passi dell'*Epistola agli Ebrei* (VI, 4; X, 32), dove coloro che sono stati iniziati al mistero cristiano, cioè che sono stati battezzati (poiché tale è l'interpretazione, nella traduzione siriana di tali passi), sono designati con il termine *photishéntes* (= « illuminati »). Già nel II secolo, Giustino (*Dial.*, 88) ricordò una leggenda, secondo la quale nel momento del battesimo di Gesù « un fuoco si accese nel Giordano » (93). Tutto un gruppo di credenze, di simboli e di riti si sono cristallizzati intorno alla nozione del battesimo di fuoco (94). Lo Spirito Santo viene raffigurato come una fiamma; la santificazione viene associata all'idea del fuoco o della fiamma. È, questa, una delle fonti dottrinali della credenza che la perfezione spirituale, cioè la santità, non solamente rende l'anima capace di vedere il corpo di luce di Cristo ma anche sia accompagnata da fenomeni esteriori: il corpo del santo irradia luce o splende come un fuoco ardente.

L'altra fonte di questa credenza è evidentemente il mistero della transfigurazione di Cristo sulla Montagna (identificata in seguito con il Monte Thabor) (95). Poiché ogni azione di Gesù diventa modello ed esempio per il cristiano, anche il mistero della transfigurazione è divenuto un modello precipuo di perfezione spirituale. Imitando il Cristo, il santo merita, per grazia divina, di venire transfigurato già in questa vita; almeno è così che la Chiesa orientale ha sempre interpretato il mistero del Thabor. Poiché la transfigurazione costituisce il fondamento di tutta la mistica e la teologia cristiana della Luce divina,

(93) Cfr. H. USENER, *Da Weihnachtsfest* (2ª ed. Bonn, 1911), pp. 62 sgg.

(94) Cfr. C. M. EDSMAN, *Le baptême de feu* (Uppsala-Leipzig, 1940), pp.

182 sgg.

(95) I testi evangelici parlano di un'« alta montagna » (*Matteo*, XVII, 1; *Marco*, IX, 2) o « santa montagna » (*Luca*, IX, 28). Per il Monte Thabor, cfr. *Giudici*, IV, 6 sgg.; *Salmi* LXXXIX, 13; *Vangelo degli Ebrei* (HENNECKE, p. 54). Cfr. ulteriori riferimenti al Monte Thabor (in Simeone, nell'esicasmò, ecc.) dati nel saggio di Max PULVER, *Die Lichterfabrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche* (« Eranos-Jahrbuch », 1944, vol. X, pp. 253-296), pp. 288 sgg.

sarebbe interessante sapere in qual senso il giudaismo l'ha attesa o presentata.

Nel suo libro *Jésus transfiguré* (Lund, 1947) Harald Riesenfeld ha messo in rilievo il sottofondo ebraico di questo mistero. Alcune sue interpretazioni, soprattutto quella che si riferisce agli aspetti culturali della regalità presso gli Ebrei, sono state contestate, ma ciò non tocca direttamente la nostra ricerca. Ecco i punti da ricordare nel sottofondo giudaico della trasfigurazione: 1) l'idea di luce è inclusa in quella della « Gloria » divina, e conoscere Jahvé è penetrare nella Luce della Gloria; 2) Adamo fu creato come essere raggianti, ma il peccato gli fece perdere la Gloria; 3) un giorno, la Gloria riapparirà con il Messia, il quale risplenderà come il Sole, perché il Messia è Luce e porta la Luce; 4) nel mondo a venire i giusti avranno volti radianti, la Luce essendo il segno caratteristico del Mondo futuro rinnovato; 5) quando Mosè scese dal Monte Sinai (*Esodo*, XXXIV, 29 sgg.), il suo volto era così splendente che Aronne e il popolo intero ne ebbero paura (96).

È importante mettere in evidenza il contesto vetero-testamentario e messianico della trasfigurazione di Gesù; allora si comprenderanno meglio le radici storiche del cristianesimo primitivo. A ben considerare, va però rilevato che l'ideologia messianica implicita nel mistero del Monte Thabor, benché storicamente collegata all'esperienza religiosa d'Israele e fino a un certo punto alla protostoria religiosa del Medio Oriente, non è del tutto estranea ad altri ambienti religiosi. Che la luce sia l'epifania precipua della divinità è, come abbiamo visto, una idea comune a tutte le teologie indù. All'Adamo radiante si può ravvicinare l'Uomo Primordiale di Luce dei miti iranici e indo-tibetani; del pari lo splendore di coloro che hanno realizzato la perfezione spirituale o ricevuto la grazia di contemplare faccia a faccia la divinità, è un motivo che ritorna di frequente nell'India.

Beninteso, non si tratta di equivalenze complete, di una identità di contenuti religiosi o di formulazioni ideologiche, bensì di somiglianze, di omologie, di simmetrie. Tutto dipende, in

(96) H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, pp. 98 sgg., 110 sgg., ecc.

ultima analisi, dal valore teologico o metafisico dato all'esperienza mistica della Luce; e vedremo tra breve che all'interno di una stessa religione — il cristianesimo — queste valorizzazioni possono anche essere divergenti e contraddittorie. Non è però meno importante constatare che vi è incontro e simmetria fra le figure, i simboli e persino le ideologie delle religioni asiatiche e della religione rivelata per eccellenza, il monoteismo ebraico e, di conseguenza, il cristianesimo. Questa constatazione ci fa supporre che, oltre a una certa unità al livello dell'esperienza mistica, vi sia una effettiva equivalenza delle immagini e dei simboli usati per esprimere l'esperienza mistica. È soprattutto dopo che questa esperienza mistica viene razionalizzata che si precisano certe differenze e che si scoprono i punti di rottura.

### *I monaci « fiammeggianti »*

Ritorniamo su questo problema nelle conclusioni di questa ricerca comparata. Proseguiamo intanto l'analisi delle testimonianze cristiane. Lasciamo da parte le immagini e il vocabolario usati per la Luce mistica dalla letteratura cristiana primitiva e dalla teologia patristica. Come nelle altre religioni, qui ci interessano anzitutto due categorie di fatti: l'esperienza soggettiva della Luce e i fenomeni oggettivi, cioè la luce obiettivamente percepita da altre persone. Se per effetto del battesimo si è « illuminati »; se lo Spirito Santo viene inteso come una epifania di fuoco; se la Luce della transfigurazione percepita dagli Apostoli sul Monte Thabor rappresenta la forma visibile della divinità di Cristo, anche una vita mistica cristiana perfetta dovrà essere contrassegnata da fenomeni luminosi. Ciò ai monaci d'Egitto sembrò senz'altro evidente. Nel *Libro del Paradiso* si legge che il monaco irradia la « Luce della Grazia » (97). Abba Giuseppe afferma che non si può essere monaci senza diventare interamente infuocati, come una fiamma. Un frate andato a far visita un giorno all'Abba Arsenio nel deserto, lo vide attraverso la finestra della sua cella « simile a

(97) Wallis BUDGE, *The Book of Paradise*, I-II (London, 1904), p. 1009; C. M. EDSMAN, *Le baptême de feu*, p. 155.

un fuoco » (98). Specie quando pregava il monaco risplendeva di luce. Quando Pisenzio era immerso nella preghiera, la sua cella era interamente illuminata (99). Sul luogo ove gli eremiti pregavano, si vedeva un meraviglioso pilastro di luce. Nella letteratura ascetica del tempo ogni uomo perfetto veniva considerato come una colonna di fuoco — e questa immagine rivela il suo vero significato se si ricorda che le teofanie o le cristofanie sotto forma di colonna di fuoco abbondano negli scritti gnostici e ascetici. L'Abba Giuseppe tese una volta le mani verso il cielo e le sue dita divennero come dieci lingue di fuoco. Si rivolse a uno dei monaci e gli disse: « Se tu lo vuoi, diventa tutto come fuoco » (100).

Nella sua *Vita di San Saba*, Cirillo di Scitopoli riferisce che Giustiniano (nell'anno 530) vide sulla testa del vegliardo (Saba aveva allora piú di 90 anni) « una grazia divina in forma di luce folgorante, con i contorni di corona, che proiettava raggi solari » (101). Quando l'Abba Sisoè fu sul punto di morire, i padri essendo seduti intorno a lui, « il suo volto prese a rilucere come il sole ». Ed egli disse ai padri: « Ecco che viene l'abate Antonio ». Poco dopo aggiunse: « Ecco che viene il coro dei profeti », e il suo volto brillò ancor di piú. Poi disse: « Ecco che viene il coro degli apostoli », e lo splendore del suo viso crebbe ancora. Alla fine Sisoè « rese l'anima, e fu come un lampo » (102).

Sarebbe inutile moltiplicare gli esempi. Aggiungiamo soltanto che una setta cristiana, quella dei Messaliani, andò cosí oltre nell'esaltazione della Luce mistica da misurare il grado di perfezione dell'anima dalla sua capacità di percepire in visione Gerusalemme, la città della luce, o l'abito di gloria del Signore. Per i Messaliani, il fine ultimo era l'unione estatica dell'anima col corpo di luce di Cristo. Questa esaltazione non poté non mettere in guardia alcuni teologi ufficiali contro le esperienze di Luce mistica.

(98) P. G., t. LXV, col. 229 C (cfr. BUDGE, *op. cit.*, p. 950, n. 440; EDSMAN, *op. cit.*, p. 156); P. G. t. LXV, col. 95 C (BUDGE, p. 798, n. 611; EDSMAN, *ibid.*).

(99) C. M. EDSMAN, *op. cit.*, p. 162.

(100) *Ibid.*, pp. 157, 159 *agg.*

(101) *Vita S. Sabae*, ed. SCHWARTZ, p. 173; J. LEMAITRE, *Dictionnaire de Spiritualité* (1952) col. 1850.

(102) P. G. 65, 396 *bc*; J. LEMAITRE, *op. cit.*

*Palamas e la luce taborica*

Nel XIV secolo, un monaco calabrese, Barlaam, attaccò gli esicasti del Monte Athos accusandoli di messalianesimo; egli si basava peraltro sulla loro stessa pretesa di godere della visione della Luce increata. Ma indirettamente il monaco calabrese rese un grande servizio alla teologia mistica orientale. Infatti offrì al grande teologo Palamas, arcivescovo di Tessalonica, l'occasione di difendere gli esicasti del Monte Athos al Concilio di Costantinopoli (nel 1341) e di elaborare tutta una teologia mistica sulla luce thaborica.

A Palamas non riuscì difficile mostrare che la Santa Scrittura contiene moltissime menzioni della luce divina e della Gloria di Dio e che Dio stesso viene chiamato Luce. Inoltre, egli disponeva di una ricca letteratura mistica e ascetica — dai Padri del deserto a Simeone il Nuovo Teologo — per dimostrare che la deificazione per mezzo dello Spirito Santo e le manifestazioni visibili della grazia si distinguono per la visione della Luce increata o di emanazioni di essa. « Per Palamas — scrive Vladimir Lossky — la Luce divina è un dato dell'esperienza mistica; è il carattere visibile della divinità, delle energie con le quali Dio si comunica e rivela a coloro che hanno purificato i loro cuori » (103). Questa Luce divina e deificante è la Grazia. La transfigurazione di Gesù costituisce evidentemente il mistero centrale della teologia di Palamas. La disputa con Barlaam verteva prevalentemente su questo punto: la Luce della Transfigurazione era creata o increata? La maggior parte dei Padri della Chiesa aveva considerato la luce vista dagli Apostoli come una luce increata e divina, e Palamas si mise a sviluppare questo punto (104). Per lui, la Luce è propria di Dio, per la sua stessa natura; esiste al di fuori del tempo e dello spazio e si rese visibile nelle teofanie dell'Antico Testamento. Sul Monte Thabor non vi fu un cambiamento in Gesù, ma una trasformazione negli Apostoli: per grazia divina, a costoro fu dato di vedere

(103) Vladimir LOSSKY, *La Théologie de la Lumière chez saint Grégoire Palamas de Thessalonique* (« Dieu vivant », I, 1945, pp. 93-118), p. 107. Cfr. anche, dello stesso autore, *Essai sur la théologie de l'Église d'Orient* (Paris, 1944), specie pp. 214 sgg. Cfr. Jean MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Paris, 1959, pp. 88 sgg.).

(104) V. LOSSKY, *La Théologie de la Lumière*, pp. 110 sgg.

Gesù quale era, abbagliante nella sua luce divina. Questa facoltà Adamo l'aveva prima della caduta e sarà restituita all'uomo nell'avvenire escatologico. Ciò significa che la percezione di Dio nella sua luce increata è legata alla perfezione delle origini e della fine; al Paradiso prima della storia e all'*eschaton* che metterà fine alla storia. Ma coloro che si rendono degni del Regno di Dio possono godere fin d'ora della visione della Luce increata, come gli Apostoli sul Monte Thabor.

D'altra parte, sviluppando la tradizione dei monaci egiziani Palamas affermò che alla visione della Luce increata si unisce una luminosità oggettiva del santo. « Chi partecipa dell'energia divina (...) diviene lui stesso, in qualche modo, Luce; egli è unito alla Luce e per mezzo di essa vede in piena coscienza tutto ciò che resta celato a coloro che non hanno avuto questa grazia » (105).

Palamas si basava soprattutto sull'esperienza mistica di Simeone il Nuovo Teologo. Si trovano nella *Vita* di Simeone, scritta da Nicètas Stèthatos, alcuni dati precisi circa questa esperienza. « Una notte che egli era in preghiera e che il suo Intelletto purificato era unito all'Intelletto primo, vide in alto una luce, che improvvisamente dall'alto dei cieli lo inondò dei suoi raggi, una luce pura e immensa, che tutto rischiareva e che promanava uno splendore simile al giorno. Da essa illuminato, gli sembrava che l'intera casa con la cella ove si trovava si fosse dissolta e che in un batter d'occhio fosse svanita nel nulla; gli sembrava di essere rapito nell'aria e aveva dimenticato interamente il proprio corpo ».

In un'altra occasione, « dall'alto cominciò a brillare come una luce d'aurora (...); essa aumentò a poco a poco facendo risplendere sempre di più l'aria ed anch'egli si sentì, con tutto il corpo, fuori delle cose terrestri. Mentre questa luce continuava a brillare sempre più viva e diventava, al di sopra di lui, simile al sole nello splendore del mezzogiorno, si rese conto di essere egli stesso al centro della luce pieno di gioia e in lacrime per la dolcezza che, così da vicino, invadeva tutto intero il suo corpo. Vide la luce stessa unirsi in un modo incredibile alla sua carne e penetrare a poco a poco nelle sue membra (...).

(105) *Sermun pour la fête de la Présentation au Temple de la Sainte Vierge*, testo tradotto da LOSSKY, *op. cit.*, p. 110.

Questa luce finì col pervadere a poco a poco tutto il suo corpo, il suo cuore e le sue viscere, e lo fece diventare tutto fuoco e luce; e come poco prima si era verificato per la casa, così ora quella luce gli fece perdere il senso della forma, dell'atteggiamento, dello spessore e delle sembianze del suo stesso corpo » (106).

Questa concezione si è conservata fino ad oggi nelle Chiese greco-ortodosse. Come esempio di una radianza corporale, citeremo il celebre caso di San Serafino di Sarov (inizio del XIX secolo). Il discepolo che raccolse più tardi le *Rivelazioni* del santo racconta che una volta lo vide così splendente che gli fu impossibile guardarlo. Gli gridò: « Non posso fissarvi, Padre mio! I vostri occhi mandano dei lampi, il vostro volto è divenuto più abbagliante del sole e a fatica riesco a guardarvi ». Serafino cominciò allora a pregare e il discepolo riuscì a contemplarlo. « Io guardavo — scrive — e fui preso da un terrore mistico. Immaginate al centro del sole, nello splendore dei suoi raggi accecanti di mezzogiorno, il volto di un uomo che vi parli. Voi vedete il movimento delle sue labbra, l'espressione mutevole dei suoi occhi, udite la sua voce, sentite le sue mani che vi tengono per le spalle ma voi non vedete né queste mani né il corpo del vostro interlocutore, ma solo la luce risplendente che si diffonde per qualche tesa all'intorno, rischiarando col suo splendore il prato coperto di neve e i fiocchi bianchi che continuano a cadere » (107). Sarebbe interessante confrontare questa esperienza del discepolo di San Serafino con il racconto dell'epifania di Krishna che Arjuna fa nell'XI capitolo della *Bhâgavad-Gîtâ*.

Ricordiamo anche che Sri Râma-krishna, contemporaneo di San Serafino di Sarov, talvolta si mostrava luminoso o come contornato da fiamme. « Il suo corpo sembrava ancora più alto e leggero quanto un corpo visto in sogno. Diventando più luminoso, il colorito bruno del suo corpo prendeva una tinta molto chiara (...), il colore ocre del suo vestito si confondeva con lo splendore del suo corpo e si poteva credere che egli

(106) *Vie de Syméon, le Nouveau Théologien* n. 5, pp. 8-10, n. 69, pp. 94-95, testi citati da J. LEMAÎTRE, *op. cit.*, col. 1852, 1853.

(107) *Révélation de Saint Séraphim de Sarov*, frammento tradotto da LOSSKY, *op. cit.*, 111-112. Sull'irraggiamento dei santi, cfr. l'importante materiale raccolto da O. LEROY, *La splendeur corporelle des saints* (Parigi, 1936).

fosse circondato da fiamme » (Saradananda, *Sri Ramakrishna, the Great Master*, trad. inglese, 2ª edizione riveduta, pag. 825).

### Mistica della Luce

Uno studio fenomenologico sulla luce mistica, dovrebbe tener conto anche della luce che accedò San Paolo sulla via di Damasco, delle varie esperienze luminose di San Giovanni della Croce, del famoso e misterioso foglio su cui Pascal scrisse in maiuscolo la parola « Fuoco », dell'estasi di Jacob Boehme provocata dal riflesso del sole su un piatto, e seguita da un'illuminazione intellettuale così perfetta che gli sembrò capire tutti i misteri; e di tante altre esperienze meno note come, per esempio, quella della Venerabile Serafina di Dio, carmelitana di Capri (morta nel 1699), il cui volto dopo la comunione e durante la preghiera splendeva come una fiamma e i cui occhi gettavano scintille come il fuoco (108), o anche le esperienze dello sventurato Padre Surin che, dopo aver sofferto lunghi anni per l'episodio dei diavoli di Loudun, alla fine della sua vita conobbe alcune ore di beatitudine: passeggiando un giorno in giardino, la luce del sole divenne così intensa, così splendente e insieme così dolce, che gli parve di passeggiare in Paradiso (109). Non meno significative, sono, presso i mistici musulmani, le visioni luminose che accompagnano le diverse fasi della pratica coi *dhikr*: sia le sette « luci colorate », percepite l'una dopo l'altra dall'occhio interiore dell'asceta nello stadio del *dhikr* del cuore (110), sia la luce radiosa a cui si accede durante il *dhikr* realizzato nell'intimo e che è una luce divina che non si estingue più (111).

(108) Vedere Montague SUMNERS, *The physical phenomena of Mysticism* (2ª ed., London, 1950) p. 71.

(109) Cfr. Aldous HUXLEY, *The Devils of Loudun* (1952), p. 305.

(110) Louis GARDET, *La mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane* (« Revue Thomiste », 1952, pp. 641-679; 1953, pp. 197-213), specie pp. 669 sgg.. Sui « sette involucri luminosi », cfr. L. MASSIGNON, *Recueil de textes inédits concernant la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929), p. 14 e nota 1 (riguardante « Alâ al Dawla Simnâni », n. 1336, che fu « il primo scrittore mistico col quale si delineò il tipo di capo della congregazione moderna: attento a classificare le « luci colorate intraviste durante l'estasi, a sperimentare varie formule di *dhikr* »).

(111) « I fuochi del *dhikr* non si spengono, e le sue luci non sfuggono (...). Tu vedi sempre luci che salgono e altre che scendono; i fuochi intorno a te

Sia all'uno che all'altro *dhikr* possono associarsi forme oggettive di luminosità.

### *Esperienze spontanee della Luce*

Qui non riporteremo altri esempi di esperienze religiose concernenti la luce. Citeremo piuttosto qualche caso interessante di soggetti religiosamente indifferenti o quasi del tutto ignari della vita mistica e della teologia. Ciò significa ritornare all'orizzonte spirituale del commerciante americano di cui abbiamo riferito le avventure interiori all'inizio del presente saggio.

Un caso particolarmente istruttivo è quello del dottor L. M. Bucke (1837-1902), che è stato uno dei più noti psichiatri canadesi del suo tempo. Occupò la cattedra di malattie nervose e mentali all'Western University di Ontario, e nel 1890 fu eletto presidente dell'American Medico-Psychological Association. All'età di 35 anni, ebbe l'esperienza singolare, di cui ora diremo e che mutò radicalmente la sua concezione della vita. Poco prima della sua morte pubblicò un libro, *Cosmic Consciousness*, giudicato da William James come un « importante contributo alla psicologia ». Il dottor Bucke riteneva che alcune persone avessero la facoltà di accedere a una dimensione superiore della coscienza, da lui chiamata la « coscienza cosmica », la cui esistenza gli sembrava dimostrata in prima linea da un'esperienza soggettiva di luce. Il suo libro riferisce un gran numero di esperienze analoghe, da quelle di Buddha e di San Paolo fino a quelle dei suoi contemporanei. Le sue analisi e interpretazioni sono di poco interesse, ma il libro è prezioso per la documentazione: riporta infatti numerose esperienze inedite, raccolte soprattutto fra persone della sua epoca.

Ecco come il dottor Bucke racconta, in terza persona, ciò che gli accadde una sera di primavera. Dopo una serata passata insieme ad un amico a leggere alcuni poeti — Wordsworth, Shelley, Keats e soprattutto Whitman — si ritirò verso la mezzanotte e fece una lunga passeggiata in un *cab* (si trovava in Inghilterra).

sono chiari, molto caldi e fiammeggiano » (*Ibn 'Atâ' Allâb*, citato da GARDET, *op. cit.*, p. 677). « È a questo stadio che gli effetti del *dhikr* potrebbero essere paragonati con le grandi illuminazioni delle tradizioni bizantine però sottolineando profonde differenze concettuali ».

« Era in uno stato di gioia serena, quasi passiva. Improvvisamente, senza alcun preannuncio, si trovò avvolto da una nube color fiamma. Per un attimo pensò al fuoco, a qualche improvviso incendio nella grande città, ma ben presto si rese conto che la luce era in lui stesso. Fu subito invaso da un sentimento di esaltazione, di gioia immensa, accompagnato e seguito da una illuminazione intellettuale impossibile da descrivere. Nel suo cervello fluttuò un fuggevole bagliore dello splendore brahmico, che poi illuminò tutta la sua vita: nel suo cuore cadde una goccia di beatitudine brahmica che gli lasciò per sempre un sapore di cielo (...). Egli vide, egli seppe che il Cosmo non è materia morta, ma una Presenza vivente; che l'anima umana è immortale (...), che il principio fondamentale del mondo è ciò che noi chiamiamo amore e che alla fine la felicità sarà, per ognuno, una cosa certa. Apprese più in quei pochi secondi di illuminazione che in tutti i mesi e gli anni trascorsi a studiare; apprese molte cose che nessuno studio gli avrebbe mai potuto insegnare né far comprendere » (112).

Il dottor Bucke aggiunge che in tutto il resto della sua vita non ebbe più un'esperienza simile. Ecco le sue conclusioni: la realizzazione della coscienza cosmica si traduce nella sensazione di esser immersi in una fiamma o in una nuvola rosa, o — meglio ancora — nella sensazione che la stessa mente è riempita di nebbia o di bruma. A ciò si unisce un senso di gioia, di fiducia, di trionfo, di « salvezza ». A questa esperienza si associa, simultaneamente o subito dopo, una illuminazione intellettuale impossibile da descriversi. Nella sua istantaneità questa illuminazione non può paragonarsi che a un lampo abbagliante nel mezzo di una notte oscura, rischiarante tutto il paesaggio circostante (113).

Ci sarebbe molto da dire su tale esperienza. Limitiamoci a qualche osservazione: 1) la luce interiore viene dapprima percepita come veniente dall'esterno; 2) soltanto dopo averne compreso il carattere soggettivo il dottor Bucke conosce una inesplicabile beatitudine e ha l'illuminazione intellettuale, da lui paragonata a un lampo fluttuante nel suo cervello; 3) questa illuminazione cambiò definitivamente la sua vita, operò una rinascita

(112) R. M. BUCKE, *The Cosmic Consciousness*, pp. 7-8.

(113) *Ibid.*, pp. 60-62.

spirituale. Tipologicamente, si potrebbe assimilare questa esperienza all'illuminazione dello sciamano esquimese, e, fino a un certo punto, all'autorivelazione dell'*âtman*. Amico e ammiratore di Whitman, il dottor Bucke parla di « coscienza cosmica » e di « splendore brahmico »; sono, queste, concettualizzazioni retrospettive, derivanti dalla sua stessa ideologia. Il tratto trans-personale e il riferimento all'amore ricordano piuttosto il clima buddhista. Uno psicologo della scuola di Jung o un teologo cattolico direbbero che si tratta della presa di coscienza del Sé. Ma a nostro parere il punto fondamentale è che grazie a questa esperienza di luce interiore il dottor Bucke ebbe accesso a un mondo spirituale di cui prima non supponeva nemmeno l'esistenza e che tale accesso trascendentale rappresentò, per lui, un *incipit vita nova*.

Un altro caso interessante è quello di una donna, di cui il dottor Bucke ci dà solo le iniziali: A. J. S.. Da piccola, ella riportò la frattura della colonna vertebrale in sèguito ad una caduta. Molto dotata per il canto, fece ogni sforzo per diventare un'artista, ma la sua debilità fisica le era di grande ostacolo. Dopo il matrimonio, ebbe un esaurimento nervoso che minò seriamente la sua salute, nonostante ogni cura. Il dolore alla colonna vertebrale divenne così insopportabile che perse completamente il sonno e dovette essere portata in una casa di cura. Non ci fu alcun miglioramento, e ella spiava il momento propizio per suicidarsi quando ebbe questa esperienza. Un giorno, a letto, sentí improvvisamente una grande pace: « Mi sono addormentata e mi sono svegliata qualche ora dopo in un'onda di luce. Mi impaurii. Poi mi parve di udire ripetutamente le parole: " Pace, sii calma ". Non posso dire se era una voce, ma io udivo le parole chiaramente e distintamente (...). Sono rimasta in questo stato un tempo che mi è parso molto lungo, e poi mi sono trovata a poco a poco di nuovo nell'oscurità ».

Dopo quella notte, la sua salute migliorò improvvisamente. Ella divenne molto forte fisicamente e mentalmente, ma il suo modo di vivere mutò: se prima aveva amato la vivacità della vita pubblica, ora preferí una vita calma e ritirata e la compagnia di pochi amici. Si scoprí in sé il potere di guarire gli altri; toccando o anche solo guardando negli occhi dava il sonno a chi soffriva d'insonnia. Aveva visto quella luce all'età di ventiquattro anni e durante il resto della sua vita la vide ancora

due volte. Una di queste, suo marito essendo accanto a lei, gli chiese se anche lui la vedesse, ma egli non notò nulla. Nel racconto autobiografico inviato al dottor Bucke, la persona in questione riconosce che le è impossibile descrivere a parole « ciò che le è stato rivelato durante quella esperienza e immediatamente dopo l'apparizione della luce (...). È come se si vedesse interiormente, e la parola *armonia* può forse esprimere in parte ciò che si vede ». Aggiunge: « L'esperienza mentale che segue la luce è in essenza sempre la stessa; è un desiderio intenso di rivelare l'uomo a se stesso e di aiutare coloro che si sforzano di trovare qualche cosa che meriti di essere vissuto in ciò che essi chiamano "questa vita" » (114).

In questa esperienza, ci sembra degno di nota non soltanto il suo clima areligioso, ma soprattutto il suo carattere moderno e per cosí dire « umanitario ». Infatti, la luce non aveva nulla di terrificante, e la voce, molto umana, non comunicava messaggi trascendentali, ma esortava molto modestamente ad essere calmi. La guarigione rapida, quasi miracolosa, segnò anche l'inizio di una nuova vita, ma questa rinascita non ebbe conseguenze che sul piano delle attività umane: la giovane donna acquistò il potere di guarire, soprattutto l'insonnia, e il contenuto spirituale della sua illuminazione consisteva nel desiderio di aiutare gli uomini a trovare un senso nella loro vita.

### *Luce e tempo*

Ecco ora il caso di una esperienza dei nostri giorni, quella che W. L. Wilmhurst, autore del libro *Contemplations*, ebbe in una chiesa di un villaggio quando fu intonato il *Te Deum*. « Nella navata, da un lato, vidi un fumo bluastrò uscire dagli interstizi del pavimento. Guardando piú attentamente rilevai che non era fumo ma qualcosa di piú tenue, di piú impalpabile: una bruma morbida di natura luminosa (*self-luminous*) e color violetto, diversa da tutti i vapori fisici (...). Pensando che si trattasse di un perturbamento ottico o di un'illusione momentanea, guardai piú in là, oltre la navata, ma anche lí c'era la stessa nebbiolina (...).

(114) R. M. BUCKE, *The Cosmic Consciousness*, pp. 300 sgg.

Notai lo straordinario fatto che essa si estendeva al di là dei muri e del tetto dell'edificio e che non era contenuta in essi. Potevo guardare attraverso i muri e vedere il paesaggio esterno (...). Vedevo simultaneamente da tutti i pori del mio corpo e non soltanto coi miei occhi (...). Malgrado questo potere di appercezione così intenso, non avevo perduto il contatto con il mio corpo, né con le mie facoltà sensoriali normali (...). Provai una felicità e una pace indicibili. Nello stesso istante, la bruma azzurra luminosa mi inghiottì e tutto intorno a me si trasformò in una gloria dorata, in una luce inesprimibile (...). La luce dorata, di cui ora la bruma violetta sembrava essere il velo o la frangia esteriore, promanava da un globo centrale immenso e splendente (...). Ma il fatto più meraviglioso era che questi raggi e queste onde di luce, questa vasta fotosfera e lo stesso grande globo centrale erano pieni di forme di creature viventi (...). Un solo organismo riempiva tutto lo spazio, un organismo composto, tuttavia, da un'infinità di esistenze individuali (...). Vidi inoltre che questi esseri erano presenti a miliardi nella chiesa dove mi trovavo; che erano frammisti e che passavano senza incontrare ostacolo attraverso di me e le altre persone (...). L'armata celeste passò per un boschetto » (115).

Non tradurremo altre parti di questo stupefacente racconto; gli stati d'animo di cui in seguito si parla interessano piuttosto la fenomenologia dell'esperienza mistica in generale. La caratteristica di questa esperienza è che essa non è stata improvvisa, ma si è sviluppata in un certo spazio di tempo. Non si tratta di una illuminazione fulminea, ma del passaggio dalla bruma bluastra simile a fumo a un vapore violetto e infine alla luce dorata abbagliante. La visione qui si modifica e cambia continuamente di natura; all'inizio, lo spazio pervaso dalla luce violetta si espande e l'autore vede in tutte le direzioni, vede attraverso i muri, oltre la chiesa e il villaggio. Dopo di che, egli prova una felicità e una pace indicibili ed è in questo stato di serenità spirituale che la luce diviene dorata e che egli percepisce il globo centrale e poi le miriadi di esseri spirituali.

A questa visione fece seguito un'altra, dove tutto ciò che si riferisce al tempo e allo spazio scomparve e non restarono

(115) W. L. WILMHURST, *Contemplations*, pp. 142 sgg.; R. C. JOHNSON, *The Imprisoned Splendour* (New York, 1933), pp. 306-307.

che « le cose ineffabili ed eterne ». E la coscienza — ci viene detto — « superò il suo limite estremo e passò nel regno del senza forma (*of the formless*) e dell'increato ». Allora egli non ebbe più la coscienza del mondo fisico circostante. L'estasi, però, non durò che qualche istante, perché quando la persona in questione tornò in sé il *Te Deum* non era ancora terminato. Si noti la rapidità del passaggio da una visione all'altra, dalla sensazione d'una luce fisica alla appercezione di un mondo puro, trascendentale, di là da tempo e spazio. È come una veloce iniziazione mistica che bruci tutte le tappe.

Una esperienza analoga, benché più sommaria, è raccontata da Warner Allen nel suo libro *The Timeless Moment* (1946): intervenne tra due accordi successivi della settima sinfonia di Beethoven senza peraltro che vi fosse una interruzione nell'ascolto della musica. Ecco che cosa scrive Warner Allen: « Chiusi gli occhi e osservai la luce d'argento che prendeva la forma di un cerchio con un fuoco centrale più risplendente di tutto il resto. Il cerchio divenne un tunnel di luce proveniente da un sole lontano e sboccante nel cuore del Sé (*the hearth of the Self*). Rapidamente e dolcemente fui condotto lungo il tunnel e mentre procedevo la luce passò dall'argento all'oro. Ebbi l'impressione di trarre una forza da un mare illimitato di potenza e la sensazione di una pace sempre più grande. La luce divenne più splendente, ma non accecante o conturbante. Giunsi ad un punto dove il tempo e il movimento cessarono di esistere (...). Venni assorbito nella Luce dell'Universo, nella Realtà risplendente come un fuoco nella conoscenza di essa. Sentivo sempre di essere uno e me stesso, ero fuso come una goccia di mercurio nel Tutto, eppure distinto con un granello di sabbia nel deserto. Una pace che superava ogni comprensione e la palpitante energia creatrice erano al Centro (...), là dove tutti gli opposti si uniscono » (116).

L'interesse che presenta questa esperienza è prima di tutto di ordine metafisico: ci rivela il paradosso di un modo d'es-

(116) Warner ALLEN, *The Timeless Moment* (London, 1946), pp. 30-33; R. C. JOHNSON *The Imprisoned Splendour*, pp. 309-310. Si può trovare qualche altra esperienza di luce interiore particolarmente interessante in BUCKE, *The Cosmic Consciousness*, pp. 267-273; JOHNSON, *The Imprisoned Splendour*, p. 302 (secondo PAYNE e BENDIT, *The Psychic Sense*, London, 1943, pp. 183-184).

sere situato sia nel tempo e, insieme, o in un certo modo, al di fuori del tempo, in una specie di *coincidentia oppositorum*; l'autore ha coscienza di essere se stesso e nel contempo di essere assorbito nel Tutto; egli gode di una coscienza personale sia che trans-personale e gli si rivela un centro ontologico, un *Urgrund* dove i contrari si congiungono. L'antecedente di questa rivelazione, il tunnel di luce che collega il Sé a un Sole lontano, meriterebbe uno studio a parte. Qui riferiremo ancora una testimonianza di interesse particolare, perché il suo autore oltre che un osservatore scrupoloso è uno spirito colto. Si tratta di J. H. M. Whiteman, professore di matematica all'Università di Capetown, il quale conosceva bene la metafisica e la teologia mistica d'Oriente e d'Occidente, disponendo anche di un numero considerevole di osservazioni personali concernenti vari stati parapsicologici (117).

Ecco il racconto di un'esperienza che egli ebbe a ventotto anni. Di notte, ma non in sogno, si vide « staccato » dal proprio corpo e sollevato velocemente a una grande altezza. « Improvvisamente, senza nessun altro mutamento, i miei occhi si aprirono. In alto e davanti a me, e tuttavia in me, intorno a me e come qualcosa di mio, era la Gloria della Luce archetipica. Nulla poteva essere una luce più reale, poiché era la Luce che fa tale ogni altra luce. Non era una luce piatta, materiale, ma la Luce creatrice della stessa vita, promanante amore e comprensione e generante con la sua sostanza tutte le altre vite (...). [N.B. - Tralasciamo il sèguito del racconto,

(117) Alcune sue esperienze sono state pubblicate e commentate nello studio *The Process of Separation and Return in experiences fully « out of the body »* (« Proceedings, of the Society for Psychical Research », maggio 1956, pp. 240-274). Alcune di queste esperienze « al di fuori del corpo » comprendono parimenti un'esperienza di luce. Così, per esempio, quando a dodici anni, egli ebbe un incidente facendo un esperimento con del fosforo, osservò che « la luce della stanza divenne splendente prendendo una qualità da sogno e ad un tratto le orecchie non sentirono più » (*op. cit.*, p. 248). In un sogno, separandosi dal corpo e sentendosi portato molto lontano, vide un magnifico palazzo o tempio, e dalla sua sommità una potente luce entrava attraverso una grande finestra. Per qualche momento, egli ebbe una profonda comprensione di ordine intellettuale e si sentì avviluppato da una luce ancora più vivente. In un altro sogno, a quarantatré anni, egli si vide abbandonare il suo corpo e penetrare in un parco; « lo splendore della luce era notevole » (p. 252). In una visione, gli sembrò di attraversare un tunnel in uno stato molto simile al sogno, e di uscire dall'altra parte dove lo attendeva un paesaggio solatio, bagnato di luce (p. 254). Nel sogno che ebbe a quarantatré anni, percepì ad un tratto un lampo di luce di qualità spirituale (p. 259). In un'altra occasione, gli sembrò di poter distinguere la luce di un altro mondo, da quella del mondo fisico (p. 266).

che non interessa direttamente il nostro argomento]. Lontano, in basso (nella misura in cui si possano vedere le cose in questi momenti senza distogliersi), qualcosa rassomigliava alla faccia della terra. Ma tutto questo durò un solo istante, come una visione intesa a farmi concepire l'immensa altezza alla quale si era innalzata l'anima e la sua vicinanza col sole. Come si potrebbe descrivere la Sorgente? Come descriverne la direzione? Sebbene diretta verso l'alto e in avanti, non si trattava di una direzione geometrica, avente una relazione con qualcosa d'altro, ma di una direzione assoluta, per via della natura archetipica. Era la Sorgente della Vita e della Verità, essendo la scaturigine di tutte le idee di vita e di verità, eppure si manifestava nello spazio. Ed ecco che ad un tratto, senza alcun mutamento di direzione, la luce si lasciò vedere in un unico punto. E in questo punto era l'idea del *Dodici*; non di un "dodici" che potesse essere contato o che apparisse divisibile in unità, ma l'"idea" del Dodici presente in tutti i nostri concetti del dodici; incomprendibile, salvo che nella Divinità. E passando anche attraverso questa Luce (...) io arrivai all'idea archetipica del Padre. Allora la comprensione e l'obbedienza cominciarono a impallidire e l'oscurità tornò insensibilmente a riempire la mia mente a causa della riaffermazione dell'Io. Per un momento, mi parve di vedere, a un livello inferiore, una rappresentazione dell'idea del Sette: ma era oggettiva o suggerita dall'immaginazione? Non mi fu possibile accertarlo. E subito la coscienza si insediò di nuovo nel corpo » (118).

Abbiamo voluto concludere la nostra esposizione con questa esperienza dove si incontra il numero 12 già riscontrato nel sogno del commerciante americano. La precisione e la ricchezza del racconto sono degne di nota; si vede che l'autore è un matematico e che ha letto filosofi e teologi. Ciò che egli ci dice sulla appercezione della Luce, sulla direzione della sorgente di Luce, sulla sorgente delle idee di vita e di verità, ci induce a credere che l'imprecisione e la poca chiarezza con le quali sono descritte certe esperienze similari siano essenzialmente dovute alla mancanza di cultura filosofica dei loro autori.

(118) J. H. M. WHITEMAN, *The Vision of Archetypal Light* (« Review of Religion » 18, 1954, pp. 145-162), pp. 153-154.

Ciò che ci viene presentato come « impossibile a descrivere » o al di là della comprensione deriva non solo dal contenuto intrinseco dell'esperienza ma anche dall'insufficiente preparazione filosofica dell'autore del racconto. A differenza degli altri esempi moderni dianzi riferiti, questa è l'esperienza di un credente e di un filosofo. Si tratta dell'estasi di un uomo che aveva già avuto numerose esperienze di « uscita dal corpo » e che era spiritualmente preparato dalla sua fede e dalla sua filosofia religiosa. Ecco perché, come egli dice, l'incontro con la Luce divina non provocò una rottura nella sua vita, come invece ne fu il caso per il dottor Bucke: essa non fece che approfondire la sua fede e illuminarla filosoficamente.

### *Osservazioni finali*

Abbiamo passato in rassegna credenze e esperienze della Luce attestate un po' dappertutto nel mondo, nel quadro di diverse religioni e perfino di ideologie non religiose (119). Cerchiamo ora di vedere in che misura queste esperienze si rassomiglino e in che misura si differenzino. Prima di tutto, è necessario distinguere fra la luce come esperienza soggettiva e i fenomeni luminosi, oggettivamente percepiti da altre persone. Nella tradizione indù, iranica e cristiana, le due categorie di esperienze sono collegate; e le giustificazioni date a questo nesso si rassomigliano: la divinità (o l'« Essere » in India) che è Luce emana Luce; i saggi o coloro che realizzano l'*unio mystica* irradiano Luce (*Bhâgavad-Gîtâ*, bhâktismo, sciamanismo).

La morfologia dell'esperienza soggettiva della Luce è assai varia. Tuttavia si possono individuare alcune forme più ricorrenti.

1) Vi è una Luce tanto splendente da annullare in un certo modo il mondo circostante, e colui al quale essa si rivela resta accecato. Questa, per esempio, è l'esperienza di

(119) In un piccolo libro, *Le Ciel et la Terre* (trad. francese, Monaco, 1956), Aldous Huxley ha indicato la funzione dei colori puri e risplendenti nelle esperienze visionarie e artistiche.

San Paolo sulla strada di Damasco e di tanti altri santi, fino a un certo punto anche quella di Arjuna nella *Bhāgavad-Gītā*.

2) Vi è una Luce che trasfigura il Mondo senza annientarlo: l'esperienza di una intensissima luce sovranaturale che rischiarava sino in fondo la materia ma nella quale le forme sussistono. È una specie di luce paradisiaca che rivela il mondo quale era nella sua perfezione iniziale o, secondo la tradizione ebraico-cristiana, quale era prima della caduta di Adamo. A questa categoria appartiene la maggior parte delle esperienze luminose dei mistici sia cristiani che non cristiani.

3) Assai vicine a questo tipo di esperienza sono l'illuminazione (*qaumanek*) dello sciamano esquimese, che lo rende capace di vedere a grandissima distanza ma anche di percepire entità spirituali; la visione si potrebbe dire extra-retinica, che permette non solo di vedere molto lontano, ma anche in tutte le direzioni e che finisce col rivelare la presenza di esseri spirituali; infine, lo svelarsi delle strutture ultime della materia, comportante un aumento prodigioso della conoscenza. Bisognerà poi aggiungere le differenze tra gli universi percepiti nell'esperienza mistica: l'universo la cui struttura sembra essere uguale a quella dell'Universo naturale, con la differenza che essa ora viene veramente compresa, e l'universo che rivela una struttura inaccessibile all'intelligenza allo stato di veglia.

4) Bisogna altresì fare una distinzione tra l'esperienza delle istantanità e i vari tipi della luce percepita progressivamente, la cui crescente intensità è accompagnata da un sentimento di pace profonda, dalla certezza dell'immortalità dell'anima o da una comprensione di ordine sovranaturale.

5) Infine, bisogna distinguere tra la Luce che si rivela come una Presenza divina personale e la luce che svela una sacralità impersonale: quella del mondo, della vita, dell'uomo, della realtà; in breve, la sacralità che si scopre nel Cosmo quando lo si contempla come un'opera divina.

È importante sottolineare che, quale pur siano la natura e l'intensità della esperienza della Luce, essa sbocca sempre in una esperienza a carattere religioso. Tutti i tipi di esperienza di luce che abbiamo citato, presentano un comun de-

nominatore: esse costringono l'uomo a uscire dal suo universo profano o dalla sua situazione storica, e lo proiettano in un universo qualitativamente differente, in un mondo del tutto diverso, trascendente e sacro. La struttura di questo mondo sacro e trascendente varia da una cultura all'altra, da una religione all'altra e noi abbiamo sottolineato questo punto per evitare ogni confusione. Esiste tuttavia un elemento comune: l'universo che si manifesta all'incontro con la Luce si contrappone all'Universo profano, o lo trascende, per il fatto che ha un'essenza spirituale, per cui è accessibile solamente a coloro nei quali lo Spirito esiste. A più riprese abbiamo rilevato che l'esperienza della Luce cambia radicalmente lo stato ontologico del soggetto, aprendolo al mondo dello Spirito. Come avrebbe potuto essere altrimenti, dato che ogni concettualizzazione è irrimediabilmente condizionata dal linguaggio, quindi dalla cultura e dalla storia? Si potrebbe dire che il senso della Luce sovranaturale è dato direttamente all'anima di colui che la sperimenta, tuttavia questo senso non giunge pienamente alla coscienza che integrato in una ideologia preesistente. Il paradosso consiste nel fatto che il significato della Luce è, in fondo, una scoperta personale e che, d'altra parte, ciascuno scopre ciò che era spiritualmente e culturalmente preparato a scoprire. Resta però un punto che ci sembra fondamentale: quale pur sia l'integrazione ideologica successiva, l'incontro con la Luce provoca una rottura nell'esistenza del soggetto, essa gli rivela — o gli svela più chiaramente che in precedenza — il mondo dello Spirito, del sacro, della libertà; in una parola, gli fa vedere l'esistenza come un'opera divina o il mondo santificato dalla presenza di Dio.

## CAPITOLO II

### MEFISTOFELE E L'ANDROGINO O IL MISTERO DELLA TOTALITÀ.

#### *La « simpatia » di Mefistofele*

Circa venti anni fa, rileggendo per caso il « Prologo in Cielo » del *Faust* dopo aver riletto *Séraphita* di Balzac, credetti di percepire tra queste due opere una specie di simmetria, che non riuscivo a chiarire. Ciò che mi affascina e, ad un tempo, mi turbava nel « Prologo in Cielo » era l'indulgenza, anzi la simpatia, dimostrata da Dio nei confronti di Mefistofele. Dio diceva:

*Von allen Geistern, die verneinen,  
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.  
Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,  
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;  
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,  
Der reizt und winkt und muss als Teufel schaffen. (1)*

La simpatia è, d'altronde, reciproca. Quando il Cielo si chiude e gli arcangeli scompaiono, Mefistofele, restato solo, riconosce che anche egli, di tanto in tanto, s'incontra volentieri col Vecchio: « *Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern...* ».

(1) « Tra tutti gli spiriti che negano  
È il Maligno che mi è meno invisio.  
L'attività dell'uomo cede troppo facilmente,  
E presto egli si diletta dell'assoluto riposo;  
Così io gli do volentieri questo compagno,  
Che lo stimola e gli fa cenno e che, come Diavolo, ha da lavorare ».

Si sa che nel *Faust* di Goethe, nessuna parola è usata a caso. Quindi mi pareva che la ripetizione dell'aggettivo *gern* (volentieri), pronunciato una prima volta da Dio e la seconda volta da Mefistofele, dovesse avere un significato. Paradossalmente, esisteva una « simpatia » inaspettata tra Dio e lo Spirito che nega.

Evidentemente, integrata nell'insieme dell'opera di Goethe, tale « simpatia » diviene comprensibile. Mefistofele stimola l'attività umana. Per Goethe, tanto il male che l'errore sono produttivi. « Se non commetti errori, non acquisterai mai la conoscenza » dice Mefistofele a Homunculus (v. 7847). « È la contraddizione che ci rende creativi », confida Goethe a Eckermann il 28 marzo 1827. E in una delle *Massime* (N. 85) egli osserva: « Talvolta noi comprendiamo che un errore può muoverci e incitarci all'azione proprio come una verità ». E ancor più chiaramente: « La Natura non si preoccupa degli errori; essa stessa li corregge e non si chiede che cosa avrebbe potuto derivarne ».

Nella concezione di Goethe, Mefistofele è lo spirito che nega, che protesta, che soprattutto *arresta* il flusso della vita e impedisce che le cose si compiano. L'attività di Mefistofele non è diretta contro Dio, ma contro la Vita. Mefistofele è « il padre di tutti gli impedimenti » (*der Vater aller Hindernisse - Faust*, v. 6209). Ciò che Mefistofele chiede a Faust è di *arrestarsi*. Il « *Verweile doch!* » è una formula di precipua ispirazione mefistofelica: Mefistofele sa che nel punto in cui si arresterà, Faust avrà perduto la sua anima. L'arresto non è però una negazione del Creatore, bensì della Vita. Mefistofele non si oppone direttamente a Dio ma alla sua principale creazione, la Vita. Invece del movimento e della Vita, egli si sforza di far prevalere la stasi, l'immobilità, la morte, perché ciò che cessa di cambiare e di trasformarsi si decompone e perisce. Questa « morte nella Vita » si traduce in una sterilità spirituale; in fondo, è essa la dannazione. Colui che ha lasciato perire, nel più profondo di se stesso, le radici della Vita soggiace al potere dello Spirito negatore. Goethe fa capire che il crimine contro la Vita, è un crimine contro la salvezza.

Tuttavia è stato spesso rilevato che Mefistofele, pur opponendosi con ogni mezzo al flusso della Vita, in fondo la stimola. Egli lotta contro il Bene, ma finisce per fare il Bene. Questo demone che nega la Vita è nondimeno un collaboratore di Dio. Per

questo Dio, nella sua prescienza divina, ne fa deliberatamente un compagno dell'uomo.

Si potrebbero moltiplicare le citazioni per dimostrare che secondo Goethe l'errore e il male siano necessari non solamente all'esistenza umana, ma anche al Cosmo, a ciò che Goethe chiamava il « Tutto-Uno ». Le fonti di questa metafisica immanentistica le conosciamo: Giordano Bruno, Jacob Boehme, Swedenborg. Ma lo studio delle fonti non mi sembrò il metodo piú indicato per giungere a una migliore comprensione della « simpatia » tra il Creatore e Mefistofele. D'altra parte, io non desideravo fare un'esegesi del *Faust*, né dare un contributo alla storia del pensiero goethiano. In questo genere di ricerche non avevo alcuna competenza e quello che mi interessava era di confrontare il mistero, abbozzato nel « Prologo in Cielo », con certe concezioni tradizionali comprendenti « misteri » analoghi.

Per metter ordine nelle mie riflessioni, scrissi un breve studio con il titolo « *La Polarità divina* », e nel redigerlo capii perché sentivo un rapporto tra il « Prologo in Cielo » del *Faust* e la *Séraphita* di Balzac. Nell'una come nell'altra opera, si tratta dei misteri della *coincidentia oppositorum* e della totalità. Il mistero è appena avvertibile nella « simpatia » che lega Dio a Mefistofele, ma è ben riconoscibile nel mito dell'androgino che Balzac riprese da Swedenborg. Poco dopo, pubblicai un altro studio sulle mitologie dell'Androgino e nel 1942 raccolsi tutti questi saggi in un piccolo libro intitolato *Il Mito della Reintegrazione (Mitul Reintegrării, Bucuresti, 1942)*.

Non ho intenzione di riprendere ora tutti i temi esaminati in quel libro giovanile. Mi propongo solo di presentare un certo numero di riti, miti e teorie tradizionali concernenti l'unione dei contrari e il mistero della totalità, ossia ciò che Nicolò da Cusa chiamava la *coincidentia oppositorum*. Si sa che per Nicolò da Cusa la *coincidentia oppositorum* era la definizione meno imperfetta di Dio (2). Si sa anche che una delle fonti d'ispirazione del Cusano era stata l'opera dello Pseudo Dionigi l'Aeropagita. Come diceva l'Aeropagita, la coincidenza degli opposti in Dio costituisce un mistero. Ma non è di queste speculazioni

(2) Eraclito scriveva già (fr. 67, IPPOLITO, *Ref.*, IX, 10, 8): « Dio è giorno e notte, inverno e estate, guerra e pace, sazietà e fame; cioè tutti gli opposti » (cfr. il testo e il commento in C. S. KIRK e J. E. RAVEN, *The Pre-socratic Philosophers*, Cambridge, 1957, pp. 191 sgg.).

teologiche e metafisiche che io intendo trattare. Esse hanno bensì un altissimo interesse per la storia della filosofia occidentale, però mi sembra che soprattutto la « preistoria » della filosofia, la fase pre-sistemica del pensiero debba attirare oggi la nostra attenzione.

Non insisterò nemmeno sulla importanza che il concetto di totalità ha nell'opera di C.G. Jung. Basterà ricordare che le espressioni *coincidentia oppositorum*, *complexio oppositorum*, unione degli opposti, *mysterium coniunctionis*, ecc, sono frequentemente usate dallo Jung, per designare la totalità del Sé e il mistero della doppia natura del Cristo. Secondo lo Jung, il « processo di individuazione » consiste essenzialmente in una sorta di *coincidentia oppositorum*, giacché il Sé comprende sia la totalità della coscienza sia i contenuti dell'inconscio. Nella « *Psychologie der Uebertragung* » e nel *Mysterium coniunctionis* si potrà trovare la più completa elaborazione della teoria dello Jung sulla *coincidentia oppositorum* come fine ultimo dell'attività psichica integrale (3).

### *Preistoria della coincidentia oppositorum*

Lo storico delle religioni può ritrovare la *coincidentia oppositorum* e il mistero della totalità tanto nei simboli, nelle teorie e nelle credenze concernenti la realtà ultima, il *Grund* della divinità, quanto nelle cosmogonie che spiegano la Creazione nei termini di una divisione di un'Unità primordiale; tanto nei rituali orgiastici intesi a rovesciare i comportamenti umani e a dissolvere i valori, quanto nelle tecniche mistiche di congiunzione degli opposti, nei miti dell'androgino, nei riti di androginazione e via dicendo. Da un punto di vista generale, si può affer-

(3) Cfr. C. G. JUNG, *Die Psychologie der Uebertragung*, Zürich, 1946; trad. inglese di R. F. C. HULL, *Psychology of the Transference*, in *The Practice of Psychotherapy* (Collected Works of C. G. JUNG, vol. 16, New York, 1954), pp. 163-321; *Mysterium Coniunctionis, Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, I-II, Zürich, 1955-1956. Per evitare ogni malinteso, avvertiamo che nelle pagine che seguono non abbiamo preso in considerazione la concezione di Jung circa la « totalità psichica ». I punti di vista di Jung sulla realtà del male hanno dato luogo a discussioni appassionanti. Cfr. per esempio H. L. PHILIP, *Jung and the problem of Evil* (New York, 1959); Victor WHITE, *Soul and Psyche* (Londra, 1960), pp. 141 sgg.

mare che tutti questi miti, riti e credenze hanno per scopo di ricordare agli uomini che la realtà ultima, il Sacro, la divinità, trascende le loro possibilità di comprensione razionale; che il *Grund* lo si può cogliere unicamente come un mistero e un paradosso; che la perfezione divina non va concepita come una somma di qualità e di virtù, ma come una libertà assoluta, al di là del Bene e del Male; che il divino, l'assoluto, il trascendente si distinguono qualitativamente dall'umano, dal relativo, dall'immediato perché essi non costituiscono modalità particolari dell'essere né situazioni contingenti. In una parola, questi miti, riti e teorie che implicano la *coincidentia oppositorum* insegnano agli uomini che il modo migliore per comprendere Dio o la realtà ultima è di rinunciare, non fosse che per qualche istante, a pensare e a immaginare la divinità in termini d'esperienza immediata, una simile esperienza non potendo percepire che frammenti e tensioni.

Ciò non vuol dire che si abbia sempre avuto una chiara coscienza di quel che si fa ritualmente o che si pensa miticamente. In altre culture, in certi momenti storici e per alcune categorie di individui, le implicazioni metafisiche della *coincidentia oppositorum* sono però state ben comprese e assunte. Gli esempi indù che riferiremo fra poco attestano senz'altro tale presa di coscienza, però la maggior parte dei nostri documenti non appartiene a questa categoria. Per esempio, i miti e le leggende riguardanti la consanguineità di Dio e di Satana, o del Santo e della Diavolessa, questi miti, nati persino in ambienti sapienziali, hanno incontrato grande successo anche negli strati popolari, il che prova come abbiano sempre corrisposto ad un oscuro desiderio di penetrare il mistero dell'esistenza del Male o dell'imperfezione della Creazione divina. Certamente, questi miti e queste leggende non costituivano, per i contadini e i pastori che li ascoltavano e li diffondevano, temi filosofici e teologici. Ma non si può neanche dire che per loro fossero unicamente un passatempo o una distrazione. Il folklore religioso contiene sempre un insegnamento. L'essere umano tutto intero viene impegnato quando l'uomo ascolta questi miti e queste leggende; coscientemente o no, il loro messaggio finisce sempre per essere decifrato e assimilato.

Un esempio illustra nel miglior modo ciò che abbiamo det-

to e ci pone subito al centro del problema. È il concetto fondamentale dello zervanismo iranico, secondo cui Ohrmazd e Ahri-man sarebbero nati entrambi da Zervan, il Dio del Tempo infinito. Qui siamo di fronte ad uno sforzo estremo della teologia iranica di superare il dualismo e di postulare un principio unico di spiegazione del mondo. Quasi cosa si pensi dell'origine dello zervanismo, una cosa è certa: queste dottrine fondamentali sono state pensate e elaborate da spiriti adusati alla speculazione logica e filosofica.

È interessante notare che dottrine analoghe si incontrano nel folklore religioso del sud-est europeo. Vi sono esempi di credenze e di proverbi rumeni, secondo i quali Dio e Satana sarebbero fratelli (4). In questo caso abbiamo a che fare con la coalescenza di due temi distinti ma solidali: il mito gnostico della fraternità del Cristo e di Satana, e il mito arcaico dell'associazione, anzi della quasi-fraternità, di Dio e del Diavolo. Torneremo più oltre su questo mitologhema. Per quanto concerne il primo mito, esso è attestato presso i Bogumili: secondo le informazioni dateci da Eutimio Zigabeno, i Bogumili credevano che Satanaele fosse il primogenito di Dio, e Cristo il secondogenito (5). La credenza nella fraternità Cristo-Satana era condivisa anche dagli Eboniti, il che fa supporre che tale concezione circolasse in ambienti ebraico-cristiani (6). Ma presso i Bogumili, questa credenza derivava molto probabilmente da una fonte iranica, perché anche nella tradizione zervanica Ahrimane era considerato come il primogenito (7).

Non è però il problema dell'origine di tali credenze nella consanguineità di Cristo-Satana o nell'amicizia tra Dio e il Diavolo, che ci interessa trattare. Ciò che va sottolineato, è il fatto che miti simili hanno continuato a circolare negli ambienti popolari del Medio Oriente e dell'Europa orientale fino al secolo scorso.

(4) Proverbi raccolti e pubblicati da ZANE; cfr. M. ELIADE, *Traité d'histoire des Religions*, Parigi, 1949; 3ª ed., 1959, p. 356.

(5) Euthymius ZIGABENUS, *Panoplia*, P. G., vol. 130, col. 1290.

(6) Cfr. R. SCHAEFER, *Die Gestalt des Satans in Alten Testament*, in C. G. JUNG, *Symbolik des Geistes*, Zürich, 1948, p. 252, n. 60.

(7) Cfr. R. C. ZAEHNER, *Zurvan, A zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), pp. 419 sgg. In un mito yakuto, il Cristo ha il mondo, e Satana dice di essere il suo fratello maggiore (cfr. W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, Münster i.W., 1955, p. 34). Molto probabilmente, si tratta della cristianizzazione di una più antica veduta: il Cattivo Spirito fratello maggiore del Buono Spirito.

È una prova che tali miti e tali leggende rispondevano a un certo bisogno dell'anima popolare. La consanguineità dei rappresentanti del Bene e del Male è illustrata anche da un ciclo di leggende avente per centro la lotta tra un Santo e sua sorella, una Diavolessa che vola e uccide i bambini. Nella versione etiopica, il nome del Santo è Susnyos e sua sorella è chiamata Uerzelia. Il Santo implora Gesù di concedergli la forza di uccidere la propria sorella. Così Susnyos colpisce la Diavolessa con la sua lancia e l'uccide (8). Si tratta, in questo caso, del vecchissimo mito dei fratelli nemici, reinterpretato e cristianizzato. Il fatto che il Santo e la Diavolessa vengano considerati come fratello e sorella prova che la fabulazione mitica riproduce, a livello e in contesti vari, l'immagine fondamentale della consanguineità del Bene e del Male.

#### *L'associazione Dio-Diavolo e l'immersione cosmogonica*

Per quanto riguarda il motivo dell'associazione, o dell'amicizia tra Dio e Diavolo, esso è palese in un tipo di mito cosmogonico assai diffuso, che si può riassumere come segue: al principio non vi erano che le Acque e sulle Acque andavano Dio e il Diavolo. Dio mandò il Diavolo in fondo all'oceano con l'ordine di portargli un poco di argilla per fare il mondo. Tralascieremo le peripezie di questa immersione cosmogonica e le conseguenze di questa collaborazione del Diavolo all'opera della Creazione (10). Ciò che interessa per il nostro argomento sono unicamente le varianti che il tema ha avuto nell'Asia centrale e nel sud-est europeo, varianti che mettono in luce sia la consanguineità Dio-Diavolo, sia il fatto che Dio e Diavolo sono coe-

(8) Vedere M. ELIADE, *Notes de démonologie* (« Zalmoxis », I, 1938, pp. 197-203); *Mitul Reintegrării*, pp. 56 sgg.. L'origine della leggenda è probabilmente iranica; cfr. H. A. WINKLER, *Salomo und die Kärina*, Stuttgart, 1931, p. 154; Erik PETERSON, *Eis Tbeos*, Göttingen, 1926, p. 122.

(9) Questo mito pone un certo numero di problemi sui quali qui non possiamo soffermarci. Il solo tema che ci interessa è l'associazione Dio-Diavolo nella creazione del mondo, tema che, peraltro, non è attestato nelle più arcaiche varianti del mito.

(10) Si può trovare la parte essenziale della documentazione in O. DAEHNHARDT, *Natursagen*, I, Leipzig-Berlin, 1907, pp. 1-89; Wilhelm SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, pp. 9-173; M. ELIADE, *Preistoria unui motiv folkloric românesc* (« Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg », vol. III, 1955-1956, pp. 41-54).

terni, sia, infine, l'impotenza di Dio a creare o a finire il mondo senza l'aiuto del Diavolo.

Così, per esempio, un mito russo afferma che né Dio né il Diavolo sono stati creati, che essi esistevano insieme dall'inizio dei tempi (11). Invece, secondo i miti ritrovabili nell'Altai meridionale, presso gli Abakan-Katzini e i Mordvini, il Diavolo sarebbe stato creato da Dio (12). La modalità della sua creazione è rivelatrice: in un certo senso Dio trae il Diavolo dalla sua stessa sostanza. Ecco quel che narrano i Mordvini: Dio si trovava solo su una roccia. « Se io avessi un fratello, farei il mondo! » disse e sputò sulle acque. Dal suo sputo prese forma una montagna, Dio la tagliò con la sua spada e dalla montagna uscì il Diavolo (Satana). Appena apparso, il Diavolo propose a Dio di divenire fratelli e di creare insieme il Mondo. « Noi non saremo fratelli — gli risponde Dio — ma compagni ». E insieme procedettero alla creazione del Mondo (13).

Nella variante degli Zigani della Transilvania, Dio soffre di solitudine. Riconosce ad alta voce di non sapere in che modo fare il Mondo, né perché dovrebbe farlo. Getta il suo bastone, e da questo esce il Diavolo (14). In una variante finnica, Dio si contempla nell'acqua, e vedendovi riflesso il proprio volto, gli domanda come si può fare il Mondo (15).

Ma sono soprattutto le leggende bulgare ad attribuire al Diavolo una parte simpatica e, in fondo, creativa. Secondo una di queste leggende, Dio passeggiava da solo. Egli vedendo la sua ombra le gridò: « Alzati, amico! ». Alzatosi Satana dall'ombra di Dio, gli chiede di dividere l'Universo tra loro due: la Terra a lui, il Cielo a Dio; i viventi per Dio e i morti per lui. E a tal fine firmano un contratto (16). Altre leggende bulgare mettono in rilievo quella che si potrebbe chiamare « la stupidità di Dio ». Infatti, dopo aver creato la Terra, Dio si accorge che non v'è più posto per le acque e non sapendo come risolvere que-

(11) DAEHNHARDT, *op. cit.*, pp. 338 sgg.

(12) W. SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 129-130.

(13) DAEHNHARDT, *op. cit.*, pp. 61 sgg., 101 sgg., U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen* (Helsinki, 1954), pp. 134-135.

(14) DAEHNHARDT, *op. cit.*, pp. 34 sgg.

(15) W. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 49.

(16) DAEHNHARDT, *op. cit.*, p. 44; W. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 123.

sto problema cosmogonico invia a Satana l'Angelo della Guerra per chiedergli consiglio (17).

In alcune varianti del mito cosmogonico (Altai-Kizi, Buriati, Voguli, Zigani della Transilvania), Dio stesso riconosce la propria incapacità di creare il Mondo (18) — e fa appello al Diavolo. Questo tema dell'impotenza cosmogonica di Dio è collegato con un altro tema: l'ignoranza di Dio circa l'origine del Diavolo. Questa ignoranza però viene interpretata in vario modo nei miti. In alcuni casi (Altai - Kizi, Yakuti orientali, Voguli, Bucovina), il fatto che Dio non sappia da dove viene il Diavolo mette ancora più chiaramente in luce la sua incapacità e la sua impotenza. In altre varianti dello stesso mito (Mordvini, Zigani, Bucovina, Ucraina) (19), Dio dà bensì prova della sua potenza cosmogonica, ma ignora l'origine del Diavolo. È un altro modo per dire che *Dio non ha nulla a che fare con l'origine del male*. Egli non sa da dove viene il Diavolo, quindi non è responsabile dell'esistenza del male nel Mondo. Insomma, è uno sforzo disperato per *scaricare Dio del fatto che il male esista*. Qui noi abbiamo a che fare con una reinterpretazione moralizzante di un tema mitico più antico. Del pari, in alcune varianti ugriane e turco-mongole, il fatto che il Diavolo prenda origine dallo sputo di Dio non è più considerato come una prova della sua quasi consustanzialità con Dio, ma, invece, come la prova evidente della sua inferiorità (20).

Tutti questi miti e leggende meriterebbero un'analisi più approfondita che qui non possiamo intraprendere (21). Basta aver constatato che, al livello del folklore religioso, tra le popolazioni centro-asiatiche e europee da tempo islamizzate o cristianizzate, si è sentito il bisogno di dare un posto al Diavolo, non solamente nella creazione del Mondo (onde spiegare l'origine del male) ma anche vicino a Dio, quale compagno nato dal desiderio divino di uscire dalla propria solitudine. È poco impor-

(17) A. STRAUSS, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, pp. 6 sgg.; DAEHNHARDT, *op. cit.*, pp. 2 sgg. La « stupidità di Dio » è un'espressione mitica riferita alla « fatica » sentita dal Creatore dopo aver finito il mondo.

(18) Cfr. W. SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 136-137.

(19) *Ibid.*, p. 126.

(20) *Ibid.*, p. 127; cfr. anche W. SCHMIDT, *Ursprung* vol. VI pp. 38 sgg. sullo stesso tema nelle mitologie nord-americane.

(21) Vedere il nostro saggio *Preistoria unui motiv folkloric românesc* e lo studio in preparazione: *Folklore sud-est-européen et mythologies asiatiques*.

tante per il nostro argomento decidere se si tratti o meno di creazioni d'origine eretica o erudita. Ciò che invece interessa è che tali miti e tali leggende abbiano circolato in ambienti popolari e che abbiano goduto anche di un certo successo, dato che li ritroviamo vivi dopo sette o otto secoli di crociata ecclesiastica antieretica. Insomma, questi miti e leggende fanno parte del folklore cristiano allo stesso titolo di altro materiale mitico « depaganizzato » e assimilato dal cristianesimo. Ciò che conta per noi, è che l'anima popolare si sia compiaciuta a immaginare la solitudine del Creatore e la sua unione cameratesca con il Diavolo, e il ruolo di quest'ultimo quale servitore, collaboratore e persino consigliere supremo di Dio; a concepire inoltre l'origine divina del Diavolo, perché lo sputo di Dio è pur sempre uno sputo divino; a immaginare infine una certa « simpatia » tra Dio e il Diavolo che non può non ricordare la « simpatia » tra il Creatore e Mefistofele.

Ripetiamolo: tutto questo appartiene al folklore, a questa immensa riserva di credenze, miti e concezioni non sistematiche, arcaiche ed insieme moderne, pagane ed insieme cristiane. Tanto più è significativo constatare che temi più o meno simili sono serviti da soggetto di meditazione a saggi e mistici indù. Ma, volgendoci all'India, lo scenario è del tutto diverso.

### *Deva e Asura*

L'India è stata ossessionata dal problema della realtà ultima, dell'Essere Unico velato dal molteplice e dall'eterogeneo. Le Upanishad hanno identificato questa realtà ultima con *Brahman-âtman*. Più tardi, i sistemi filosofici spiegarono la molteplicità: o per mezzo di una illusione cosmica e la *Mâyâ*, come il *Vedânta*, oppure come il *Sâmkhya* e lo Yoga attraverso il dinamismo della Materia, in continuo movimento, che si trasforma incessantemente per incitare l'uomo a realizzare la Liberazione. Ma la fase pre-sistematica del pensiero indù è, dal nostro punto di vista, ancora più importante. Nei Veda e nei *Brâhmana*, la dottrina della realtà unica è implicita nei miti e nei simboli. La mitologia e la religione vèdiche ci presentano una situazione a prima vista paradossale. Da un lato, vi è distinzione, opposizione

e conflitto tra i Deva e gli Asura, gli dei e i « demoni », le potenze della Luce e quelle delle Tenebre. Una parte considerevole del Rg-Veda è consacrata alle lotte vittoriose del dio Indra contro il drago Vrtra e gli Asura. Dall'altro lato numerosi miti mettono invece in risalto la consustanzialità o la fraternità dei Deva e degli Asura. Si ha l'impressione che la dottrina vèdica si sforzi di stabilire una doppia prospettiva: se, nella realtà immediata, in ciò che si manifesta davanti ai nostri occhi, i Deva e gli Asura sono inconciliabili, di natura diversa e in lotta, all'inizio dei tempi, cioè prima della Creazione o prima che il Mondo avesse assunto la sua forma attuale, essi erano consustanziali (22).

Infatti, essi sono tutti figli di Prajâpati o di Tvastr; fratelli dunque, nati da un unico Padre. Gli Aditya — cioè i figli di Aditi, i « Soli » — erano originariamente serpenti. Spogliatisi delle loro vecchie pelli — il che vuol dire aver essi acquistato l'immortalità (« hanno vinto la morte ») — sono diventati Dei, Deva (*Pancavimça Brâhmana*, XXV, 15, 4). Come in molte altre tradizioni, nell'India vèdica, spogliarsi della propria pelle equivale a liberarsi dell'« uomo vecchio » e a ritrovare la giovinezza oppure ad accedere a una modalità esistenziale superiore — l'immagine ricorre spesso nei testi vèdici. Ma il sorprendente è che quel che è proprio ad un rettile va ad essere attribuito agli Dei. Quando si leva all'alba — è scritto nel *Satapatha Brâhmana* (II, 3; 1, 3 e 6) — il Sole « si libera della Notte... proprio come Ahi (il Serpente) si libera della propria pelle ». Del pari, il dio Soma « proprio come Ahi, striscia fuori dalla sua vecchia pelle » (23). L'atto di spogliarsi di una pelle d'animale e di strisciare fuori da essa ha un importante ruolo rituale: si ritiene che chi lo compie si liberi dalla condizione profana, dai peccati o dalla vecchiezza. Ma il dio Soma non solo si comporta come il serpente mitico

(22) Ananda K. COOMARASWAMY ha trattato questo problema in molte sue pubblicazioni. Cfr. soprattutto *Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology*, « Journal of the American Oriental Society », 55, 1935, pp. 373-419; *The Darker Side of Dawn*, « Smithsonian Miscellaneous Collections », vol. 94, Numero I Washington, 1935; ID., *Atmayajña: Self-Sacrifice*, « Harvard Journal of Asiatic Studies », 6, 1942, pp. 358-398. COOMARASWAMY pecca forse per un eccesso di sistematizzazione metafisica. Non bisogna credere che la coerenza teorica sia necessariamente il risultato di una riflessione sistematica: la coerenza è già alla base dell'immagine e del simbolo, fa parte integrante del pensiero mitico.

(23) *Rg-Veda*, IX, 86, 44: cfr. Altri riferimenti in COOMARASWAMY, *Angel and Titan*, p. 405.

Ahi: il *Satapatha Brāhmana* lo identifica senz'altro con Vrtra, il Drago primordiale (24).

Questa identificazione paradossale del Dio col Drago non è un'eccezione. Già il *Rg-Veda* aveva dato ad Agni il titolo di « sacerdote Asura » (VII, 30, 3) e al Sole il titolo di « sacerdote Asura dei Deva » (VII, 102, 12). In altri termini, *gli Dèi sono, o sono stati, o sono suscettibili di diventare Asura, ossia non-dèi*. Agni, il dio del Fuoco e del Focolare, il dio luminoso per eccellenza, è consustanziale al Serpente Ahi Budhnya, simbolo delle Tenebre sotterranee e omologo di Vrtra. Nel *Rg-Veda* (I, 79, 1) Agni è chiamato « serpente furioso ». L'*Aitareya Brāhmana* (III, 36) afferma che Ahi-Budhnya è in modo invisibile (*paroksena*) ciò che Agni Gârhapatyā è in modo visibile (*pratyaksa*). In altre parole, il Serpente è una virtualità del Fuoco, mentre le Tenebre sono Luce non manifestata. Nella *Vājasaneyi Samhitā* (V, 33), Ahi Budhnya e il Sole (Aja Ekapad) vengono identificati (25).

Può darsi che le speculazioni sull'essenza ofidiana di Agni derivino dall'immagine della nascita del fuoco. Il fuoco « nasce » dalle tenebre o dalla materia opaca come da una matrice ctonia, e s'innalza come un serpente. Nel *Rg-Veda* (IV, I, II-12), il fuoco che si accende — « quando nasce sul suo terreno » — viene descritto come « senza piedi e senza testa, celante le sue due estremità » (*gubamāno antā*), allo stesso modo di una serpe arrotolata (26). In altri termini, esso viene presentato come un Orobuos, immagine sia della coincidenza degli opposti che della totalità primordiale. Il separare i piedi dalla testa simboleggia, in India, la divisione dell'unità iniziale, quindi la Creazione. Secondo la cosmogonia tramandataci dal *Rg-Veda* (X, 90, 14) la Creazione comincia con la separazione della testa dai piedi del gigante Purusa. Aggiungiamo che il paradosso della doppia natura di Agni — insieme Serpente e Dio — è anche visibile nell'ambivalenza religiosa del fuoco. Secondo il *Rg-Veda* (X, 16, 9, ecc.), il fuoco, da una parte, è potenza divoratrice degli uomini che bisogna ad

(24) « Soma era Vrtra », *Satapatha Brāhmana*, III, 4, 3, 13; III, 9, 4, 2; IV, 4, 3, 4.

(25) Su questo tema cfr. COOMARASWAMY, *Angel and Titan*, p. 395, e nota 30.

(26) Sugli attributi ofidiani dell'Aurora, cfr. COOMARASWAMY, *The Darker Side of Dawn*, p. 7 e *passim*.

ogni costo evitare; d'altra parte, è l'araldo (*dāta*) degli dèi, amico (*mitra*) e ospite (*atithi*) degli uomini.

### Vrtra e Varuna

L'ambivalenza della divinità è un tema attestato in tutta la storia religiosa dell'umanità. Il sacro mentre attira l'uomo gli fa paura. Gli dèi si rivelano a volte benevoli a volte terribili. In India, presso alla sua forma bella e amabile, ogni divinità comporta una « forma terrificata » (*krodha mūr̥ti*): è il suo aspetto furioso, minaccioso, pauroso. Varuna è per eccellenza un dio che attrae e che impaurisce. Numerosi testi vèdici parlano dei « lacci di Varuna » (27) e in una delle piú frequenti preghiere si chiede di essere « liberati da Varuna » (per es. Rg-Veda, X, 97, 16, ecc.). Tuttavia il fedele esclama: « Quando sarò infine con Varuna? » (R V, VII, 86, 2). Varuna è assimilato anche lui al serpente Ahi e al drago Vrtra (28). Nell'*Atharva-Veda* (XII, 3, 57), è chiamato « vipera ». I nomi Vrtra e Varuna hanno probabilmente una stessa etimologia (29); non solo: vi è una certa corrispondenza strutturale tra Vrtra e Varuna. Il lato « notturno » di Varuna gli ha permesso di diventare un dio delle Acque, avvicinandolo a Vrtra che « ferma » o « incatena » le Acque (30). Vi è un aspetto « demoniaco » in Varuna, mago temibile che da lontano « lega » gli uomini e li paralizza, proprio come Vrtra blocca le Acque nel cavo della Montagna, le « incatena », « minaccia di estinguere la Vita e di far ripiombare l'universo nel caos ». Eppure, questo aspetto ofidio e questi attributi « demoniaci » non dovrebbero far parte della natura di Varuna, dio cosmico e Sovrano Universale, dio del cielo stellato, essere dai « mille occhi », ecc. (31). Ma, come tutti i grandi dèi, Varuna è un dio

(27) Cfr. M. ELIADE, *Images et Symboles*, Paris 1952, p. 124.

(28) Cfr. i riferimenti raccolti da COOMARASWAMY, *Angel and Titan*, pag. 391, nota.

(29) Cfr. *Images et Symboles*, p. 128; vedere anche *Angel and Titan*, p. 391.

(30) Su questo tema, cfr. *Images et Symboles*, pp. 128 sgg.

(31) Su Varuna, vedere il nostro *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 70 sgg. 365 sgg.. Non torneremo qui sulle funzioni differenti ma complementari di Mitra e di Varuna, brillantemente studiate da Georges DUMEZIL; cfr. *Mitra-Varuna*, Paris, 1940, 2ª ed., 1950; *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941, ecc. Rileviamo che la speculazione metafisica identificò Varuna col non-manifesto,

ambivalente e il pensiero indù ha cercato di interpretare questa ambivalenza sia come una bi-unità divina, sia come una *coincidentia oppositorum*.

Lo sforzo del pensiero indù, per giungere ad un fondo primordiale, ad un *Urgrund* unico del Mondo, della Vita e dello Spirito, ha avuto uguale successo a proposito di *Vrtra*, il Mostro ofidio per eccellenza. *Vrtra* simboleggia tanto le tenebre, l'inerzia, l'immobilità quanto il virtuale, l'amorfo, l'indistinto, in una parola il Caos. Il conflitto tra Indra e *Vrtra*, avversario tipico degli dèi, ha una parte considerevole nella mitologia vèdica. Come è noto, la lotta tra il drago e il dio o l'eroe solare è un motivo mitico estremamente diffuso che ritroviamo in tutte le mitologie del Medio Oriente antico, in Grecia, nell'antica Germania. Nella forma di un combattimento tra il Serpe, simbolo delle tenebre, e l'Aquila, uccello solare, esso si è diffuso dall'Asia centrale e settentrionale fino all'Indonesia (32). L'antagonismo tra il Drago e il Dio vincitore è suscettibile di molteplici interpretazioni. Noi qui non esamineremo i diversi piani a cui può venire riferito questo mito tipico. Basterà ricordare che in India la vittoria di Indra ha un significato cosmologico. Liberando le Acque immobilizzate da *Vrtra*, Indra salva l'universo, cioè, in termini mitici, *lo crea di nuovo*.

Ora, è sorprendente che questo temibile avversario sia in un certo modo « fratello » di Indra, poiché hanno lo stesso padre, *Tvastr*. In effetti, secondo il mito, *Tvastr* non aveva invitato suo figlio, Indra, a un sacrificio di *soma*. Ma Indra riuscì ad avvicinarsi al sacrificio e s'impadronì del *soma* con la violenza. Infuriato, suo padre gettò nel fuoco ciò che restava della bevanda divina, gridando: « Sorgi e diventa l'avversario di Indra! ». Da questo resto di *soma* versato sul fuoco nacque *Vrtra* (33). Ma costui non tardò a ingoiare gli dèi Agni e Soma, e le altre divinità ebbero paura. *Tvastr* stesso si allarmò a tal segno che donò

il virtuale e l'eterno, e Mitra col manifesto (cfr. zia *Rg-Veda*, I, 164, 38). In seguito, i due aspetti di Brahman — *apara* e *para*, « inferiore » e « superiore », visibile e invisibile, manifesto e non-manifesto — furono usati dalle scuole di contemplazione per fissare le modalità della realtà totale.

(32) Su questo motivo, cfr. il nostro studio (in preparazione) *L'Aigle et le Serpent*.

(33) *Taittirya Sambhitā*, II, 4, 12 e 5, sgg.; cfr. *Kaṣṭhaki Brāhmana*, XV, 2-3; cfr. anche A. K. COOMARASWAMY, *Angel and Titan*, p. 385. Ricordiamo che *Vicvārūpa*, fratello di *Vrtra*, viene chiamato « sacerdote del Deva » (*Taitt. Samb.*, II, 5, 1).

la propria arma, la folgore, a Indra e così gli assicurò la vittoria finale.

Noi non descriveremo tutte le fasi del combattimento. Secondo alcune fonti (34), il Cielo e la Terra furono formati con il corpo di Vrtra, proprio come nella mitologia mesopotamica Marduk creò il Cielo e la Terra dal corpo smembrato di Tiamat. Il *Çatapatha Brâhmana* (I, 6, 3) riferisce un dettaglio altamente significativo: vinto, Vrtra rivolse ad Indra queste parole: « Non colpirmi, poiché tu sei ora ciò che io ero! ». E gli chiese di tagliarlo in due, ciò che Indra fece. Con la parte che conteneva il *soma*, Indra creò la Luna. Con l'altra parte di Vrtra, cioè con la parte non divina, Indra fece il ventre degli uomini. È per questo che si dice: « Vrtra è dentro di noi » (35).

In conclusione, questi miti e la loro esegesi teologica rivelano un aspetto poco conosciuto, perché meno evidente, della storia divina. Si potrebbe quasi parlare di una « storia segreta » della Divinità, comprensibile solo per gli iniziati, cioè per coloro che conoscono le tradizioni e capiscono la dottrina. La « storia segreta » vedica rivela, da una parte, la consanguineità dei Deva e degli Asura, il fatto che queste due classi di entità sovrumane sono nate da un identico principio; d'altra parte, essa svela la *coincidentia oppositorum* esistente nella struttura più profonda delle divinità, le quali si mostrano, alternativamente o simultaneamente, benefiche e terrifiche, creatrici e distruttrici, solari e ofidie (cioè manifeste e virtuali), e così via. Ci troviamo dunque dinanzi ad uno sforzo poderoso dello spirito indù per pervenire ad un unico principio di spiegazione del mondo, e da una prospettiva spirituale nella quale i contrari si uniscano e le opposizioni si annullino. La metafisica classica non farà che elaborare e sistematizzare questa concezione totale del reale già tracciata nei Veda e nei *Brâhmana*. Ciò che si presenta come contraddittorio, imperfetto, cattivo, « demoniaco », in questo mondo, viene spiegato come l'aspetto negativo della realtà. I Deva e gli Asura vengono concepiti come modalità complementari o momenti successivi di una stessa potenza divina.

(34) Per esempio *Pancaviṃṣa Brâhmana*, XVIII, 9, 6; cfr. COOMARASWAMY, *op. cit.*, p. 386, nota 18.

(35) Allusione evidente all'aspetto ofidiano degli intestini. Ma questa immagine è servita da punto di partenza alle speculazioni sul valore mistico del nutrimento e della digestione, epperò sulle forze divine dormienti nell'uomo.

*I due piani di riferimento*

Tutto questo, evidentemente, vale solo in una prospettiva trascendentale e atemporale; nell'esperienza immediata dell'uomo, nella sua esistenza concreta e storica, i Deva si oppongono agli Asura, e l'uomo deve perseguire il bene e combattere il male. *Ciò che è vero sul piano dell'eternità, non lo è necessariamente su quello temporale.* Il mondo è nato in seguito a una rottura dell'unità primordiale. Sia l'esistenza del mondo che l'esistenza *nel* mondo, presuppongono la separazione delle Tenebre dalla Luce, la distinzione del Bene dal Male, una scelta e una tensione. Ma per l'India il Cosmo non è la modalità esemplare e insuperabile del reale e l'esistenza nel mondo non viene considerata come il *summun bonum*. Tanto il Cosmo che la vita dell'uomo nel Cosmo sono situazioni particolari, e una situazione particolare non può esaurire le ricchezze favolose dell'Essere. Come è noto, l'ideale dello spirito indù è il *jivan mukta*, « il liberato da vivo », cioè qualcuno che non subisce più « la condizionalità di una situazione » ma che, come è detto nei testi, è « libero di muoversi a volontà » (kamacarin). Il *jivan mukta* si trova simultaneamente nel tempo e nell'eternità; la sua esistenza è paradossale, nel senso che essa costituisce una *coincidentia oppositorum* che non è possibile comprendere o immaginare.

Gli sforzi che l'uomo compie per superare gli opposti lo porta ad uscire dalla sua situazione immediata e personale e a innalzarsi a una prospettiva più che soggettiva; in altre parole, essi lo conducono verso la conoscenza metafisica. Nella sua esperienza immediata l'uomo è costituito da coppie di contrari. E non solamente egli distingue il dilettevole dal non dilettevole, il piacere dal dolore, l'amicizia dall'inimicizia, ma è portato a credere che queste opposizioni valgano anche per l'Assoluto: la realtà ultima si lascerebbe definire in base alle stesse coppie di opposti che caratterizzano la realtà immediata nella quale l'uomo si trova immerso per il semplice fatto di vivere nel mondo. I miti, i riti e tutte le speculazioni indù mirano a rimuovere questa tendenza umana a considerare l'esperienza immediata del mondo come una conoscenza metafisicamente valida, cioè conforme alla realtà ultima. Superare i contrari è un noto motivo-guida della spiritualità indù. Attraverso la riflessione filosofica e la contemplazione

(secondo il Vedānta), attraverso tecniche psico-fisiologiche e meditazioni (secondo lo Yoga) si giunge a trascendere gli opposti, a realizzare la *coincidentia oppositorum* nel proprio corpo e nel proprio spirito.

Più oltre accenneremo a qualche metodo indù di unificazione. Per il momento rileviamo che, come in ogni civiltà tradizionale in India, le verità fondamentali vengono proclamate a tutti i livelli del sapere, benché siano espresse con i mezzi propri ai vari punti di riferimento. I principi chiaramente esposti e ben articolati nelle Upanishad o nei sistemi filosofici, si ritrovano nella devozione popolare e nel folklore religioso. È significativo, per esempio, che, in alcuni testi del vishnuismo medievale, l'Arcidiavolo Vrtra sia divenuto un bramino, un guerriero esemplare e perfino un santo (36). Il demone Râvana, che aveva rapito Sîtâ e l'aveva condotta nel Ceylon, viene anche considerato l'autore di un trattato di medicina magica infantile, del *Kumâra-tantra*. Un demone, che diviene l'autore di un trattato contenente formule e riti anti-demoniaci! La dea Haritî avrebbe ottenuto il diritto di divorare i bambini in sèguito a meriti acquistati in una esistenza anteriore (37).

E questa non è un'eccezione: in India si ritiene che molti demoni abbiano acquistato i loro poteri in virtù di buone azioni compiute in esistenze precedenti. Così il bene può anche servire a fare il *male*. Con sforzi ascetici un essere demoniaco può assicurarsi la libertà di fare il male; l'ascesi conduce ad un accumulamento di forze magiche che permette di intraprendere qualsiasi azione, senza riguardo a valori « morali ». Tutti questi esempi non sono che illustrazioni particolari e popolari della dottrina fondamentale indù secondo la quale il bene e il male non hanno senso e ragione d'essere che nel mondo delle apparenze, nell'esistenza profana non illuminata. In una prospettiva trascendentale il bene e il male sono, invece, illusori e relativi quanto tutte le altre coppie di contrari: caldo-freddo, gradevole-sgradevole, lungo-corto, visibile-invisibile e via dicendo.

Tutti i miti, i riti e le credenze ora ricordati hanno in comune un tratto essenziale; essi obbligano l'uomo a comportarsi

(36) Cfr. M. ELIADE, *Notes de démonologie*, (« Zalmoxis », I, 1938, pp. 197-203), pp. 201 *agg.*

(37) Cfr. *ibid.*, p. 201.

in un modo diverso da quello che gli sarebbe naturale; a contraddire con il pensiero ciò che l'esperienza immediata e la logica elementare gli mostrano; a divenire, insomma, quel che egli non è — che egli non può essere — nel suo stato profano, non illuminato, nella condizione umana. In altre parole, questi miti e la loro ermeneutica hanno una funzione iniziatica. È noto che nelle società tradizionali l'iniziazione prepara l'adolescente ad assumere le responsabilità dell'adulto, cioè lo introduce nella vita religiosa, lo fa accedere ai valori dello spirito. Grazie all'iniziazione, l'adolescente giunge a una conoscenza ultra personale, a lui in precedenza inaccessibile (38). Ora, come abbiamo visto, i miti indù della *coincidentia oppositorum* aiutano chi li medita a trascendere il piano dell'esperienza immediata e a scoprire una dimensione nascosta della realtà.

#### *Miti e riti d'integrazione*

Gli esempi che abbiamo riferito non costituiscono una eccezione nella storia del pensiero indù. Come abbiamo rilevato, integrare, unificare, totalizzare; in una parola, abolire i contrari e riunire i frammenti, è, in India, la Via Regia dello spirito. Ciò appare già nella concezione bramínica del sacrificio. Quale pur sia stato il ruolo del sacrificio nella protostoria indo-ariana e nell'epoca védica, è certo che, a partire dai *Bráhmaṇa*, il sacrificio divenne principalmente un mezzo per ripristinare l'unità primordiale. Infatti, attraverso il sacrificio vengono riunite le membra disgiunte di Prajâpati, cioè viene ricostruita l'interezza dell'Essere divino, immolato all'inizio dei tempi, affinché dal suo corpo potesse nascere il mondo. La funzione essenziale del sacrificio è di « mettere di nuovo insieme » (*samdhá*) ciò che fu smembrato *in illo tempore*. Parallelamente alla ricostituzione simbolica di Prajâpati, un processo di reintegrazione si effettua nello stesso officiante. Riunendo ritualmente i frammenti di Prajâpati, l'officiante « raccoglie » (*samharati*) se stesso, cioè si sforza di integrare l'unità del suo vero sé. Come scrive Ananda Coomaraswamy, l'unificazione e il divenire se stessi rappresentano, ad un tempo, una

(38) Sulla funzione e la morfologia delle iniziazioni, cfr. *Naissances mystiques*, Paris, 1959.

morte, una rinascita e un matrimonio (39). Ecco perché il simbolismo del sacrificio indù è estremamente complesso: vi figurano simboli cosmologici, sessuali e iniziatici.

Il sacrificio concepito come mezzo di unificazione per eccellenza, indica, insieme a numerosi altri esempi, l'irresistibile aspirazione dello spirito indù a trascendere i contrari e ad elevarsi ad una realtà totale. La storia successiva della spiritualità indù si è sviluppata quasi esclusivamente in questa direzione.

Ciò spiega, tra l'altro, perché lo spirito indù si è sempre rifiutato di riconoscere un vero valore alla Storia e perché l'India tradizionale non abbia avuto una coscienza storica. Paragonata alla realtà totale, ciò che noi chiamiamo la Storia Universale non rappresenta che un momento particolare di un grandioso dramma cosmico. Ripetiamolo; l'India si è sempre rifiutata di accordare una funzione esagerata a ciò che, secondo la sua ontologia, non è che un aspetto fugace di una situazione contingente; a ciò che noi oggi chiamiamo la « situazione dell'uomo nella Storia ».

### *L'androgino nel XIX secolo*

*Séraphita* è senza dubbio il piú affascinante dei romanzi fantastici di Balzac. Non certo a causa delle teorie di Swedenborg di cui è imbevuto, ma perché Balzac è riuscito a illuminare con la luce dell'arte un tema fondamentale dell'antropologia arcaica: l'androgino considerato come l'immagine esemplare dell'uomo perfetto. Sono noti il quadro e il soggetto del romanzo. In un castello al limite del villaggio di Jarvis, vicino allo Stromfjord, viveva un essere strano, bello, di una bellezza mutevole e melanconica. Come alcuni personaggi di Balzac, egli sembrava nascondere un terribile « segreto », un « mistero » impenetrabile. Ma questa volta non si tratta piú di un « segreto » simile a quello di Vautrin. Il personaggio di *Séraphita* non è un uomo consumato dal proprio destino e in conflitto con la società. È un essere qualitativamente diverso dal resto dei mortali e il suo « mistero » si collega non a certi episodi tenebrosi del suo passato, ma alla

(39) Cfr. *Atmayajña: Self-Sacrifice*, p. 368. Cfr. anche *ibid.*, p. 372, sulla « riunificazione » dell'officiante per mezzo del sacrificio.

stessa struttura della sua esistenza. Infatti il misterioso personaggio ama Minna e ne è riamato: ella lo vede come un uomo, Séraphithus; ma egli è amato anche da Wilfred, agli occhi del quale egli è donna, Séraphita.

Questo perfetto androgino era nato da genitori che erano stati discepoli di Swedenborg. Benché non fosse mai uscito dal suo fiordo, non avesse aperto alcun libro, parlato con alcun sapiente, né praticato alcuna arte, Séraphitus-Séraphita dava prova di un'erudizione considerevole e le sue facoltà mentali superavano quelle degli altri mortali. Balzac descrive con patetica ingenuità le qualità di questo androgino, la sua vita solitaria, le sue estasi contemplative. Tutto questo basandosi evidentemente sulle dottrine di Swedenborg, poiché il romanzo fu scritto soprattutto per illustrare e commentare le teorie swendenborghiane sull'uomo perfetto. Ma l'androgino di Balzac appartiene ben poco alla terra. La sua vita spirituale è tutta rivolta verso il cielo. Séraphitus-Séraphita vive solo per purificarsi e per amare. Benché Balzac non lo dica espressamente, si comprende che Séraphitus-Séraphita non può abbandonare la terra prima di aver conosciuto l'amore. Può darsi che si tratti dell'ultima, piú preziosa perfezione: amare *realmente* e congiuntamente due esseri di sesso diverso. Amore serafico evidentemente, ma non per questo amore astratto, impersonale. L'androgino di Balzac ama due persone ben distinte; resta dunque nel mondo concreto, nella vita. Qui, su questa terra, non è un angelo: è un uomo perfetto, cioè un « essere totale ».

*Séraphita* è l'ultima grande creazione letteraria europea che abbia come motivo centrale il mito dell'androgino. Altri scrittori del XIX secolo hanno ripreso il soggetto, ma le loro opere sono mediocri, se non pessime. A titolo di curiosità, ricordiamo *L'Androgino* di Sar Péladan (1891), ottavo volume della serie di venti romanzi intitolata *La décadence latine*. Nel 1910, Péladan ritornò sullo stesso argomento nel libretto *De l'androgynie* (della serie *Les idées et les formes*), che non è del tutto privo di interesse, malgrado informazioni confuse e aberrazioni. Tutta l'opera di Sar Péladan, che nessuno oggi ha piú il coraggio di leggere, sembra dominata dal motivo dell'androgino, tantoché di lui Anatole France poté scrivere: « Egli è ossessionato dall'idea dell'ermafrodito, che ispira tutti i suoi libri ». Ma tutta

la produzione di Sar Példan — come del resto quella dei modelli suoi contemporanei: Swinburne, Baudelaire, Huysmans — si sviluppa sotto un segno assai diverso da quello di *Séraphita*: gli eroi del Példan sono « perfetti » dal punto di vista erotico. Il significato metafisico dell'« uomo perfetto » si degrada e finisce per perdersi nella seconda metà del XIX secolo.

Il decadentismo francese e inglese ritorna sporadicamente al tema dell'androgino (40), ma si tratta sempre di un ermafroditismo morboso e perfino satanico (come, per esempio, in Aleister Crowley). Come in tutte le grandi crisi spirituali dell'Europa, anche in questo caso, ci troviamo di fronte ad una *degradazione del simbolo*. Quando lo spirito non è piú capace di percepire il significato metafisico di un simbolo, esso viene inteso su piani sempre piú grossolani. Negli scrittori decadentisti, l'androgino è concepito unicamente come un ermafrodita nel quale i due sessi coesistono dal punto di vista sia anatomico che fisiologico. Si tratta non di una pienezza dovuta alla fusione dei sessi, ma di una sovrabbondanza di possibilità erotiche. Non rappresenta quindi l'apparizione di un nuovo tipo di umanità, nel quale la fusione dei sessi produrrebbe una nuova coscienza priva di polarità ma di una pretesa perfezione sensuale, risultante dalla presenza attiva dei due sessi.

Questa concezione dell'ermafrodita è stata molto probabilmente suggerita da un esame attento di alcune opere della scultura antica. Ma gli scrittori decadenti ignoravano che nell'antichità l'ermafrodita aveva rappresentato solo una situazione ideale che si tentava di attuare spiritualmente attraverso certi riti; tanto che, quando un fanciullo manifestava alla nascita segni d'ermafroditismo, era messo a morte dai suoi stessi genitori. In altre parole, l'ermafrodita concreto, anatomico, era considerato come un'aberrazione della natura o come un segno della collera degli dèi, per cui veniva soppresso senza indugio. Solo l'androgino rituale costituiva un modello, perché implicava, non il cumulo degli organi anatomici dell'un sesso e dell'altro, ma, simbolicamente, la totalità delle potenze magico-religiose dei due sessi.

(40) Su tutto questo movimento, cfr. Mario PRAZ, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milano-Roma, 1930.

*Il romanticismo tedesco*

Basta portare lo sguardo al romanticismo tedesco per rilevare la differenza fra l'ideale di un Péladan e quello di un Novalis. Per i romantici tedeschi, l'androgino sarebbe il tipo dell'uomo perfetto dell'avvenire (41). Ritter, medico illustre e amico di Novalis, nel suo libro *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*, aveva abbozzato tutta una filosofia dell'androgino. Per Ritter, come il Cristo, l'uomo dell'avvenire sarà androgino. Egli scrisse: «Eva fu generata dall'uomo senza l'aiuto della donna: il Cristo fu generato dalla donna senza l'aiuto dell'uomo; l'Androgino nascerà dai due. Ma lo sposo e la sposa saranno fusi in un solo e identico splendore». Il corpo che nascerà allora sarà immortale. Descrivendo la nuova umanità dell'avvenire, Ritter utilizza la terminologia alchemica, il che indica come l'alchimia fosse una delle fonti dei romantici tedeschi nella loro ripresa del mito dell'androgino.

Wilhelm von Humboldt si occupò dello stesso soggetto in uno scritto giovanile, *Ueber die männliche und weibliche Form*, nel quale illustrò soprattutto l'androginità divina, tema arcaico estremamente diffuso che tratteremo più oltre. Anche Friedrich Schlegel esaminò l'ideale dell'androgino nel suo trattato *Ueber die Diotima*, criticando l'accentuazione dei caratteri esclusivamente maschilini o femminili alla quale si tende con l'educazione e il costume moderno. Invece il fine verso il quale dovrebbe tendere la specie umana è la reintegrazione progressiva dei sessi fino a realizzare l'androginità.

Ma fra gli autori romantici, fu soprattutto Franz von Baader a dare al problema dell'androgino un'importanza considerevole. Per Baader, l'androgino esistette in principio e esisterà di nuovo alla fine dei tempi. La principale fonte di ispirazione di Baader era stata Jacob Boehme. Da Boehme egli aveva attinto l'idea di una prima caduta di Adamo: il sonno di Adamo, durante il quale la sua compagna celeste si era staccata da lui. Ma grazie al Cristo l'uomo ritornerà androgino, simile agli angeli. Baader scrisse che

(41) Per quel che segue cfr. Fr. GIESE, *Der romantische Charakter*, Bd. I: *Die Entwicklung des androgynen Problems in der Frühromantik*. Langensalza, 1919. Cfr. anche M. ELIADE, *Mitul Reintegrării*, pp. 76 seg.; Ronald D. GRAY, *Goethe the Alchemist* (Cambridge, 1952); cap. X (Male and Female).

« lo scopo del matrimonio come sacramento è la restaurazione dell'immagine celeste o angelica dell'uomo, quale dovrebbe essere ». L'amore sessuale non deve esser confuso con l'istinto alla riproduzione: la sua vera funzione è di « aiutare l'uomo e la donna a integrare interiormente l'immagine umana completa, cioè l'immagine divina originaria » (42). Baader riteneva che quella teologia che presenterà il « peccato come una disintegrazione dell'uomo, e la redenzione e la resurrezione come la sua reintegrazione », sarà vittoriosa sulle altre teologie (43).

Per trovare le fonti di questa rivalorizzazione dell'androgino da parte del romanticismo tedesco, bisognerebbe esaminare le vedute di Jacob Boehme e di altri teosofi del XVII secolo, specialmente di J. G. Gichtel e di Gottfried Arnold. Grazie all'antologia commentata dal professore E. Benz, *Adam. Der Mythos des Urmenschen*, München, 1955), questa ricerca potrebbe essere portata a termine rapidamente. Per Boehme, il sonno di Adamo rappresenta la prima caduta: Adamo si distaccò dal mondo divino e « immaginò » di essere immerso nella Natura, con il che si degradò e divenne terrestre. L'apparizione dei sessi è una conseguenza diretta di questa prima caduta. Secondo alcuni seguaci di Boehme, Adamo, avendo visto l'accoppiamento degli animali, fu sconvolto dal desiderio e Dio gli dette il sesso onde evitare il peggio (44). Un'altra idea fondamentale di Boehme, di Gichtel e di altri teosofi era che Sofia, la Vergine divina, si trovava originariamente nell'Uomo primordiale. Questi volle dominarla, e allora la Vergine si staccò da lui. Per Gottfried Arnold, fu il desiderio carnale a far perdere all'Essere primordiale questa « sposa occulta ». Ma perfino nello stato decaduto di oggi, quando un uomo ama una donna, egli desidererebbe sempre segretamente questa Vergine celeste (45). Boehme paragonò la scissione della natura androgina d'Adamo alla crocifissione di Cristo (46).

(42) *Gesammelte Werke*, III, p. 309, riprodotto da Ernst BENZ nella sua antologia *Adam. Der Mythos des Urmenschen*, München, 1955, pp. 221 sgg.

(43) *Gesammelte Werke*, III, p. 306; BENZ, *op. cit.*, p. 219. Cfr. anche E. SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique* (Paris, 1942);

(44) E. BENZ, *op. cit.*, pp. 60 sgg., 67 sgg., 110. Cfr. anche J. EVOLA *Metafisica del Sesso* (Edizioni Mediterranee, Roma 1969), p. 272.

(45) E. BENZ, pp. 125 sgg., 129, ecc.; J. EVOLA, *op. cit.*, p. 273.

(46) *Der Weg zu Christo*, citato da Hermann BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955, p. 175.

Jacob Boehme attinse probabilmente l'idea dell'androgino non dalla Kabbala, ma dall'alchimia, di cui peraltro utilizzò la terminologia (47). Infatti uno dei nomi della Pietra Filosofale era proprio *Rebis*, l'« essere doppio » (lett.: « due cose ») o l'Androgino ermetico. Il *Rebis* nasceva dall'unione del Sole con la Luna, o, alchemicamente, dall'unione dello Zolfo con il Mercurio (48). È superfluo mettere in rilievo l'importanza dell'androgino nell'*opus alchymicum*, dopo gli studi fondamentali di C. G. Jung (49).

### *Il mito dell'androgino.*

La nostra intenzione non è nemmeno di riassumere la storia della dottrina dell'androgino nel Rinascimento, nel Medio Evo e nell'antichità. Basti ricordare che nei suoi *Dialoghi d'Amore* Leone Ebreo aveva tentato di riallacciare il mito dell'androgino di Platone alla tradizione biblica della caduta, interpretata come una dicotomia dell'Uomo Primordiale (50). Una dottrina diversa, ma parimenti centrata sull'unità primitiva dell'essere umano, era stata sostenuta da Scoto Eriugena, che peraltro si era ispirato a Massimo il Confessore. Per Eriugena, la divisione dei sessi faceva parte di un processo cosmico. La divisione delle Sostanze era cominciata in Dio e si era sviluppata progressivamente fino a raggiungere la natura dell'essere umano, che così fu differenziata in maschio e femmina. Per questo la riunione delle Sostanze deve cominciare nell'uomo ed essere realizzata di nuovo su tutti i

(47) Cfr. J. EVOLA, p. 271. Cfr. anche A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme* (Paris, 1929), p. 225.

(48) Cfr. la definizione del *rebis* data da Michael MEIER, 1687, e citata da John READ, *Prelude to chemistry*, London, 1959, p. 239. Cfr. anche la descrizione dell'androgino secondo un codice inedito, in CARBONELLI, *Sulle fonti storiche della chimica*, Roma, 1925, p. 17.

(49) Cfr. specialmente *Psychologie der Uebertragung, passim; Mysticism Conjunctions*, II, specie pp. 224 sgg.. Cfr. anche John READ, *op. cit.*, XVI e LX, ecc., *Mitul Reintegrarii*, pp. 82 sgg.. Aggiungiamo che l'androgino continua a stimolare il pensiero teologico contemporaneo. Cfr. per esempio l'opera *Die Gnosis des Christentums* (Salzburg, 1939), del teologo cattolico Georg KÖEPGEN, nella quale il Cristo, la Chiesa e i preti vengono considerati androgini (pp. 316 sgg.); cfr. JUNG, *Myst. Conj.*, II, 130 sgg.). Anche per N. BERDJAEV l'uomo perfetto dell'avvenire sarà androgino, come lo fu il Cristo (cfr. *The Meaning of the Creative Act*, 1916, tr. ingl., 1955, p. 187, anche Donald A. LOWRIE, *Revelations Propbet. A Life of Nicolai Berdjajev*, New York, 1960, pp. 75 sgg.).

(50) Leone EBREO, *Dialoghi d'Amore*, ed. Caramella, Bari, 1929, pp. 417 sgg.; E. BENZ *op. cit.*, pp. 31 sgg.

piani dell'essere, incluso quello divino. In Dio non esiste piú divisione, poich  egli   il Tutto e l'Uno. Per Scoto Eriugena, la divisione dei sessi fu una conseguenza del peccato, ma avr  termine con la riunificazione dell'uomo, a cui seguir  la riunione escatologica del mondo terrestre con il Paradiso. Il Cristo avrebbe anticipato questa reintegrazione finale. Scoto Eriugena cita Massimo il Confessore, secondo cui il Cristo avrebbe riunito i due sessi nella sua natura, perch , risuscitando, non era piú « n  maschio, n  femmina, bench  fosse nato e morto maschio » (51).

Ricordiamo anche che diversi *Midrashim* presentarono Adamo come androgino. Secondo il *Bereshit rabba*, « Adamo ed Eva erano stati creati schiena contro schiena, uniti per le spalle: poi Dio li separ  con un colpo di ascia dividendoli in due. Altri sono di diverso parere: il primo uomo (Adamo) era maschio nella parte destra e femmina nella parte sinistra; ma Dio lo divise in due met  » (52). Per  furono soprattutto alcune sette gnostiche cristiane a dare all'idea dell'androgino un posto eminente nelle loro dottrine. Secondo le notizie tramandate da Sant'Ippolito (53), Simon Mago chiamava lo spirito primordiale *arsenothelys*, « maschio-femmina ». Del pari i Nasseni (54) concepivano l'Uomo celeste, Adamas, come un *arsenothelys*. L'Adamo terrestre non era che un'immagine dell'archetipo celeste: anche lui era quindi androgino. Dato che gli uomini discendono da Adamo, l'*arsenothelys* esiste virtualmente in ogni uomo e la perfezione spirituale consisterebbe proprio nel ritrovare in s  questa androginit . Lo Spirito supremo, il Logos, era anch'esso androgino. E la reintegrazione finale, « tanto delle realt  spirituali quanto di quelle animali e materiali, avr  luogo in un uomo, in Ges  figlio di Maria » (*Refutatio*, V, 6). Secondo i Nasseni, il dramma cosmico si articola in tre fasi: 1) il Logos preesistente come totalit  divina e universale; 2) la caduta, avente per risultato la frammentazione della Creazione   la sofferenza; 3) l'arrivo del Salvatore, che reintegrer  nella loro unit  gli infiniti frammenti che

(51) *De divisionibus Naturae*, II, 4; II, 8, 12, 14: testi citati da EVOLA *op. cit.*, p. 180.

(52) Testi citati in M. ELIADE, *Trait  d'Histoire des Religions*, p. 361. Cfr. anche *Mitul Reintegrarii*, pp. 90 segg.

(53) *Refutatio omn. haer.*, VI, 18.

(54) *Refutatio* V, I-II; cfr. M. ELIADE, *Mitul Reintegrarii*, pp. 86 segg.

attualmente costituiscono l'Universo. Per i Nasseni, l'androginia è solo un grandioso processo di totalizzazione cosmica.

Nell'*Epistola di Eugnosto il Beato*, della quale sono stati recentemente scoperti a Khenoboskion due manoscritti, il Padre genera da solo un essere umano androgino. Questi, unendosi con la sua Sophia, « procrea un figlio androgino ». Questo figlio è il Padre primo generatore, il Figlio dell'Uomo, chiamato anche l'Adamo della Luce (...). Egli si unisce con la sua Sophia e produce una grande luce androgina che nel suo nome maschile è il Salvatore, creatore di tutte le cose, e nel suo nome femminile è Sophia, la generatrice di tutto, chiamata anche Pistis. Da queste due entità vengono generate sei altre coppie di spiriti androgini che a loro volta producono prima 72, poi 360 altre entità » (55). Come si vede, si tratta di uno sviluppo che comincia con un Padre androgino e che si ripete a livelli sempre più bassi (più lontani dal « Centro » dove si trova il Padre autogeneratore).

L'androginia è parimenti attestata nel *Vangelo di Tommaso*, che, pur non essendo propriamente un'opera gnostica, attesta l'atmosfera mistica del cristianesimo nascente. Rimaneggiata e reinterpretata, questa opera fu peraltro abbastanza popolare tra i primi gnostici; la traduzione in dialetto saidico figurava nella biblioteca gnostica di Khenoboskion. Nel *Vangelo di Tommaso*, Gesù, volgendosi ai suoi discepoli, dice loro: « Quando dei due voi farete uno; quando farete il dentro come il fuori e il fuori come il dentro, e l'alto come il basso; quando farete del maschio e della femmina un solo essere, sí che il maschio non sia più maschio e la femmina non sia più femmina, solo allora voi entrerete nel Regno » (56). In un altro *logion* (n. 108, ed. Puech; n. 103 Grant), Gesù dice: « Quando voi farete in modo che i due siano uno, voi diventerete i figli dell'Uomo e se voi direte: "Montagna, spostati!" essa si sposterà » (Doresse II, p. 109, n. 110). L'espressione « diventare uno » ricorre altre

(55) J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte* vol. I (Paris, 1958), p. 211. L'essenziale dell'*Epistola del Beato Eugnosto* si ritrova in un altro scritto gnostico di Khenoboskion, la *Sophia di Gesù*, una seconda redazione del quale figurava già nel Codice di Berlino. Cfr. DORESSE, I, 215 sgg.

(56) DORESSE, *op. cit.*, vol. II (1959), p. 95; A. GUILLAUMONT, H. CH. PUECH, ecc., *L'Évangile selon Thomas* (1959), log. 17-18; Robert M. GRANT, *The secret sayings of Jesus* (New York, 1960), pp. 143 sgg.

tre volte (log. 4 Puech; 3 Grant; 10 Grant; 11 Puech; 24 Grant; 23 Puech). Il Doresse fa alcuni raffronti col Nuovo Testamento (Giovanni XVII, 11; XX, 23; *Romani*, XII, 4-5; *Corinzi*, XII, 27, ecc.). Ma soprattutto un passo dell'*Epistola ai Galati*, (III, 28) è importante: « Non vi è più né Ebreo né Greco, né schiavo né uomo libero, né maschio né femmina; poiché voi tutti non siete che uno nel Cristo Gesù ». È l'unità della creazione all'inizio, prima della creazione di Eva, quando l'« uomo » non era né maschio né femmina (Grant, p. 144). Secondo il *Vangelo di Filippo* (codice X di Khenoboskion), la separazione dei sessi — la creazione di Eva separata dal corpo di Adamo — è stata l'inizio della morte. « Il Cristo è venuto per ristabilire ciò che è stato così (separato) all'inizio e per unire di nuovo i due. A coloro che sono morti perché erano stati divisi, renderà la vita riunendoli! ». (Doresse, II, p. 157).

Altri testi contengono passaggi simili sulla riunione dei sessi quale sindrome del Regno. « Interrogato da qualcuno su quando verrà il Regno, il Signore stesso rispose: " Quando i due saranno uno, il fuori come il dentro e il maschio con la femmina né maschio né femmina " » (*II Epistola di Clemente*, cit. Doresse, II, 157). La citazione contenuta nell'*Epistola di Clemente* deriva probabilmente dal *Vangelo secondo gli Egizi* di cui Clemente d'Alessandria ci ha conservato questo passaggio: « Avendo chiesto Salomè quando sarebbero state conosciute le cose di cui egli parlava, il Signore disse: " Quando calpesterete la veste della vergogna e quando i due diventeranno uno, e il maschio con la femmina non sarà né maschio né femmina " » (*Stromates*, III, 13, 92; Doresse II, 158).

Non è questa la sede più adatta per studiare l'origine di tali formule gnostiche e paragnostiche sulla totalità divina e l'androginia dell'« uomo perfetto ». Si sa che le fonti dello gnosticismo sono assai diverse; accanto alla gnosi ebraica, alle speculazioni sull'Adamo primordiale e sulla Sophia, troviamo l'apporto di dottrine neo-platoniche e neo-pitagoriche e influenze orientali, soprattutto iraniche. Ma, come abbiamo visto or ora, San Paolo e il Vangelo di Giovanni annoveravano già l'androginia fra le caratteristiche della perfezione spirituale. Infatti, divenire « maschio e femmina » o non essere « né maschio né

femmina», sono espressioni plastiche attraverso le quali il linguaggio cerca di descrivere la *metánoia*, la « conversione », il rovesciamento totale dei valori. È tanto paradossale essere « maschio e femmina » quanto ritornare bambino, nascere di nuovo o passare dalla « porta stretta ».

Evidentemente concezioni simili ebbero corso anche in Grecia. Nel *Convito* (189E-193D), Platone descriveva l'uomo primordiale come un essere bisessuale a forma sferica. Ciò che interessa la nostra ricerca, è il fatto che, tanto nella speculazione metafisica di Platone quanto nella teologia di un Filone di Alessandria; presso i teosofi neoplatonici e neopitagorici come presso gli ermetisti che si proclamavano seguaci di Ermete Trismegisto o di Pimandro, o presso molti gnostici cristiani, la perfezione umana *era immaginata come un'unità non scissa*. D'altronde questo non era che un riflesso della perfezione divina, del Tutto-Uno. Nel *Discorso perfetto*, Ermete Trismegisto rivela ad Asclepio che « Dio non ha un nome o, piuttosto, li ha tutti, poiché è insieme Uno e Tutto. Infinitamente ricco della fecondità dei due sessi, egli genera sempre tutto ciò che si propone di creare ».

« Che cosa dici? Dio possiede i due sessi, o Trismegisto? ». « Sì, Asclepio, e non solo Dio, ma tutti gli esseri animali e vegetali » (57).

### *L'androginia divina*

Questa idea della bisessualità universale, conseguenza necessaria dell'idea della bisessualità divina in quanto modello e principio di ogni esistenza, può illuminare tutta la nostra ricerca, perché, in fondo, in una concezione simile è implicita l'idea che la perfezione, quindi l'Essere, consiste in fondo in una unità-totalità. Tutto ciò che è in senso eminente deve essere totale, il che comporta la *coincidentia oppositorum* a tutti i livelli e in ogni contesto. Questa coincidenza si verifica tanto nell'androginia degli dèi quanto nei riti di androginazione simbolica, oltre che nelle cosmogonie che spiegano il mondo partendo

(57) *Corpus Hermeticum*, II, 20, 21; trad. FESTUGIERE.

da un Uovo cosmogonico o da una totalità primordiale in forma di sfera. Si incontrano idee, simboli e riti del genere non solamente nel mondo mediterraneo e dell'antico Medio Oriente, ma anche in numerose culture esotiche e arcaiche. Una diffusione simile può spiegarsi solo col fatto che questi miti presentavano un'immagine soddisfacente della divinità, o della realtà ultima, quale totalità indivisa, o spingevano, nel contempo, l'uomo ad avvicinarsi a questa pienitudine attraverso riti o tecniche mistiche di rintegrazione.

Qualche esempio ci aiuterà a capire nel modo migliore questo fenomeno religioso. Nella teogonie greche più antiche, gli Esseri divini neutri o femminili generano da soli. Questa partenogenesi implica l'androginia. Secondo la tradizione tramandataci da Esiodo (*Teogonia*, 124 sgg.), dal Caos (neutro) nacquero Erebo (neutro) e Notte (femminile). La Terra generò da sola il Cielo stellato. Sono formule mitiche della totalità primordiale, che contiene tutte le potenze, e quindi tutte le coppie di opposti: caos e forme, tenebre e luci, virtuale e manifesto, maschio e femmina ecc. Come espressione tipica della potenza creatrice, la bisessualità figura tra le qualità meravigliose della divinità. Hera partorì da sola Efesto e Tifeo, e questa « dea nuziale ha a tutta prima figura di androgino » (58). A Labranda, in Caria, si adorava uno Zeus barbuto con « sei mammelle disposte in triangolo sul petto » (59). Eracle, l'eroe virile per eccellenza, scambiò le proprie vesti con quelle di Onfale. Nei misteri italoti di Hercules Victor, tanto il dio che gli iniziati erano vestiti da donne e, come ha mostrato Marie Delcourt, si riteneva che questo rito « promovesse la salute, la giovinezza, la forza, la vita dell'essere umano e forse conferisse perfino una specie di perennità » (60).

A Cipro, si venerava un'Afrodite barbata chiamata Aphroditos, e in Italia una Venere calva. Quanto a Dioniso, egli era il dio bisessuato per eccellenza. In un frammento di Eschilo (framm. 61) qualcuno grida vedendolo: « Da dove vieni tu uomo-donna, e quale è la tua patria? Cosa è questo modo

(58) Marie DELCOURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Parigi, 1958, p. 29.

(59) Marie DELCOURT, *op. cit.*, p. 30.

(60) *Ibid.*, p. 36.

di vestire? (61). Originariamente, Dioniso fu raffigurato come un essere barbuto e robusto, due volte potente per via della propria doppia natura. Solo più tardi, nel periodo ellenistico, l'arte fece di lui un effeminato (62). Non indicheremo le altre divinità androgine del sincretismo, ad esempio la Grande Madre frigia, e gli esseri bisessuati che essa genera, Agditis e Misé. Quanto alla figura divina che gli antichi chiamavano Ermafrodito, essa prese consistenza assai tardi, verso il IV o III secolo, e la sua storia (63) assai complessa non è molto importante per la nostra ricerca.

Qui non ricorderemo le divinità androgine presenti in altre religioni (64). Il loro numero è considerevole. Se ne trovano tanto in religioni complesse ed evolute (come per esempio presso gli antichi Germani, nel Medio Oriente antico, nell'Iran, in India, in Indonesia ecc.) quanto presso popoli di cultura arcaica, in Africa, America, Melanesia, Australia e Polinesia (65). La maggior parte delle divinità della vegetazione e della fertilità sono bisessuate o presentano tracce di androginia. « *Sive deus sis, sive dea* », dicevano gli antichi Romani parlando di divinità agricole, e la formula rituale *sive mas sive femina* era frequente nelle invocazioni. In alcuni casi (per esem-

(61) Testo citato da Marie DELCOURT, *op. cit.*, p. 40.

(62) « Gli toglie le vesti che erano il simbolo della sua doppia natura: il velo color zafferano, la cintura, la mitra d'oro. Lo mette nudo, per nulla spogliato della sua virilità, ma troppo fragile per farla valere. OVIDIO (*Metam.*, IV, 20) e SENECA (*Edipo*, 408) gli prestano un « volto di vergine », il che avrebbe stupito assai i pittori arcaici, i quali lo rappresentano assai barbuto » (Marie DELCOURT, *Hermaphrodite*, pp. 42-43). Sull'ermafroditismo di Dioniso, vedere anche Karl LEHMANN-HARTLEBEN e E. C. OLSEN, *Dionysiac Sarcophagi in Baltimore* (Baltimore, 1942), pp. 34 sgg., e la bibliografia citata nella nota 89.

(63) La si può leggere in un denso capitolo di Marie DELCOURT, pp. 65 sgg.

(64) Cfr. M. ELIADE, *Mitul Reintegrării*, pp. 99 sgg.; *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 359 sgg.

(65) Si può trovare una documentazione abbastanza ricca in Hermann BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht*, pp. 129-249. Non affronteremo qui il problema della cronologia, che è complesso. H. Baumann ritiene che la bisessualità divina sia chiaramente attestata solo a partire dalle culture megalitiche. (Cfr. anche le nostre osservazioni nella « *Revue d'Histoire des Religions* », 1958, pp. 89-92). Quanto all'interpretazione bisessuale data da L. F. ZOTZ di alcuni idoli paleolitici (*Bull. Soc. Préh. Franç.*, 48, 1951, pp. 333 sgg.), essa è stata respinta da H. BREUIL (*ibid.*, 49, 1952, p. 25) e da J. J. NARR (*Antropos*, 50, 1955, pp. 543 sgg.). Ciò non vuole dire che il concetto dell'androginia divina fosse necessariamente sconosciuto alle popolazioni primitive (cfr., per esempio, Clyde KLUCKHOHN, in *Myth and Mythmaking*, edito da Henry A. Murray, New York, 1960, p. 52). Notiamo ancora che al livello delle culture arcaiche la « totalità » può venire espressa da una qualsiasi coppia di opposti: femmina-maschio, visibile-invisibile, Cielo-Terra, luce-occurità.

pio presso gli Estoni) le divinità agricole erano considerate maschi un anno e femmine l'anno seguente (66). Ma il piú curioso è che sono androgine anche divinità eminentemente maschili o femminili e ciò si spiega solo se si tiene conto della concezione tradizionale secondo la quale non si può essere eccellentemente qualche cosa se non si è simultaneamente la cosa opposta, o, piú esattamente, se non si è piú cose nello stesso tempo.

Zervan, il dio iranico del tempo illimitato, era androgino — come lo era la divinità suprema cinese delle Tenebre e della Luce (67). Questi due esempi mostrano chiaramente che l'androginia era la formula precipua della totalità. Infatti, come si è detto, Zervan è il padre dei due gemelli Ohrmand e Ahrimane, dèi del Bene e del Male — e le Tenebre e la Luce, in Cina come in India, simboleggiano rispettivamente le modalità non manifeste e manifeste della realtà ultima.

Numerose erano le divinità chiamate « Padre e Madre » (68). Era un'allusione alla loro eventuale autogenesi, e, nel contempo, l'indicazione dei loro poteri creativi. È anche probabile che un certo numero di « coppie divine » siano elaborazioni tardive di una divinità primordiale androgina o la personificazione dei loro attributi. L'androgino essendo la caratteristica della totalità originaria nella quale tutte le possibilità si trovano riunite in numerose tradizioni, anche l'Uomo primordiale, l'Antenato mitico dell'umanità, fu concepito come androgino. Abbiamo ricordato poco sopra l'esempio di Adamo. Tuisto, il primo uomo della mitologia germanica, era anche lui bisessuato; il suo nome è etimologicamente connesso all'antico termine norvegese *tvistr* (« bipartito »), al vedico *dvīs*, al latino *bis*, ecc. (69). Invece in altre tradizioni il mitico Antenato androgino fu sostituito da una coppia di gemelli: in India da Yâma e da sua sorella Yamî; nell'Iran, da Yima e da Yimagh.

(66) Cfr. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 359.

(67) *Ibid.*, p. 360.

(68) Cfr. Alfred BERTHOLET, *Das Geschlecht der Gottbeit*, Tübingen, 1934, p. 19.

(69) Cfr. *Mitul Reintegrarii*, p. 92.

*L'androgenazione rituale*

Tutti questi miti sull'androgenia divina e sull'uomo primordiale bisessuale rivelano certi modelli tipici per il comportamento umano, per cui l'androgenia è stata riattualizzata simbolicamente nei riti. Gli scopi di questa androgenazione rituale sono molteplici e la sua morfologia è estremamente complessa. Qui non essendo possibile affrontarne lo studio, ci limiteremo a ricordare che, presso molte popolazioni primitive, l'iniziazione alla pubertà implicava l'androgenazione preliminare del neofita. L'esempio piú noto, benché non ancora sufficientemente chiarito, è la « subincisione » iniziatica in uso presso alcune tribú australiane, che presta simbolicamente al neofita un organo sessuale femminile (70). Se teniamo presente che, al pari di molte altre popolazioni primitive, gli Australiani considerano come asessuati i non-iniziati e l'accesso alla sessualità come una delle conseguenze dell'iniziazione, il significato piú profondo di questo mito sembrerebbe essere il seguente: non si può diventare un maschio sessualmente adulto senza aver prima conosciuto la coesistenza dei sessi, l'androgenia; in altre parole, non si può accedere a un modo d'essere particolare e ben definito senza aver prima conosciuto un modo d'essere totale.

L'androgenia iniziatica non è sempre significata da una operazione, come presso gli Australiani. In molti casi, essa è suggerita dal travestimento da ragazze dei ragazzi e da ragazzi delle ragazze. Questa usanza è attestata presso alcune tribú africane ma anche in Polinesia (71).

Ci si può chiedere se la nudità rituale, frequente in molte iniziazioni alla pubertà, non voglia anche significare una androgenizzazione simbolica. Del pari, le pratiche omosessuali, attestate in varie iniziazioni, si possono probabilmente spiegare partendo da una credenza analoga, ossia dall'idea che i neofiti durante la loro istruzione iniziatica riuniscono in sé i due sessi.

(70) Su questo problema, cfr. M. ELIADE, *Naissances Mystiques*, p. 62 sgg.

(71) H. BAUMANN, *op. cit.*, pp. 57-58; ELIADE, *op. cit.*, p. 64.

Il travestimento intersessuale era frequente anche nell'antica Grecia. Plutarco ricorda certe usanze che gli parvero singolari. Egli scrive: « A Sparta, colei a cui viene affidata la giovane sposa le rade la testa, le mette calzature e vesti maschili, poi la fa stendere sul letto, sola e senza luce. Il marito la raggiunge di nascosto » (Plutarco, *Licurgo*, 15). Ad Argo, la moglie per la notte delle nozze si metteva una finta barba (Plutarco, *Virtù delle Donne*, p. 245). A Cos, era il marito a rivestire indumenti femminili per ricevere la sua donna (Plutarco, *Questione greca*, 58) » (72). In tutti questi casi, il travestimento intersessuale è un'usanza nuziale. Ora sappiamo che in epoca arcaica in Grecia i matrimoni seguivano le iniziazioni alla pubertà. Travestimenti avevano luogo anche in occasione delle Oscoforie ateniesi, cerimonia nella quale si può riconoscere « un resto di iniziazioni maschili, una festa della vendemmia e una commemorazione del ritorno di Teseo. Se questi aspetti si sono fusi così bene, ciò deriva dal fatto che, come l'ha mostrato H. Jeanmaire, la leggenda di Teseo ha essa stessa le sue radici nell'antico rito sociale delle probazioni di cui è, almeno in parte, una interpretazione narrativa » (73).

Ma a parte questi residui di travestimenti iniziatici, i mascheramenti intersessuali si praticavano in Grecia in alcune cerimonie dionisiache, nelle feste di Hera a Samo e anche in altre occasioni (74). Se si considera che in Europa i travestimenti erano molto diffusi durante il Carnevale o le feste di primavera, come pure in varie cerimonie agricole dell'India, della Persia e di altri paesi dell'Asia (75), si comprende quale fosse la principale funzione di questo rito: uscire da sé stessi, trascendere la propria situazione particolare, fortemente storicizzata, per ripristinare una situazione originaria, trans-umana e trans-storica perché anteriore alla costituzione della società uma-

(72) Marie DELCOURT, *Hermaphrodite*, p. 7.

(73) *Ibid.*, pp. 15-16.

(74) Cfr. Marie DELCOURT, *op. cit.*, pp. 18 sgg.

(75) Cfr. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 362. Cambiamento di vesti in occasione dei matrimoni, E. SAMTER, *Geburt, Hochzeit und Tod* (Berlin, 1911) pp. 92 sgg.. Su questo problema, cfr. W. MANNHARDT, *Der Baumkultus der Germanen und ihre Nachbarstämme* (Berlin, 1875), pp. 200 sgg., 480 sgg., J. J. MEYER, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig, 1937), I, pp. 76, 86, 88 sgg.

na; situazione paradossale, impossibile da mantenere nella durata profana, nel tempo storico, ma che era necessario reintegrare periodicamente, onde restaurare, anche per un solo istante, la totalità iniziale, la sorgente intatta della sacralità e della potenza.

Il cambiamento rituale delle vesti implicava una inversione simbolica dei comportamenti, pretesto per buffonerie carnevalesche, e anche per il libertinaggio dei Saturnali. Insomma, era una sospensione delle leggi e delle consuetudini, perché la condotta dei sessi era in quel momento esattamente il contrario di ciò che essa deve essere normalmente. L'inversione dei comportamenti implicava quella completa confusione dei valori che è un tratto specifico di ogni rituale orgiastico. Morfologicamente, i travestimenti intersessuali e l'androginia simbolica sono omologabili alle orge cerimoniali. In ciascuno di questi casi, si constata una « totalizzazione » rituale, una reintegrazione dei contrari, una regressione all'indistinzione primordiale. Insomma, si tratta della restaurazione simbolica del « Caos », dell'unità indifferenziata anteriore alla Creazione, e questo ritorno all'indistinto si traduce in una suprema rigenerazione, in un prodigioso aumento di potenza. Queste sono le ragioni, fra l'altro, dell'orgia rituale celebrata per ottenere raccolti abbondanti o in occasione del Nuovo Anno: nel primo caso, l'orgia assicura la fertilità agricola: nel secondo, l'orgia simboleggia il ritorno al Caos precosmogonico, con l'immersione nella riserva illimitata di potenza che esisteva prima della Creazione del mondo, e che aveva reso possibile la cosmogonia. L'anno che sta per nascere corrisponde al mondo che sta per essere creato (76).

### *La totalità primordiale.*

Si vede dunque che questi riti di ritorno alla totalità per mezzo dell'androginia simbolica o dell'orgia sono suscettibili di essere valorizzati in diversi sensi. Però sono tutti praticati quando si tratta di assicurare il successo di un ini-

(76) Su questo tema, cfr. M. ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, pp. 83 segg.

zio: sia il principio della vita sessuale e di quella culturale espresso dall'iniziazione, sia il Nuovo Anno o la primavera o « l'inizio » rappresentato da ogni nuovo raccolto. Se consideriamo che, per l'uomo delle società tradizionali, la cosmogonia rappresenta « l'inizio » per eccellenza, si comprende la presenza di simboli cosmogonici nei rituali iniziatici, agricoli o orgiastici. « Cominciare » una cosa vuol dire stare per creare quella cosa, quindi di usare una enorme riserva di forze sacre. Ciò spiega la similitudine strutturale tra il mito dell'Androgino primordiale, antenato dell'umanità, e i miti cosmogonici. In un caso come nell'altro, i miti rivelano che all'origine, *in illo tempore*, esisteva una totalità compatta — e che questa totalità è stata divisa o fratturata affinché il mondo o l'umanità potessero nascere. All'Androgino primordiale, soprattutto all'Androgino sferico descritto da Platone, corrispondono, sul piano cosmico, l'Uovo cosmogonico o il Gigante antropocosmico primordiale.

Infatti, un gran numero di miti cosmogonici presentano lo stato originale, il « Chaos », come una massa compatta ed omogenea, nella quale non era discernibile alcuna forma; o anche come una sfera simile a un uovo, nella quale il Cielo e la Terra si trovavano riuniti, o come un Macrantropo gigante ecc. In tutti questi miti, la Creazione si compie attraverso la divisione dell'uovo in due parti, rappresentanti il Cielo e la Terra, o attraverso lo smembramento del Gigante, o la frammentazione della massa unitaria (77).

Tanto sul piano cosmico che su quello antropologico, *all'origine* vi era dunque una totalità che conteneva tutte le virtualità. Ma questa ossessione dell'« origine », attestata da tanti miti e riti diversi di vario genere, va interpretata anche in un'altra prospettiva. Constatiamo infatti che la tendenza all'unificazione, alla totalità, benché si manifesti a livelli diversi, usa mezzi vari con mira a fini non identici. La reintegrazione dei contrari e l'abolizione degli opposti hanno luogo tanto in un'orgia rituale quanto in un'androgenazione iniziatica, *ma i piani della realizzazione sono differenti*. La reintegrazione dei principi polarizzati si compie anche per mezzo delle tecniche yoga, soprat-

(77) Cfr. M. ELIADE, *Structure et fonction du mythe cosmogonique* (nel volume *La Naissance du Monde*, Paris, 1959, pp. 471-495).

tutto di quelle dello yoga tantrico. Anche in questo caso, si vuole raggiungere una « unità-totalità », ma l'esperienza si sviluppa su più livelli, e l'unificazione finale non può essere descritta che in termini trascendentali. In altre parole, sul piano dell'esperienza oscura dell'orgia rituale, dell'androgenizzazione rituale o della regressione nel Caos precosmogonico, si tratta di tendenze alla reintegrazione e alla unificazione che sono paragonabili, come struttura, all'aspirazione dello Spirito a tornare all'Uno-Tutto. Non possiamo qui soffermarci su questa tendenza paradossale della Vita a riprodurre ciò che è proprio alto Spirito (78). È importante tuttavia precisare che se tutti questi miti, riti e tecniche mistiche implicano la *coincidentia oppositorum*; se, dal punto di vista strutturale, l'Uovo cosmogonico è assimilabile all'orgia rituale, alla androgenizzazione o allo stato in un *jivan mukta*, l'unità-totalità non è la stessa nel caso di colui che partecipa a un rito orgiastico e in quello di colui che abolisce le opposizioni per mezzo dello yoga.

Gli esempi che ora indicheremo ci permetteranno di comprendere meglio questa varietà delle prospettive e questa diversità dei piani. Abbiamo già detto che l'androgino era ammesso in Grecia solo in un quadro rituale, e che i fanciulli nati con segni di ermafroditismo fisico erano immediatamente messi a morte dai loro genitori. Dunque, in questo caso, non è possibile alcuna confusione tra la realtà *anatomico-fisiologica* e la realtà *rituale*. Nello sciamanismo siberiano, allo sciamano accade di unire *simbolicamente* i due sessi: il suo costume è ornato di simboli femminili e in certi casi egli si sforza di imitare il comportamento delle donne. Ma conosciamo esempi di sciamanismo in cui la bisessualità è attestata ritualmente, dunque concretamente: lo sciamano si comporta come una donna, si veste con abiti femminili, talvolta prende perfino marito (79). Questa bisessualità — o asessualità — rituale è ritenuta essere un segno di spiritualità, di commercio con gli dèi e gli spiriti, e nel contempo una fonte di sacrale potenza. Infatti lo sciamano riunisce in sé i principi opposti; la sua stessa persona costi-

(78) Cfr. a questo proposito le nostre osservazioni sul simbolismo dell'ascensione in *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 133 sgg.

(79) M. ELIADE, *Le Chamanisme e les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 233 sgg.

tuisce una ierogamia, ristabilisce cioè simbolicamente l'unione del Cielo con la Terra assicurando la comunicazione tra gli dèi e gli uomini (80). Questa bisessualità viene vissuta ritualmente ed esteticamente; essa vale come una condizione indispensabile pel superamento della condizione dell'uomo profano.

L'aspetto aberrante di alcune di queste pratiche sciamaniche non deve farci perdere di vista che lo scopo finale è la giustificazione teologica dell'asessualità o della bisessualità rituale erano la *trasformazione dell'uomo*. Che qualche volta si sia tentato di effettuare questa trasformazione con mezzi implicanti una modificazione fisiologica dello sciamano, non dice nulla per il nostro problema. La storia delle religioni conosce altri casi di confusione di piani: casi, in cui ci si sforza di ottenere sul piano dell'esperienza fisiologica, un modo d'essere spirituale accessibile unicamente per via rituale o per via mistica.

La stessa confusione di piani si verifica presso gli sciamani siberiani e indonesiani che invertono il loro comportamento sessuale al fine di vivere in concreto l'androginia rituale. Poco importa se in questi casi si tratta di aberrazione spontanea o della degradazione di una tecnica mistica indù che gli sciamani non avrebbero saputo applicare o di cui avrebbero dimenticato il senso spirituale. L'importante è che l'androginizzazione rituale di tipo sciamanico, soprattutto quando si presenta in forme aberranti, tradisce uno sforzo disperato di giungere, attraverso mezzi concreti, fisiologici, a una totalità paradossale dell'essere umano. In altre parole, anche in questo caso bisogna fare una distinzione tra lo *scopo perseguito* e il *mezzo utilizzato* per raggiungerlo. I mezzi possono essere semplicistici, talvolta puerili e stravaganti, e allora si va a riunire gli opposti nel senso concreto, immediato del termine, e si consegue un modo di essere che non è più umano ma neppure superumano. Però lo scopo perseguito mantiene il suo valore malgrado i mezzi inadeguati con i quali ci si sforza di realizzarlo. La migliore prova di ciò è che un fine analogo lo si può intravedere in alcune tecniche yoghico-tantriche. Basta infatti ricordare la metafisica implicita in queste tecniche, per rendersi subito conto che si ha a che fare con tutto un altro piano di esperienze.

(80) Cfr., per esempio, lo sciamanismo presso i Dayak-Ngadju: ELIADE, *Le Chamanisme*, pp. 317 sgg.

*Dottrine e tecniche tantriche*

Si sa che secondo la metafisica tantrica la realtà assoluta, l'*Urgrund*, comprende tutte le dualità e le polarità, integrate in uno stato di assoluta Unità (*advaja*) (81). La Creazione deriva dal dividersi dell'Unità primordiale in due principi opposti, incarnati da *Çiva* e *Çakti*. Ogni esistenza condizionata implica uno stato di dualità, quindi la sofferenza, l'illusione, la « schiavitù ». Il fine ultimo del seguace dei Tantra è di ricongiungere i due principi polarizzati — *Çiva* e *Çakti* — nel proprio corpo. Quando la *Çakti*, che dorme, in forma di serpente (*kundalini*), alla base della spina dorsale viene svegliata da alcune tecniche yoga, essa ascende entro un canale mediano (*susumnâ*), attraverso i *çakra* e raggiunge la sommità del cranio (*sahasrâra*), dove risiede *Çiva*, e si unisce a lui. L'unione della coppia divina all'interno del proprio corpo trasforma lo yogin in una specie di « androgino ». Però va subito precisato che l'« androginizzazione » è solamente uno degli aspetti di un processo totale, del processo della riunione degli opposti. In effetti, i testi tantrici parlano di coppie molteplici di contrari da unificare. Bisogna riunire il Sole e la Luna, le due vene mistiche, *idâ* e *pingalâ* (che peraltro simboleggiano i due astri) e i due soffi, *prâna* e *apâna*; soprattutto *prajñâ* (la sapienza) e *upâya* (il metodo), *çânya* (il « vuoto ») e *karunâ* (la compassione).

L'*Hevajra Tantra* parla parimenti dello stato di « due-in-uno », quando l'elemento femminile viene trasformato in principio maschile (II, IV, 40-47, ed. Snellgrove, pp. 24 sgg.). Questa unificazione degli opposti corrisponde d'altronde a una coesistenza paradossale del *samsâra* e del *nirvâna*. « Non esiste un *nirvâna* fuor dal *samsâra* », avrebbe dichiarato il Buddha (*Hevajra Tantra* II, IV, 32).

Si tratta dunque di una *coincidentia oppositorum* effettuata su tutti i livelli della vita e della coscienza. Grazie a questa congiunzione degli opposti, l'esperienza della dualità viene annullata e il mondo fenomenico viene trasceso. Lo yogin accede a uno stato non condizionato di libertà e di trascendenza, chiamato *samarasa* (identità di godimento), esperienza paradoss-

(81) Cfr. M. ELIADE, *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, pp. 211 sgg. e *passim*.

sale di una perfetta unità. Alcune scuole tantriche insegnano che il *samarasa* è raggiungibile soprattutto per mezzo di un *maithuna* (unione sessuale) in corrispondenza con l'« arresto » (o « immobilizzazione ») delle tre principali funzioni dell'essere umano: la respirazione, l'emissione del seme e il pensiero (82). L'unificazione dei contrari si traduce nell'arresto dei processi biosomatici nonché del flusso psico-mentale. L'immobilizzazione di funzioni eminentemente « fluide » è il segno che si è superata la condizione umana e che si è sboccati in un piano trascendente.

Va notato il simbolismo iero-cosmico usato per esprimere la congiunzione degli opposti. Lo yoghin viene omologato sia a un Cosmo che a un pantheon; egli incarna nel proprio corpo sia *Çiva* che *Çakti* e divinità molteplici, riducibili, peraltro, a questa coppia archetipica. Le due principali fasi del *sâdhana* (= la pratica) yoghico-tantrico sono: 1) la « cosmizzazione » dell'esperienza psicosomatica; 2) l'abolizione di questo Cosmo e il ritorno simbolico alla situazione iniziale, quando l'Unità primordiale non era ancora « esplosa » nell'atto della Creazione. In altre parole, la liberazione e la beatitudine della libertà assoluta vengono assimilate alla totalità che esisteva prima della Creazione del mondo. Da un certo punto di vista, si potrebbe paragonare lo stato paradossale realizzato dello yoghin tantrico durante il *samarasa* all'orgia rituale e alle tenebre precosmiche: in ognuno di questi stati, le « forme » sono reintegrate, la tensione e i contrari sono annullati. Ma bisogna precisare che *queste corrispondenze sono puramente formali, che lo yogin, trascendendo il mondo, non ritrova la beatitudine di una esistenza fetale*. Tutti questi simbolismi di unificazione e di totalizzazione indicano che lo yoghin non è più condizionato dai ritmi e dalle leggi cosmiche; che per lui, l'universo ha cessato di esistere; che egli è riuscito a porre se stesso nel punto extra-temporale dove questo universo non era stato ancora creato.

Annullare il Cosmo è un modo per dire che è stata trascesa ogni situazione condizionata, che si è raggiunta la non-dualità e la libertà. Nello Yoga classico, « il ritrovamento, per mezzo del *samadhi*, della non-dualità iniziale, porta un elemento

(82) Cfr. *Le Yoga*, pp. 255 sgg.

nuovo rispetto alla situazione primordiale (quella che esisteva prima della bipartizione del reale in oggetto-soggetto): la *conoscenza* dell'unità e della beatitudine. Vi è un "ritorno alle origini", ma con la differenza che il "liberato in vita" ritrova la situazione originaria arricchita dalle dimensioni della *libertà* e della *trascoscienza*. In altri termini, non riacquista automaticamente una situazione "data", ma reintegra la totalità originaria dopo aver instaurato questo modo di essere inedito e paradossale: la coscienza della libertà, che non esiste in nessun punto del Cosmo, né ai livelli della vita né a quelli della "divinità mitologica" (i *deva*), che esiste solo presso l'Essere supremo, *Īçvara* » (83).

Non è privo di interesse constatare che lo stato paradossale di un *jīvan mukta*, di colui che ha realizzato l'Incondizionato o quale pur sia il termine usato per designare questo stato (*samādhi, mukti, nirvāna, samarasa*, ecc.), che tale stato impossibile da immaginare viene suggerito da immagini e simboli contraddittori. Da una parte, immagini di spontaneità pura e di libertà (il *jīvan mukta* è un *kāmararin*, « colui che si muove a volontà », per cui di lui si dice che, per esempio, può volare nell'atmosfera ») (84); d'altra parte, immagini di immobilità assoluta, di arresto definitivo di ogni movimento, di solidificazione di ogni mobilità (85). La coesistenza di queste immagini contraddittorie si spiega con la situazione paradossale del « liberato in vita », il quale, pur continuando ad esistere nel cosmo, non è più condizionato dalle leggi cosmiche, non fa più parte del cosmo. Le immagini di immobilità e di totalità esprimono il trascendimento di ogni situazione condizionata; perché un sistema di condizionamento, un Cosmo, è definito appunto dal divenire, da un movimento continuo e dalla tensione dei contrari. Non più muoversi e non esser più

(83) *Le Yoga*, p. 111. Osservazioni analoghe vanno fatte circa le tecniche taoiste. È vero che il *Tao* è la totalità pre-formale da cui emerge la manifestazione tripartita dell'universo (Terra, Cielo, mondo sotterraneo); ma conseguire la sapienza del *Tao* equivale a realizzare la situazione umana esemplare, quella di intermediario tra le due regioni cosmiche extra-terrestri. Cfr. Carl HENTZE, *Bronzegerät, Kultbauten, und Religion im ältesten China der Shanzeit* (Anversa, 1951), pp. 192 sgg., e le nostre osservazioni sulla rivista *Critique*, n. 83, aprile, 1954, pp. 323 sgg.

(84) Vedere *Mythes, rêves et mystères*, pp. 146 sgg.

(85) Nell'alchimia occidentale l'immagine più usata è quella della « coagulazione del mercurio ».

lacerato dalla tensione tra i contrari equivale a non esistere piú in un Cosmo. D'altra parte, il non esser piú condizionato dalle coppie di opposti equivale alla libertà assoluta, alla perfezione spontaneità, e non si potrebbe esprimere meglio questa libertà che con immagini di movimento, di gioco, di bilocazione o di volo.

Insomma, ci troviamo sempre di fronte ad una situazione trascendentale, che, impossibile da concepire, viene espressa per mezzo di immagini contraddittorie o paradossali. Per questa ragione la formula della *coincidentia oppositorum* è sempre applicata quando si tratta di esprimere una situazione inimmaginabile nel nostro Cosmo e nella nostra storia. La sindrome escatologica per eccellenza, il segno che il tempo e la storia sono finiti, è quello dell'agnello vicino al leone e del fanciullo che gioca con la vipera. I conflitti, cioè gli opposti, sono annullati, il Paradiso è ritrovato. Questa immagine escatologica mette in piena evidenza il fatto che la *coincidentia oppositorum* non sempre implica la « totalizzazione » nel senso concreto del termine; essa può significare egualmente il ritorno paradossale del mondo allo stato paradisiaco. Il fatto che l'agnello, il leone, il fanciullo e la vipera *esistano* vuol dire che *vi è un mondo*, che vi è un Cosmo e non il Caos. Ma che l'agnello stia vicino al leone e che il fanciullo dorma vicino alla vipera, ciò implica anche che non si tratta piú del *nostro* mondo, ma del Paradiso. In breve, si tratta di un mondo paradossale, perché privo di quelle tensioni e di quei conflitti che definiscono ogni universo. Pertanto certi testi apocrifi (gli *Atti di Pietro*, gli *Atti di Filippo*, il *Vangelo di Tommaso*, ecc.) hanno utilizzato immagini paradossali per descrivere il Regno e lo sconvolgimento cosmico realizzato dalla venuta del Salvatore. « Fare il fuori come il dentro », « Fare l'alto come il basso », « Fare dei primi gli ultimi » « Fare diritto il rovescio », e via dicendo (cfr. Doresse, *op. cit.*, vol. II, pp. 158 sgg., 207 sgg.) sono tante formule paradossali per significare il rovesciamento totale dei valori e degli orientamenti operato dal Cristo. È degno di nota rilevare che queste immagini sono state utilizzate parallelamente a quelle dell'androginia dell'uomo e del ritorno allo stato di un fanciullo. Ciascuna di queste immagini sottolinea che l'Universo « profano » è stato misteriosamente sostituito da un

altro mondo libero da leggi e da condizionamenti, da un mondo di natura puramente spirituale.

### *Significati della coincidentia oppositorum*

Che cosa ci rivelano tutti questi miti e questi simboli, tutti questi riti e queste tecniche mistiche, queste leggende e queste credenze implicanti piú o meno chiaramente la *coincidentia oppositorum*, la riunione dei contrari, la totalizzazione dei frammenti? Anzitutto, una profonda insoddisfazione dell'uomo per la sua situazione attuale, per quella che viene chiamata la « condizione umana ». L'uomo si sente lacerato e diviso. Gli è difficile rendersi sempre perfettamente conto della natura di questa divisione interiore, perché talvolta egli si sente alienato da « qualche cosa » di *potente*, di totalmente *altro* di lui stesso; altre volte si sente alienato da uno « stato » indefinibile, atemporale, di cui non ha alcun ricordo preciso, di cui tuttavia conserva un sentimento nel piú profondo del suo essere: uno stato primordiale di cui egli godeva prima del tempo, prima della storia. Questa separazione o alienazione si è costituita come una rottura, sia in lui stesso che nel mondo. È stata una « caduta », non necessariamente nel senso ebraico e cristiano del termine, ma pur sempre una caduta perché si è tradotta in una catastrofe fatale per il genere umano e, ad un tempo, in un cambiamento ontologico della struttura del mondo. Da un certo punto di vista, si potrebbe dire che numerose credenze implicanti la *coincidentia oppositorum* tradiscano la nostalgia di un Paradiso perduto, la nostalgia di uno stato paradossale nel quale gli opposti coesistono senza però contrastarsi e dove la molteplicità rappresenta quella degli aspetti di una misteriosa unità.

In fondo, è il desiderio di ritrovare questa unità perduta a costringere l'uomo a concepire gli opposti come aspetti complementari di una realtà unica. Ed è partendo da tali esperienze esistenziali, provocate dal bisogno di trascendere i contrari, che si sono definite le prime speculazioni teologiche e filosofiche. Prima di divenire concetti filosofici, l'Uno, l'Unità, la Totalità erano il contenuto di nostalgie profonde che si rivelavano nei

miti e nelle credenze, che si potenziavano nei riti e nelle tecniche mistiche. Al livello del pensiero presistemico, il mistero della totalità esprime lo sforzo dell'uomo per raggiungere una prospettiva nella quale i contrari si annullino, lo Spirito del Male si riveli come un incitatore del Bene, i Dèmoni appaiano come l'aspetto notturno degli dèi. Il fatto che questi temi, questi motivi arcaici sopravvivano ancora nel folklore e riemergano di continuo nel mondo onirico e della fantasia, prova che il mistero della totalità è parte integrante del dramma umano. È un mistero che ricorre in molteplici aspetti e su tutti i livelli della vita culturale, tanto nella teologia mistica e nella filosofia quanto nelle mitologie e nei folklori universali; tanto nei sogni e nelle fantasie dei moderni quanto nelle creazioni artistiche (86).

Non è un caso che Goethe abbia cercato per tutta la vita di stabilire la vera funzione di Mefistofele, la prospettiva nella quale il Demone che nega la Vita appare essere, paradossalmente, il suo più prezioso e infaticabile collaboratore. Non è nemmeno un caso che Balzac, il creatore del romanzo realista moderno, abbia ripreso nel suo più bel romanzo fantastico un mito che ha ossessionato da millenni l'umanità. Goethe e Balzac credevano nell'unità della letteratura europea e consideravano le proprie opere come appartenenti a questa letteratura. Sarebbero stati ancora più orgogliosi se avessero presentito che questa

(86) Ma, detto questo, è però importante precisare che non vi è una equivalenza tra tutte le formule della *coincidentia oppositorum*. L'abbiamo rilevato ripetutamente: trascendendo i contrari non si raggiunge sempre lo stesso modo di essere. Per es., grandissima è la differenza tra l'androginizzazione spirituale e la « confusione dei sensi » ottenuta attraverso l'orgia; tra la regressione nell'amorfo e il larvale e il ripristino della spontaneità e della libertà « paradisiache ». L'elemento comune di tutti i riti, i miti e i simboli dianzi accennati consiste nel fatto, che in essi tutti si mira al superamento di una situazione particolare onde annullare un dato sistema di condizionamenti e di accedere a un modo « totale » di essere. Ma a seconda dei vari contesti culturali, questa « totalità » può essere tanto l'indistinto primordiale (per es. l'« orgia » o il « caos ») quanto la situazione di *jivanmukta* ossia la libertà e la beatitudine di colui che ha trovato il Regno nella propria anima. Avremmo bisogno di molto più spazio di quanto disponiamo nel presente saggio per precisare, per ogni esempio discusso, a quale specie di « trascendenza » conduce l'annullamento dei contrari. D'altra parte, non è men vero che ogni sforzo per trascendere i contrari implica un certo pericolo. Anche il complesso della *coincidentia oppositorum* suscita sempre sentimenti ambivalenti: da una parte, l'uomo è dominato dal desiderio di sfuggire alla sua situazione particolare e di reintegrarsi in un modo transpersonale di essere: dall'altra parte, è paralizzato dalla paura di perdere la propria « identità » e di « dimenticare se stesso ».

letteratura europea ci riporta piú indietro della Grecia e del Mediterraneo, del Medio Oriente antico e dell'Asia; che i miti ripresi nel *Faust* e in *Séraphita* vengono da molto lontano nello spazio e nel tempo: che essi ci giungono dalla preistoria.

### CAPITOLO III

## RINNOVAMENTO COSMICO ED ESCATOLOGICO

### *Il nudismo escatologico*

Negli anni 1944-1945, un culto singolare fece apparizione nell'Isola dell'Espirito Santo, una delle Nuove Ebridi. Il fondatore del culto, un certo Tsek, inviò nei villaggi il seguente messaggio: gli uomini e le donne devono lasciare e gettar via il loro copri-sesso, sbarazzarsi delle loro collane di perle e degli altri ornamenti — aggiungendo: « Distruggete tutti gli oggetti che avete avuto dai Bianchi e tutti gli utensili che servono alla fabbricazione delle stuoie e dei canestri. Bruciate le vostre case e in ogni villaggio costruite due grandi dormitori: uno per gli uomini, l'altro per le donne. Le coppie non devono più coabitare la notte. Costruite anche una grande cucina, dove preparerete i pasti mentre è ancora giorno: è assolutamente vietato cucinare durante la notte. Non lavorate più per i bianchi. Uccidete tutti gli animali domestici: i maiali, i cani, i gatti, ecc. ». Tsek ordinava, inoltre, la soppressione di molti tabù tradizionali, come la proibizione di maritarsi nel gruppo totemico, l'obbligo di comprare la propria sposa, la segregazione della giovane madre dopo il parto. Anche le usanze funebri dovevano cambiare: non si doveva più sotterrare il morto nella propria capanna ma esporlo su una piattaforma di legno nella giungla. L'elemento più sensazionale del messaggio di Tsek era però la prossima venuta dell'« America » nell'isola; tutti i seguaci del nuovo culto non solo avrebbero

ricevuto enormi quantità di merci, ma non sarebbero mai morti, avrebbero vissuto eternamente (1).

Si sarà riconosciuto negli ultimi motivi la caratteristica dei movimenti millenaristi ed escatologici dell'Oceania chiamati culti delle navi da carico (*cargo-cults*) sui quali torneremo più avanti.

Notiamo intanto che il culto nudista dell'Espirito Santo continuò a diffondersi per molti anni. Nel 1948 Graham Miller constatò che più si avanzava verso l'interno dell'isola, più il culto aveva degli adepti. Un terzo della popolazione vi aveva aderito. Un linguaggio comune, chiamato *Maman*, era stato adottato dai suoi membri, benché i villaggi fossero divisi in gruppi linguistici differenti. Una nuova unità — di ordine religioso — si era costituita al di fuori delle strutture tribali tradizionali. I membri della setta erano persuasi dell'eccellenza del nuovo ordine e della malizia dell'antico. Il cristianesimo diffuso dai missionari veniva apertamente ripudiato. I centri del nuovo culto si trovavano nei villaggi più all'interno dell'isola, dove verosimilmente un Bianco non era mai arrivato (2). Come tutti gli altri movimenti millenaristi oceanici questo culto aveva un orientamento ostile ai bianchi.

Tutto ciò non valse ad assicurare il successo al movimento. Passato l'entusiasmo dei primi giorni, cominciò a verificarsi una certa resistenza. L'utopia promessa non si realizzava; al contrario, l'enorme distruzione dei beni aveva impoverito intere regioni. Inoltre, gli indigeni si lamentavano del nudismo e della promiscuità orgiastica. Infatti, secondo un informatore di Graham Miller, il vero motivo del nudismo sarebbe stato l'incoraggiamento all'orgia. Lo stesso fondatore del nuovo culto avrebbe detto che l'atto sessuale, essendo una funzione naturale, doveva compiersi pubblicamente e in pieno giorno, sull'esempio dei cani e dei polli. Tutte le donne e le fanciulle appartenevano indistintamente a tutti gli uomini (3).

A dire il vero, gli indigeni e perfino alcuni adepti del culto, erano seccati dell'olocausto dei loro beni e della promi-

(1) J. Graham MILLER, *Naked Cults in Central West Santos*, «The Journal of the Polynesian Society», vol. 57), 1948, pp. 330-341, specie pp. 331-333.

(2) *Op. cit.*, pp. 334 sgg.

(3) *Op. cit.*, pp. 340-341.

scuità sessuale. Il nudismo escatologico e la distruzione degli utensili e dei beni, aveva senso solo come un comportamento rituale annunciatore e preparatore di una nuova era di prosperità, di libertà, di beatitudine e di vita eterna. Visto che questo Regno tardava a realizzarsi, successe ciò che sempre si verifica nella storia dei movimenti millenaristi: all'entusiasmo iniziale seguirono lo scoraggiamento e la stanchezza.

Nel quadro della nostra ricerca, l'interesse di questo culto nudista escatologico sta soprattutto nei suoi elementi paradisiaci. Ciò che Tsek annunciò nel suo messaggio, era in effetti l'imminente restaurazione del Paradiso sulla terra. Gli uomini non lavoreranno più; non avranno dunque più bisogno di utensili, di animali domestici e di beni materiali. Abolito l'ordine antico, le leggi, le norme e le interdizioni avrebbero perduto la loro ragione d'essere. Alle proibizioni e ai costumi sanzionati dalla tradizione sarebbe subentrata l'assoluta libertà: e in primo luogo la libertà sessuale, l'orgia, dato che in ogni società umana soprattutto la vita sessuale è soggetta ai tabù e alle costrizioni più severe. Emanciparsi dalle leggi, dalle interdizioni e dai costumi e ritrovare la libertà e le beatitudini primordiali, lo stato che ha preceduto l'attuale condizione umana: in breve, lo stato paradisiaco. In termini ebraico-cristiani, è la situazione di Adamo prima della caduta. Anche i *malamala*, o i nudisti di Spirito Santo si sforzavano di conformare la loro condotta sessuale a quella degli animali, cioè di toglierle ogni vergogna, poiché ritenevano essere senza peccato. È così che essi si aspettarono tanto l'immortalità quanto l'arrivo degli Americani carichi di innumerevoli doni. È difficile dire se, nel pensiero del fondatore del culto, l'immortalità facesse o meno parte dei doni degli Americani, o se essa fosse la conseguenza naturale dell'avvento del Regno escatologico. In ogni caso, l'immortalità e l'abbondanza di nutrimento costituiscono la sindrome paradisiaca per eccellenza. Si vive eternamente e in un perfetto benessere perché si mangia senza dover lavorare e perché l'amore è libero dei divieti tradizionali.

Questa sindrome paradisiaca rende assai interessante il nudismo escatologico dell'Espirito Santo e va a differenziarlo dagli altri « *cargo-cults* » melanesiani. Infatti il nudismo escatologico è, anch'esso, un orientamento profetico e millenari-

sta del tipo dei « culti delle navi da carico ». Ma in questo caso tutti gli elementi paradisiaci erano presenti. L'era dell'abbondanza e della libertà, preconizzata da tutti i culti delle merci, dai nudisti di Spirito Santo era stata anticipata con tratti differenziati. Si trattava di un ritorno effettivo al Paradiso, dato che i fedeli avrebbero goduto non solo dei beni portati dalle navi mercantili ma anche della libertà assoluta e dell'immortalità.

### *L'arrivo degli Americani e il ritorno dei morti*

Quanto agli Americani, essi evidentemente si presentavano come gli antenati, come i morti che tornano carichi di doni. Gli Americani sono stati gli ultimi Bianchi a venire in contatto con gli indigeni delle isole dell'Oceania, soprattutto durante la seconda guerra mondiale. Nel pensiero mitico degli indigeni, essi hanno preso il posto degli Olandesi, dei Tedeschi, dei Francesi o degli Inglesi. Sono tutti dei Bianchi, cioè, agli occhi degli indigeni, spiriti dei morti, fantasmi, spettri. Arrivano, infatti, da molto lontano dalle isole da cui vennero nei tempi mitici gli antenati dei Melanesiani: le stesse isole dove ogni indigeno ritorna dopo la morte. Ed è perché gli antenati giunsero su nave, che i morti sono messi su piccole barche che li riconduranno al loro paese di origine (4). Si tratta naturalmente di un paese mitico, situato di là dall'Oceano. Sebbene i Melanesiani abbiano conservato il ricordo delle migrazioni ancestrali che li condussero nelle isole che occupano attualmente, questo ricordo si è rapidamente miticizzato. Il paese degli antenati, di là dalle Grandi Acque, è un'isola favolosa, una specie di Paradiso dove le anime dei morti attendono il loro trionfale ritorno fra i vivi. In effetti, esse ritorneranno un giorno, ma questa volta su magnifici navi-

(4) Sulle navi dei morti, cfr. M. ELIADE, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 319 sgg.; V. LANTERNARI, *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », XXVII, 1956, pp. 31-86, pp. 77 sgg. Sui rapporti tra il culto dei morti e i cargo-cults, cfr. A. LOMMEL, *Der « Cargo-Cult » in Melanesien. Ein Beitrag zum Problem der « Europäisierung » der Primitiven*, « Zeitschrift für Ethnologie », vol. 78, 1953, pp. 17-53, e V. LANTERNARI, *op. cit.*, pp. 77 sgg.

gli e carichi di merci, simili alle gigantesche navi mercantili che i Bianchi ormeggiano ogni giorno nei loro porti.

Tale è la concezione religiosa dalla quale sono nati i culti delle navi da carico. Essi sono tutti culti profetici e millenaristi (5). Proclamano l'imminenza di un'era favolosa di abbondanza e di beatitudine. Gli indigeni torneranno ad essere i padroni nelle loro isole e non lavoreranno più, perché i morti porteranno loro quantità fantastiche di provviste. Perciò la maggior parte di questi movimenti esigono, da una parte, la distruzione dei beni a partire dagli oggetti acquistati dai Bianchi, d'altra parte la costruzione di vasti magazzini dove saranno depositate le provviste portate dai morti. Ci soffermeremo più oltre su qualche tipo di *cargo-cult*. Ora bisogna spiegare come è che l'apparizione dei *cargos* lungo le coste melanesiane abbia potuto suscitare tali microreligioni profetiche e millenariste. Come si è detto, l'idea di fondo è il mito di un ritorno trionfale dei morti, carichi di doni. Ora, per gli indigeni l'arrivo di navi mercantili nei porti dei Bianchi fu un fatto avente del miracoloso. Essi hanno notato che i Bianchi ricevevano provviste e innumerevoli manufatti alla fabbricazione dei quali non avevano partecipato. Gli indigeni non hanno visto che i prodotti finiti, ignorando il lungo processo di fabbricazione svolgentesi lontano dalle loro isole (6). Donde la conclusione, dal loro punto di vista perfettamente logica, che queste mer-

(5) La letteratura sui culti profetici e millenaristi melanesiani è già considerevole. La bibliografia fino al 1951 è stata compilata da Ida LEESON, « *Bibliography of Cargo Cults and other Nativistic Movements in the South Pacific*, South Pacific Commission, Paper n. 30, settembre 1952. Si troverà l'indicazione dei più importanti lavori apparsi dopo il 1951 in LANTERNARI, *op. cit.*, p. 39, n. 2 e *passim*. Inoltre ci si può riferire agli *Archives de Sociologie des Religions*, vol. IV (Paris, luglio-dicembre 1957) e V (gennaio-luglio 1958), dove sono usciti scritti sul problema del messianismo e del millenarismo (cfr. specialmente Jean GUIART, *Institutions religieuses traditionnelles et Messianismes modernes à Fiji*, vol. IV, pp. 3-30; Jean GUIART e Peter WORSLEY, *La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie*, vol. V, pp. 38-46, con cartina), Peter WORSLEY, *The Trumpet shall sound - A Study of «Cargo-Cults» in Melanesia*, Londra, 1957; A. BUEHLER, *Kulturkontakt und Kulturzerfall*, «Acta Tropica», XIV, 1957, pp. 1-35. Sul problema del messianismo nelle culture primitive, cfr. R. LOWIE, *Le messianisme primitif*, «Diogenes», N. 19, 1957, pp. 1-15; Guglielmo GUARIGLIA, *Profetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundlicher und religionsgeschichtliches Problem* (Wien, 1959). W. KOPPERS, *Profetismus und Messianismus als und universalgeschichtliches Problem*, «Saeculum», X, 1959, pp. 38-47.

(6) A. LOMMEL, *op. cit.*, p. 58, ha messo in evidenza questo fatto. Cfr. anche LANTERNARI, p. 84; Peter WORSLEY, *The Trumpet shall sound*, p. 44.

canzie erano state prodotte o per magia, o dai morti (7). Nella seconda ipotesi, le mercanzie sarebbero loro di pieno diritto, poiché i morti avevano lavorato per essi e non per i Bianchi. Spesso, gli indigeni erano convinti che le navi mercantili, inviate dai loro morti, erano state confiscate dai Bianchi: e l'idea di questa ingiustizia valse ad accrescere la già esistente tensione tra Neri e Bianchi. D'altra parte, se le mercanzie fossero risultato di magia, esse apparterrebbero loro egualmente: perché erano sempre i loro morti e i loro dèi a produrle.

### *Sincretismo pagano-cristiano*

Questo concorso di fattori andò a creare un'atmosfera di frustrazione e di sospetto reciproco. Da un lato, almeno al principio i Bianchi furono considerati come degli antenati venuti a portare doni. Infatti, avevano la pelle bianca come gli spiriti dei morti e arrivavano su navi. D'altro lato, una volta stabilitisi nelle isole, i Bianchi si comportavano da padroni, disprezzavano gli indigeni, imponevano loro duri lavori e cercavano di convertirli al cristianesimo. L'ambivalenza dei sentimenti verso i Bianchi spiega tanto i movimenti anti-occidentali di liberazione nazionale quanto l'invidia, la gelosia e l'imitazione meccanica dei valori occidentali. In quasi tutti i *cargo-cults*, il rigetto del cristianesimo è più o meno categorico. Tuttavia, l'escatologia cristiana si è integrata più di una volta nel mito millenarista melanesiano. Così Upikno, un eremita indigeno ritiratosi nella giungla di Huon Peninsula, prese il nome di Lazzaro in seguito a un ordine di Dio. Uno dei movimenti millenaristi di Rai Coast (1936) annunciava la seconda venuta del Cristo. Mambu, un indigeno cattolico di Madang District, diede vita a un movimento sincretista pagano-cristiano diretto contro i Bianchi e contro le missioni (8). Un altro culto melanesiano, conosciuto sotto il nome di *Assisi cult*, annunciava la venuta del Cristo su una nave mercantile; in seguito a questo evento, gli indigeni avrebbero mutato pelle: sarebbero diven-

(7) Cfr. Peter WORSLEY, *The Trumpet shall sound*, p. 97.

(8) Peter WORSLEY, *op. cit.*, pp. 103 segg.

tati bianchi e sarebbero stati i padroni dei Bianchi, divenuti allora neri. A Kaimku, una ragazza di diciassette anni, Filo, fondò un nuovo culto profetico sincretista. Uno dei suoi zii prese il nome di Dio, l'altro di Gesù. Gli aderenti cantavano e danzavano giorno e notte intorno agli altari, recitando preghiere cattoliche e indigene. Filo aveva predetto che Dio avrebbe inviato loro merci ma anche armi per scacciare gli Europei: le missioni sarebbero state attaccate per prime, perché diffondono una religione falsa; poi sarebbe venuto il turno della polizia (9).

Sanop, uno dei capi di un culto millenarista di Buka, accusava gli Europei di aver celato una parte del rituale e del dogma cristiano (10). Secondo i fedeli di un culto della Nuova Guinea olandese, gli Europei, strappando la prima pagina della Bibbia, avevano nascosto il fatto che Gesù era un Papua e, grazie a questa astuzia, essi si erano arrogati nel cristianesimo il posto privilegiato che invece appartiene di diritto ai Papuasici. Per rimediare a questa ingiustizia, i fedeli ribattezzarono i loro villaggi chiamandoli Galilea, Gerico, ecc., e uno dei loro capi, che peraltro si chiamava Mosè, si ritirò per meditare su una montagna ribattezzata Monte Carmelo (11). Nel 1939, una vecchia lebbrosa, che annunciò l'arrivo di navi mercantili, ribattezzò le isole Schouten, chiamandole Giudea e Gadara, il suo villaggio divenne Betlemme e un fumicello il Giordano (12).

Ma vi è di meglio: in molti casi, il movimento millenarista aveva anche rinnegato le forme tradizionali della religione melanesiana. Le maschere delle società segrete erano state distrutte e le donne ammesse a partecipare alle cerimonie esoteriche. Talvolta la religione tradizionale era stata perfino abbandonata in tutto e per tutto. Non che, da un giorno all'altro, gli indigeni fossero diventati areligiosi e si fossero sbarazzati

(9) *Ibid.*, pp. 111 sgg.

(10) *Ibid.*, p. 119.

(11) *Ibid.*, p. 137.

(12) Peter WORSLEY, *op. cit.*, p. 138. Cfr. altri esempi di sincretismo pagano-cristiano in *ibid.*, pp. 199 sgg., 245 sgg., ecc. Aggiungiamo che presso i primitivi, per la maggior parte i movimenti profetici e messianici si sono sviluppati in seguito ai contatti con il cristianesimo e la cultura occidentale; cfr. gli studi di G. GUARIGLIA e W. KOPPERS, dianzi citati, nota 5.

sia del cristianesimo che della loro religione ancestrale. Al contrario, il mutamento tradiva la rinascita di una vita religiosa piú autentica e infinitamente piú creativa, perché alimentata da una esperienza profetica millenarista. Ci si preparava al Regno e tutte le forme del passato dovevano essere abolite. Si aspettava una vita nuova, completamente rigenerata, una esistenza molto piú preziosa perché beatifica e senza termine. Noi abbiamo constatato lo stesso fenomeno nel culto di Spirito Santo: vi venivano respinti sia il cristianesimo, sia i valori etici ed economici dei Bianchi, sia le consuetudini e le interdizioni tribali tradizionali. Ci si preparava alla restaurazione del Paradiso.

Di certo, tutti questi movimenti millenaristi dell'Oceania sono sorti in sèguito a situazioni storiche precise esprimendo un desiderio di indipendenza economica e politica. Numerosi studi hanno messo ben in luce il contesto socio-politico dei *cargo-cults* (13). Ma l'interpretazione storico-religiosa di queste microreligioni millenariste è appena cominciata. Ora, tutti questi fenomeni profetici non diventano completamente intelligibili che nella prospettiva della storia delle religioni. È impossibile penetrare il significato e misurare il successo straordinario dei *cargo-cults* senza tener conto di un tema mitico-rituale che ha una parte fondamentale nelle religioni melanesiane: il ritorno annuale dei morti e il rinnovamento cosmico che esso implica (14). Il Cosmo deve essere ricreato annualmente, e alle cerimonie del Nuovo Anno che operano questa ricreazione i morti sono presenti. Ma questo complesso mitico-rituale si prolunga e completa nel mito del Grande Anno, cioè del rinnovamento radicale del Cosmo attraverso la distruzione di tutte le forme esistenti, attraverso la loro regressione nel Caos seguita da una nuova creazione.

(13) Ai saggi citati nella nota 6 aggiungerei: J. POIRIER, *Les mouvements de libération mythique aux Nouvelles-Hébrides*, « Journal de la Société des Océanistes », vol. V, 1959, pp. 97-103; Tibor BODROGI, *Colonization and Religious Movements in Melanesia*, « Acta Ethnographica Academiae Hungaricae », vol. II, Budapest, 1955, pp. 259-292; Jean GUIART, *Espirito Santo*, Parigi, 1958.

(14) È merito di V. LANTERNARI l'aver messo a nudo questo scenario mitico-rituale dei *cargo-cults* melanesiani; cfr. *op. cit.*, pp. 45 sgg., 55 sgg. e *passim* e anche G. GUARIGLIA, *op. cit.*

*L'annientamento del mondo e l'instaurazione dell'Età dell'Oro*

Il tema della distruzione e della ricreazione periodica del Cosmo è un motivo religioso estremamente diffuso, che ri-prenderemo piú oltre. Per ora cerchiamo di isolare la sindrome del Grande Anno, che si può raccogliere da alcuni culti profetici melanesiani. Come esempio, il profeta Tokeriu di Milne Bay (Nuova Guinea) nel 1893 annunciò un *vero* Anno Nuovo e una *vera* festa dei morti, che avrebbero instaurato la nuova èra dell'abbondanza. Prima, uno spaventoso cataclisma — con eruzioni vulcaniche, terremoti e inondazioni — avrebbe però annientato tutti gli infedeli, cioè tutti quelli che non avevano aderito al culto. Dopo questa catastrofe di proporzioni cosmiche (nella quale è riconoscibile la immagine-tipo della fine del mondo) i venti, cambiando bruscamente di direzione, avrebbero riportato il buon tempo. I giardini avrebbero traboccato di taro e di igname, gli alberi si sarebbero piegati sotto il peso dei frutti e su una nave i morti sarebbero venuti a visitare i vivi; il loro arrivo avrebbe inaugurato l'èra dell'abbondanza e della beatitudine. Gli aderenti al culto dovevano astenersi dall'utilizzare oggetti di origine europea (15).

Nel 1929-1930, il mito dell'Età dell'Oro si diffuse tra i Baining della Nuova Britannia. Un terremoto avrebbe fatto perire tutti gli Europei e tutti gli indigeni scettici: le montagne sarebbero crollate nelle valli per formare una grande pianura coperta di giardini e di frutteti che non avrebbero richiesto alcun lavoro, i morti sarebbero resuscitati, compresi i maiali e i cani (16). Il profeta Ronovuro, di Espírito Santo, annunciò nel 1923 un diluvio seguito dal ritorno dei morti su navi da carico piene di riso e di altre provviste (17). Accadde che dopo lunghi anni si ritenne che le profezie stessero realizzandosi letteralmente. Il movimento, noto sotto il nome di « *Vailala madness* » (che fece la sua apparizione nel 1919 e declinò verso il 1923 per sparire completamente nel 1931), verso il 1934

(15) Cfr. Charles W. ABEL, *Savage Life in New Guinea*, London, 1902, pp. 104-128. riassunto da LANTERNARI, *op. cit.*, p. 45.

(16) P. WORSLEY *op. cit.*, p. 90.

(17) V. LANTERNARI, *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*, p. 47.

cominciò a essere considerato dagli indigeni come veridico nelle sue predizioni. Infatti, allora gli indigeni pretesero di ricordarsi benissimo che la terra aveva tremato e gli alberi avevano vacillato, che poi le piante erano fiorite dall'oggi al domani. Si ricordavano anche della venuta dei morti, ripartiti durante la notte. L'indomani, si distinguevano sulla spiaggia le impronte delle loro calzature europee e perfino delle loro biciclette (18). Le profezie si realizzano alla rovescia, nel passato, ma finiscono pur sempre col realizzarsi.

Nella Valle di Markham (distretto di Morobe) della Nuova Guinea, un indigeno, Marafi, affermò nel 1933 che Satana gli aveva fatto visita e lo aveva condotto nelle viscere della terra per fargli incontrare gli spiriti dei morti, i quali hanno là la loro dimora. Gli spiriti gli dissero che sarebbero volentieri ritornati sulla Terra, ma che Satana vi si opponeva. Aggiunsero che se Marafi fosse riuscito a convincere gli abitanti dei villaggi che Satana è l'Essere Supremo, essi avrebbero potuto tornare sulla terra. È degno di nota che Marafi aveva tratto la conclusione logica dalla rivolta contro l'usurpazione religiosa e politica dei Bianchi: il vero Dio, il Dio della nuova religione profetica, non poteva essere che l'anti-Dio dei Bianchi, Satana. Si tratta naturalmente di una espressione immaginosa dell'antagonismo Bianco-Nero, ma vi è anche la condanna della situazione storica e religiosa attuale e del fatto che il cristianesimo dei Bianchi non corrisponde allo spirito del Vangelo.

Ma un punto è ancor più significativo: l'annuncio che il ritorno dei morti sarebbe stato preceduto da un cataclisma cosmico: un terremoto avrebbe sconvolto tutto, poi una pioggia di fiamme di cherosene avrebbe bruciato le case, i giardini e l'insieme degli esseri viventi. Perciò Marafi consigliava di costruire una casa tanto grande da dare asilo a intere comunità al primo segno del cataclisma, cioè quando la terra avrebbe cominciato a tremare. L'indomani, esse avrebbero trovato i morti già arrivati, carichi di doni: carne in scatola, tabacco, riso, vestiti, lampade e fucili. Da quel momento, il popolo non avrebbe più dovuto lavorare i propri giardini (19).

(18) F. E. WILLIAMS, *The Vailala madness in retrospect*, in « *Essays presented to C. G. Seligmann* », London, 1934, pp. 369-379, pp. 373 sgg.; P. WORSLEY, pp. 90 sgg. Cfr. anche LANTERNARI, p. 46.

(19) P. WORSLEY, *op. cit.*, p. 102.

L'annuncio del terremoto e delle tenebre precedenti l'arrivo dei morti è un tema assai diffuso nei *cargo-cults* melanesiani (20). Un mito celebre delle Indie olandesi annuncia che il ritorno dell'eroe Mansren inaugurerà l'Età dell'Oro: nel luogo dove si trova ora (in Indonesia, secondo alcune varianti a Singapore o in Olanda), Mansren planterà un albero la cui sommità toccherà il Cielo (si noti l'immagine dell'*Axis Mundi*); poi l'albero si inclinerà fino all'isola Miok Wundi, luogo di nascita di Mansren, e sul suo tronco correrà un fanciullo prodigo, Konor. L'arrivo di questo *puer aeternus* segnerà l'inizio di questa nuova Età dell'Oro: i vecchi torneranno giovani, i malati guariranno e i morti ritorneranno sulla Terra. Vi sarà abbondanza di cibi, di donne, di ornamenti e di armi. Nessuno sarà piú obbligato a lavorare né a pagare imposte (21).

Secondo le piú recenti versioni del mito, l'arrivo di Mansren e del *puer aeternus* modificherà radicalmente non soltanto la situazione sociale, cioè la modalità esistenziale dell'uomo, ma anche la struttura del Cosmo. Gli yams, le patate e gli altri tuberi cresceranno sugli alberi, mentre le noci di cocco e altri frutti nasceranno come dei tuberi. Gli animali marini diventeranno terrestri, e viceversa. Sono, queste, tante espressioni fantasiose di un totale rovesciamento delle forme e delle leggi del mondo attuale: ciò che ora si trova in alto sarà in basso cosí via. Il Cosmo tutto intero sarà rinnovato: Cielo e Terra saranno annientati, un nuovo Cielo e una nuova Terra saranno creati al loro posto (22).

Il celebre John Frum profetizzò che Tana, una delle Nuove Ebridi, sarebbe divenuta piatta in sèguito ad un cataclisma: le montagne vulcaniche sarebbero franate a riempire le valli, in modo da dar luogo a una fertile pianura. (Il franamento delle montagne e l'appianamento della terra costituiscono un tema apocalittico assai frequente nell'India e nel Medio Oriente). Poi i vecchi ritroveranno la loro giovinezza, non vi saranno piú

(20) Cfr. alcuni esempi in WORSLEY, pp. 116, 184, 199, 214, ecc.

(21) Sul mito di Mansren, cfr. F.C. KAMMA, *Messianic movements in Western New Guinea*, « International Review of Mission », vol. 41, 1952, pp. 148-160; P. WORSLEY, *op. cit.*, pp. 216 sgg.

(22) Su queste recenti forme del mito di Mansren, cfr. P. WORSLEY, pp. 136-137.

malattie, nessuno lavorerà piú nei giardini, i Bianchi se ne andranno, e John Frum fonderà scuole a sostituire quelle dei missionari (23).

In una regione selvaggia della Nuova Guinea, scoperta da appena vent'anni, il mito millenarista ha assunto aspetti ancora piú suggestivi. Vi sarà una Grande Notte, dopo la quale Gesù arriverà con gli antenati e le merci. Per essere informati del suo arrivo, gli indigeni avevano piantato canne di bambù a fare da antenne telegrafiche e anche pali con intaccature per permettere a Gesù di scendere sulla Terra e a se stessi di salire in Cielo (ritroviamo cosí il tema nell'*Axis Mundi*). Le tombe vennero meticolosamente pulite, e si distrussero beni e armi. Era stato anche annunciato che le pelli nere sarebbero diventate bianche e che tutte le proprietà dei Bianchi sarebbero ritornate ai Neri. Avendo assistito ai combattimenti aerei tra Giapponesi e Alleati, gli indigeni credettero che un certo numero di Antenati sarebbe giunto in aeroplano. I primi aviatori che atterrarono in quei paraggi, furono ricevuti con grandi cerimonie come avanguardia degli Antenati (24).

### *L'attesa dei morti e l'inazione rituale*

In tutti i culti melanesiani delle navi da carico l'attesa della catastrofe che precederà l'Età dell'Oro è contrassegnata da una serie di azioni esprimenti un distacco assoluto dai valori e dai comportamenti usuali. I maiali e le vacche vengono uccisi in olocausto; si spendono tutti i risparmi per esaurire la moneta europea e la si getta anche nel mare (25); si costruiscono magazzini per accumularvi le provviste; i cimiteri vengono riordinati e infiorati e si aprono nuovi sentieri (26); si cessa di lavorare per aspettare i morti intorno a tavoli da banchet-

(23) Sul movimento di John Frum, cfr. Jean GUIART, *John Frum Movement in Tanna*, « Oceania », XXII, 1951, pp. 165-177; V. LANTERNARI, p. 44; P. WORSLEY, pp. 152 sgg.

(24) R. M. BERNDT, *A Cargo Movement in the East Central Highlands of New Guinea*, « Oceania » XXIII, 1952-1953, pp. 40-65, 137-158, pp. 53 sgg., pp. 60 sgg., riassunto in WORSLEY, pp. 199 sgg.

(25) Pel movimento John Frum: WORSLEY, p. 154; pel culto profetico dell'isola Rambutjon: *ibid.*, pp. 188 sgg.

(26) Cfr. P. WORSLEY, *op. cit.*, p. 118.

to (27). Nel movimento di John Frum, in occasione delle feste collettive è tollerata una certa licenza; il venerdì, giorno in cui comincerà l'Età dell'Oro, è il giorno santo e si trascorre il sabato a danzare e a bere la *kava*. I giovani e le fanciulle abitano una casa comune; il giorno fanno insieme il bagno e durante la notte danzano (28).

Prescindendo dagli elementi sincretistici e cristiani, tutte queste microreligioni melanesiane hanno in comune lo stesso mito centrale: l'arrivo dei morti vi viene considerato come il segnale di un rinnovamento cosmico. Ora, noi sappiamo che questa è un'idea religiosa fondamentale dei Melanesiani. I *cargo-cults* non hanno fatto che riprendere, ampliare, rivalorizzare e caricare di una intensità profetica e millenarista questo tema religioso tradizionale, e cioè: il Cosmo si rinnova periodicamente o, più esattamente, viene simbolicamente ricreato ogni anno. Il giorno dell'Anno Nuovo è una ripetizione della cosmogonia: un nuovo mondo viene alla luce, un mondo fresco, puro, ricco, con tutte le sue potenzialità non ancora menomate dall'usura del tempo; in altre parole, è il mondo come era il primo giorno della Creazione. Questa idea, peraltro assai diffusa, tradisce il desiderio dell'uomo religioso di liberarsi del fardello del passato, di sottrarsi all'azione del tempo e di ricominciare la sua esistenza *ab ovo* (29).

Nella Melanesia, la grande festa agricola dell'Anno Nuovo comprende i seguenti elementi: l'arrivo dei morti, la proibizione di lavorare, le offerte ai morti deposte su piattaforme o il banchetto offerto agli spiriti, infine una festa collettiva di tipo orgiastico (30). È facile riconoscere in questo scenario della grande festa agricola dell'Anno Nuovo, gli elementi più caratteristici dei *cargo-cults*: l'attesa dei morti, il grande olocausto di

(27) Cfr., tra gli altri, WORSLEY, *op. cit.*, pp. 84 sgg.

(28) Cfr. Jean GUILART, *John Frum Movement*, pp. 167 sgg.; P. WORSLEY, pp. 155 sgg.

(29) Su tutto questo, vedere il nostro libro *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Parigi, 1949.

(30) Cfr. V. LANTERNARI, *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*, p. 46; *L'annua festa « Milamala » dei Trobriandesi: interpretazione psicologica e funzionale*, « Rivista di Antropologia », XLII, 1955, pp. 3-24, dell'estratto. Avevamo già scritto queste pagine quando è apparso il libro dello stesso autore intitolato: *La Grande Festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano, 1959.

animali domestici e le offerte agli spiriti, la gioia orgiastica, il rifiuto di lavorare. Gli Europei sono stati colpiti soprattutto dalla distruzione massiccia dei beni e dall'inazione assoluta. Ad esempio, ecco come un *Acting Resident Magistrate* descrive la sua visita in una delle regioni della Papuasias infestata da ciò che chiama la « follia » Vailala: « Erano seduti immobili e non una parola fu pronunciata durante i pochi minuti che sono restato là a guardarli. Bastava vedere come si comportavano da idioti per mandare in collera chiunque: tutti in gruppo, indigeni forti e ben piantati, con indosso vesti nuove e pulite, se ne stavano seduti in silenzio, come pietre o tronchi d'albero in pieno pomeriggio invece di lavorare o di dedicarsi a qualche occupazione come ogni essere ragionevole. Si sarebbe creduto che fossero soggetti maturi per un asilo di alienati » (31).

Per un occidentale era difficile comprendere questa immobilità rituale: non era piú pigrizia, ma pazzia pura. Eppure, questi indigeni stavano celebrando un rito: attendevano i morti e per questo era loro proibito di lavorare. Ma, in questo caso, non si trattava piú del ritorno dei morti in occasione del giorno dell'Anno Nuovo, del rinnovamento annuale del mondo: si spiava ciò che si potrebbe chiamare l'inaugurazione di una nuova èra cosmica, l'inizio di un Grande Anno. I morti sarebbero ritornati per non abbandonare piú i vivi. L'abolizione della morte, della vecchiaia e della malattia distruggeva ogni differenza tra morti e vivi. Il mondo radicalmente rinnovato, era praticamente l'instaurazione del Paradiso. E per questo, come abbiamo visto piú sopra, l'evento sarà preceduto da terribili cataclismi: terremoti, diluvi, tenebre, piogge di fuoco, ecc... Questa volta, si trattava di una distruzione totale del vecchio mondo al fine di permettere una nuova cosmogonia e l'instaurazione di un nuovo modo dell'esistenza paradisiaca.

Se molti *cargo-cults* hanno assimilato idee millenariste cristiane, è perché gli indigeni avevano ritrovato nel cristianesimo il loro antico mito escatologico tradizionale. La resurrezione dei morti proclamata dal cristianesimo era, per loro, un'idea familiare. Se gli indigeni sono stati delusi dai missionari, se

(31) *Papua, Annual Report, 1919-1920, Appendice V, testo riportato da WORSLEY, p. 84.*

la maggioranza dei *cargo-cults* hanno finito col diventare anticristiani, ciò non è dovuto al cristianesimo in sé, ma al fatto che ad essi sembrava che i missionari e i convertiti non si comportassero da veri cristiani. Numerose e tragiche furono le delusioni degli indigeni nei loro incontri con il cristianesimo ufficiale. Infatti, ciò che nel cristianesimo li attirava di più, era proprio l'annuncio del rinnovamento radicale del mondo, l'imminente venuta del Cristo e la resurrezione dei morti; questi aspetti profetici ed escatologici della religione cristiana destavano in loro l'eco più profonda. Ma proprio questi erano gli aspetti del cristianesimo che i missionari e i convertiti sembravano ignorare o disprezzare. I movimenti millenaristi divennero ferocemente anticristiani appena i loro capi capirono che i missionari, loro indiretti ispiratori, non credevano alla realtà delle navi dei morti portatrici di doni; insomma, che non credevano all'imminenza del Regno, alla resurrezione dei morti e all'instaurazione del Paradiso.

Uno degli episodi più significativi del conflitto fra l'ideologia millenarista dei *cargo-cults* e il cristianesimo ufficiale è la disavventura del famoso Yali, figura di primo piano nei movimenti profetici della religione Madang. E vorrei concludere proprio con la sua storia questo ragguaglio sui culti millenaristi melanesiani.

Yali si era lasciato trascinare dal fervore popolare in un movimento millenarista che aveva molti elementi escatologici cristiani. Ma nel 1947 fu convocato a Port Moresby, capitale della Papuasias e della Nuova Guinea, per discutere con certi alti funzionari, allarmati della sua attività. Durante il periodo trascorso a Port Moresby, egli apprese che i cristiani europei non credevano alla realtà del prodigioso *cargo-boat*. Un indigeno gli mostrò un libro sull'evoluzione confidandogli che nella realtà la fede dei cristiani europei si rifaceva a quella teoria. Questa informazione turbò profondamente Yali; scoprì che gli Europei credevano di discendere dagli animali, in altre parole, che essi si rifacevano alla vecchia credenza totemista della sua tribù. Yali si sentì ingannato, divenne furiosamente anticristiano e tornò alla religione dei suoi antenati. Egli preferiva sapersi il discen-

(32) P. LAWRENCE, *The Madang District Cargo Cult*, « South Pacific », VIII, 1955, pp. 6-13; P. WORSLEY, *op. cit.* pp. 216 sgg.

dente dei propri animali totemici familiari, piuttosto che di una scimmia sconosciuta che sarebbe vissuta molto lontano dalla sua isola, in una favolosa epoca geologica.

*L'Anno Nuovo e la restaurazione del mondo presso i Californiani*

Le tribù di cui ora parleremo non coltivano tuberi né allevano maiali come i Melanesiani. Non abitano in regioni tropicali ma in un territorio che si estende tra la costa nord-occidentale della California e i fiumi Klamath, Salmon e Trinity. Si tratta principalmente di diversi rami delle tribù Karok, Hupa e Yurok, che non praticano l'agricoltura, ma si dedicano alla pesca del salmone. Inoltre gli Hupa raccolgono anche le ghiande la cui farina serve loro per preparare una sorta di schiacciata.

Queste tribù chiamano la loro principale cerimonia religiosa « La restaurazione del mondo », la « riparazione » (*repair*) o « fissazione » (*fixing*) del mondo. In inglese si chiama « New Years » perché, almeno in origine, questa cerimonia aveva luogo in occasione dell'Anno Nuovo indigeno (33). È una cerimonia annuale, il cui scopo è di ristabilire o consolidare la Terra per l'anno successivo o per altri due anni. Gli indigeni chiamano alcuni rituali: « mettere pali sotto il mondo ». Il fatto che la cerimonia sia regolata in modo da cominciare con la sparizione della luna e da avere il suo apogeo al tempo della luna nuova, indica parimenti il simbolismo del rinnovamento (34). Ma tutte queste nozioni di rinnovamento, restaurazione, riparazione, stabilizzazione, ecc., nella coscienza religiosa dei Californiani rappresentano la ripetizione rituale della creazione del mondo. Infatti il sacerdote è tenuto a ripetere accuratamente i gesti e le parole degli « Immortali », cioè degli spiriti che abitavano la terra prima degli uomini e che l'hanno abbandonata, o si sono trasformati in pietre, quando le tribù californiane hanno occupato i loro territori. Ora, come subito ve-

(33) Su quel che segue cfr. A. L. KROEBER e E. W. GIFFORD, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California*, « Anthropological Records », XIII, n. 1 University of California, Berkeley, 1949.

(34) GIFFORD, in KROEBER e GIFFORD, p. 106.

dremo, gli « Immortali » hanno in realtà « creato » il mondo nel quale i Californiani si sono poi stabiliti, e hanno inoltre stabilito il modo di comportarsi e le istituzioni civili e religiose di questa popolazione.

Il cerimoniale comprende due parti: l'una esoterica, interpretata dal solo sacerdote nella massima segretezza, l'altra pubblica. La seconda consiste in danze e in tornei di tiro con l'arco riservati ai giovani. Le cerimonie pubbliche sono anch'esse compenstrate da un simbolismo religioso abbastanza ricco, ma qui possiamo tralasciarle. La parte essenziale del rito esoterico consiste in un racconto o in un dialogo contenente le parole degli Spiriti Immortali. La recitazione è accompagnata da gesti che simboleggiano l'attività degli Immortali nei tempi mitici. L'insieme dei rituali forma uno scenario a struttura cosmogonica. Si ricostruisce parzialmente o si ripara la casa cerimoniale in cui hanno luogo le danze, e questo lavoro simboleggia il consolidamento del mondo. Presso alcune tribú Yurok, il consolidamento del mondo è ottenuto con la ricostruzione rituale della « capanna del vapore » (35). Non occorre ricordare che la casa destinata al culto è una *imago mundi*. Presso altre tribú amerindiane molto lontane le une dalle altre, come i Kwakiutl e i Winebago, la casa del culto rappresenta l'universo ed è chiamata il « Nostro Mondo » (36).

Un secondo rito consiste nell'accensione del fuoco nuovo, le fiamme e il fumo del quale sono tabú per il pubblico. Come si sa, in molte parti del mondo alla vigilia dell'Anno Nuovo si spengono i fuochi per riaccenderli ritualmente il primo giorno dell'anno. Il simbolismo cosmogonico qui è ben chiaro: le notti senza fuoco sono assimilate alla notte primordiale e il nuovo fuoco significa l'apparizione di un nuovo mondo (37). Un terzo rituale consiste in lunghe peregrinazioni che il sacerdote intraprende per visitare tutti i luoghi sacri, cioè quelli dove gli Immortali compirono le loro gesta. Noi vedremo che gli

(35) KROEBER, *op. cit.*, p. 5. Per non appesantire il presente saggio, non ci soffermeremo sulle credenze parallele attestate presso altre tribú amerindiane. Per il simbolismo della riparazione delle capanne rituali presso i Cheyenne, cfr. Werner MUELLER, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin, 1956, pp. 306 sgg.

(36) Cfr. Werner MUELLER, *Die Blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, pp. 60 sgg.; *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, pp. 17 sgg.

(37) Si potrà trovare qualche indicazione sommaria nel nostro *Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, pp. 86 sgg., 102 sgg.

itinerari seguiti, non soltanto riproducono fedelmente quelli degli Immortali, ma implicano la ripetizione delle loro gesta dei tempi mitici, gesta in virtù delle quali il mondo ha preso la fisionomia che presenta ancor oggi. Il cerimoniale comprende inoltre veglie del sacerdote nella « capanna del vapore », preghiere e benedizioni. Ma una fase fondamentale è il banchetto rituale col salmone o con la schiacciata di ghiande. Il sacerdote, ritualmente isolato, è solo sia nel preparare che nel consumare questo pasto. Si tratta di un sacrificio di primizie, poiché dà il segnale per l'apertura della pesca del salmone e per la fine dell'interdizione della nuova raccolta delle ghiande. Dopo aver simbolicamente ricreato il Cosmo, il sacerdote divide cerimonialmente i primi frutti di un mondo nuovo.

### *Il rituale Karok*

Esistono di certo differenze tra le cerimonie celebrate dalle varie tribù, ma la struttura dello scenario è sempre la stessa. Per semplificare l'esposizione, seguiremo nelle grandi linee il rituale Karok (38). Il prete rappresenta o piuttosto incarna gli Immortali, il che è sottolineato dai suoi titoli e dai tabù ai quali è soggetto. Egli viene chiamato « persona immortale » o « persona-spirito ». Durante la cerimonia — soprattutto quando egli accende il fuoco e quando mangia — è vietato guardarlo. Due o tre mesi dopo la cerimonia, il prete è ancora soggetto a certi tabù: per esempio, deve mangiare e parlare seduto, non deve bere e così via.

I riti essenziali si prolungano per dieci o dodici giorni. Il sacerdote trascorre un certo numero di ore nella « capanna del vapore », a digiunare e a pregare. Ma soprattutto i riti che compie e le parole che pronuncia durante la sua peregrinazione sono significativi. Un sacerdote Karok (tribù Inam) ha riferito a Gifford con molti dettagli tutto ciò che fa e che dice nel corso del suo pellegrinaggio ai luoghi sacri (39). Si immerge

(38) GIFFORD, in A. L. KROEBER e W. GIFFORD, *World Renewal*, pp. 6 sgg., 10 sgg., 19 sgg., 48 sgg.

(39) GIFFORD, *op. cit.*, pp. 14-17. Seguiremo abbastanza da vicino questo documento appassionante traducendo in parte le formule tradizionali pronunciate dal sacerdote.

nel fiume e nuotando sott'acqua « pensa » una preghiera. Esce e si mette a camminare pensando: « Così camminavano gli Immortali nei tempi mitici ». E continua a pregare per il benessere della comunità. Giunge in un luogo dove si trova una pietra. La fa rotare lentamente affinché il mondo sia più stabile. Si dirige verso un luogo sacro e accende il fuoco. Si mette a scopare dicendo: « L'Immortale scopa per me. D'ora in poi tutti i malati staranno meglio ». Spazza i bordi del mondo ad est e ad ovest. Poi scala una montagna. Vi cerca un ramo con cui si fa un bastone, dicendo: « Questo mondo è pieno di crepe, ma quando comincerò a trascinare questo bastone sulla terra, tutte le fessure si chiuderanno e la terra tornerà ad essere solida ». Anche sul monte egli accende un fuoco e spazza come prima tutti i bordi del mondo.

Scende infine verso il fiume, vi trova una pietra che guarda fissamente dicendo: « La Terra che ha oscillato sarà raddrizzata. Le genti vivranno (lungamente) e saranno più forti ». Si siede quindi sulla pietra. « Quando io mi sarò seduto sulla pietra — spiegò il sacerdote indiano a Gifford — il mondo non dondolerà e non si inclinerà più ». Questa pietra si trova là dai tempi degli Immortali, cioè dall'inizio del mondo. Vi è stata portata da Isivsanen, l'Essere divino il cui nome significa: « Mondo, Universo ».

Il sesto giorno, il sacerdote incarna il più potente tra gli Immortali (fra gli *ixkareya*), Astexewa Wekareya. Quando dice qualche cosa, per esempio: « Colui che ha fatto questa opera vivrà a lungo e non si ammalerà », egli aggiunge: « Astexewa Wekareya dice questo ». Quando sceglie il posto dove avrà luogo il tiro con l'arco, dice: « È Astexewa Wekareya, io stesso, a scegliere questo posto ». Sale di nuovo sulla montagna e accende un fuoco. Toglie le erbacce pregando: « Il Mondo è pieno di malattie. Astexewa Wekareya toglie le malattie nel mondo ». Si mette a spazzare il posto e dice: « Ora, Astexewa Wekareya spazza tutte le malattie, dappertutto nel mondo. Mio figlio non si ammalerà » (l'espressione « mio figlio » si riferisce a tutti i fanciulli del mondo). Egli si fa un bastone e lo mette per terra, dicendo: « Astexewa Wekareya pone la canna. Che tutti abbiano una migliore fortuna e che non vi siano più malati nel mondo. La selvaggina e i pesci verranno catturati

più facilmente e saranno abbondanti». Quando il fuoco si spegne, se ne va e ripete la stessa cerimonia in un altro luogo, cinque o sei chilometri più lontano.

La sera, nel campo, ha luogo la Danza del Daino. Quando il sacerdote sta per accendere il fuoco, qualcuno getta un grido e tutti si coprono il volto con coperte o rami. Dopo un certo tempo il sacerdote getta acqua sul fuoco e salta nel fiume dalla cima di una roccia alta qualche metro. Questo è il segnale che i presenti possono scoprirsi il volto. L'indomani, il sacerdote si reca presso i due fuochi accesi sulla montagna e toglie accuratamente le ceneri.

La cerimonia del viaggio di dieci giorni del sacerdote Karok è stata istituita dagli Immortali. Ogni luogo visitato corrisponde a quello dove un Immortale è scomparso dopo aver compiuto certi riti. Gli Immortali hanno deciso che durante la cerimonia del rinnovamento del mondo il sacerdote debba ritornare là ogni anno e ripetere esattamente tutto ciò che essi fecero.

Gli Hupa concordano con gli Yorok e i Karok nel ritenere che una razza di Immortali (*kixunai*) abbia preceduto gli uomini sulla terra, abbia creato le istituzioni umane e stabilito le cerimonie. I miti e le formule recitate si ricollegano agli atti degli Immortali. Alcune pietre sacre che rappresentano quegli Immortali che non hanno avuto il tempo di abbandonare la Terra prima dell'arrivo degli uomini, ora fanno parte della piattaforma situata di fronte alla capanna del culto (40).

### *Anno Nuovo e Cosmogonia*

L'insieme dei rituali ora riferiti costituisce uno scenario cosmogonico. Nei tempi mitici, gli Immortali hanno creato il mondo nel quale avrebbero vissuto i Californiani: ne hanno tracciato i confini, ne hanno fissato il centro e le fondamenta, hanno assicurato l'abbondanza dei salmoni e delle ghiande e hanno esorcizzato le malattie. Ma questo mondo non è più il Cosmo atemporale e inalterabile dove vivevano gli Immortali. È un mondo vivente, abitato e usato da esseri in carne ed ossa

(40) GIFFORD, secondo GODDARD, *op. cit.*, pp. 58 sgg.

soggetti alla legge del divenire, della vecchiaia e della morte. Perciò, esso ha bisogno di una riparazione, di un rinnovamento, di un riconsolidamento periodici. Ma non si può rinnovare il mondo se non si ripete ciò che gli Immortali fecero *in illo tempore*, cioè se non si ripete la creazione. Perciò il sacerdote riproduce l'itinerario esemplare degli Immortali e ripete i loro gesti e le loro parole, tanto che finisce per incarnare gli stessi Immortali. In occasione dell'Anno Nuovo, si crede pertanto che gli Immortali siano di nuovo presenti sulla terra. Ecco perché il rituale del rinnovamento annuale del mondo è la cerimonia religiosa più importante di queste tribù californiane. Il mondo non solamente viene reso più stabile e rigenerato, ma anche santificato dalla presenza simbolica degli Immortali. Il sacerdote che li incarna — per un certo lasso di tempo — diviene una « persona immortale » e come tale non deve essere guardato né toccato. Compie i riti lontano dagli uomini, in una solitudine assoluta, perché quando gli Immortali li compirono per la prima volta sulla terra non esistevano ancora uomini.

Simbolicamente il mondo ricomincia dunque ad ogni anno nuovo: gli Immortali lo rendono stabile, sano, ricco, santificato, tale quale era all'inizio dei tempi. Perciò il sacerdote proclama che non vi saranno più malattie né cataclismi e che gli uomini avranno un abbondante raccolto. La revoca dell'interdizione circa la pesca del salmone o la nuova raccolta delle ghiande permette agli uomini di consumare i prodotti di un Cosmo appena nato. Essi mangiano esattamente come i primi esseri umani mangiarono per la prima volta sulla terra. Per noi moderni, che da tempo abbiamo perduto l'esperienza e il senso del cibo quale sacramento, è difficile comprendere il valore religioso del pasto rituale delle primizie. Ma cerchiamo di immaginarci ciò che per un membro delle società tradizionali può essere l'esperienza di toccare, gustare, masticare e inghiottire *i frutti di un Cosmo nuovo*, ancora santificato dalla presenza degli Immortali. Per renderci comprensibile questa esperienza, bisogna pensare all'emozione provata da un uomo moderno che scopre l'amore, o viaggia per la prima volta in un bel paese lontano, o incontra il capolavoro che determinerà la sua vocazione artistica. *Per la prima volta*: tutto è compreso

in ciò, questa è la chiave di tanti riti e cerimonie intese a rinnovare il mondo, a ripetere la cosmogonia. In essi traspare il desiderio profondo di vivere ogni esperienza come fu vissuta per la prima volta, quando essa rappresentò una specie di epifania, l'incontro con qualcosa di possente, di significativo, di stimolante, incontro che dava un senso all'intera esistenza.

Il mondo moderno ha perduto da tempo il senso religioso del lavoro fisico e delle funzioni organiche. Perfino là dove il loro significato religioso sussiste, esso è minato dalla diffusione irresistibile delle tecniche e delle ideologie di origine europea. Non si può capirlo che tenendo conto del bisogno dell'uomo tradizionale di riprovare periodicamente lo *choc* dell'esperienza iniziale; in altre parole, di vivere le diverse modalità della sua esistenza come egli le visse per la prima volta. Allora, tutto era nuovo e pieno di significato, e costituiva il simbolo di una realtà trascendentale.

Questo bisogno di rinnovare periodicamente il Cosmo — il mondo in cui si vive, il solo mondo *realmente* esistente, il *nostro* mondo — lo si ritrova in tutte le società tradizionali. Certamente, l'espressione varia da una società all'altra seguendo le strutture proprie di ogni cultura, ed è condizionata dalla differenza dei momenti storici. Per esempio, per limitarci ai due tipi di società da noi considerati, i Melanesiani e i Californiani del nord-ovest, la differenza delle ideologie e del comportamento religioso è troppo evidente per passare inosservata. Presso i Melanesiani, sono i morti e gli Antenati mitici a tornare durante la grande festa agricola dell'Anno Nuovo. Presso i Californiani, si tratta di un ritorno simbolico degli Immortali. In Melanesia, come d'altronde presso tutti i popoli dediti all'agricoltura, il ritorno periodico dei morti dà luogo a festeggiamenti collettivi di tipo orgiastico. E, come abbiamo visto, la tensione drammatica dell'attesa dei morti, sindrome di un rinnovamento radicale del mondo, può suscitare movimenti profetici e millenaristi. Assai diverso è l'universo religioso dei Californiani del nord-ovest. Qui, abbiamo un mondo chiuso e perfetto, costruito, per così dire, geometricamente dagli Immortali e « ricreato » annualmente nella persona del sacerdote con i suoi pellegrinaggi solitari, le sue meditazioni, le sue preghiere.

E uno studio comparato potrà mettere in evidenza altre differenze piú o meno fondamentali.

Malgrado queste differenze, nei due tipi di società, si può rilevare un insieme rituale e un'ideologia religiosa le cui strutture sono omologabili. Presso gli uni come presso gli altri, il Cosmo deve essere ricreato e il tempo rigenerato periodicamente; e lo scenario cosmogonico nel quale si opera il rinnovamento è in relazione con la nuova raccolta e con la sacramentalizzazione del cibo.

### *Rigenerazione periodica del Cosmo*

La necessità di una rigenerazione periodica del Cosmo sembra sia stata sentita da tutte le società arcaiche e tradizionali perché si ritrova dappertutto (41). La periodicità può essere annuale o aver relazione con cerimonie di iniziazione (come in Australia) (42) o con avvenimenti fortuiti: un raccolto minacciato (come a Fidji), o la consacrazione di un re (come nell'India védica). In origine almeno, alcune di queste cerimonie periodiche debbono essere state feste dell'Anno Nuovo, ovvero si presero tali feste come modello. Infatti la rigenerazione cosmica per eccellenza, il paradigma di ogni rinnovamento, è la festa dell'Anno Nuovo. L'annata rappresenta il ciclo perfetto, l'immagine-tipo di un'unità spazio-temporale senza incrinature.

Nelle culture agricole e urbane del Medio Oriente antico dove il calendario è stato laboriosamente elaborato, lo scenario rituale dell'Anno Nuovo ha avuto la sua piú ricca articolazione. Qui si ritrovano gli elementi drammatici e orgiastici che caratterizzano le feste annuali delle società agricole. La ripetizione della cosmogonia comporta il combattimento rituale tra due gruppi di uomini — così presso i Mesopotamici, gli Ittiti e gli Egiziani: come è noto, esso era inteso a riattualizzare il combattimento tra Marduk e il mostro marino Tiamat, o tra Tesup e il serpente Illuyankas, o ancora tra Rê e il serpente Apophis, combattimento che avvenne *in illo tempore* e che con la vittoria finale del dio mise fine al Caos.

(41) Cfr. il nostro *Mythe de l'Éternel Retour*, *passim*.

(42) Cfr. Mircea ELIADE, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, 1959, pp. 51 **agg.**

In altri termini, in occasione delle feste dell'Anno Nuovo, si ripeteva il passaggio dal Caos al Cosmo, si ripeteva nel presente la cosmogonia. In Mesopotamia, il cerimoniale dell'Anno Nuovo (*akitu*) comprendeva anche lo *zakmuk*, la « festa delle sorti », chiamata così perché vi si estraevano le sorti per ogni mese dell'anno futuro; perché vi si *creavano* i dodici nuovi mesi. Tutta una serie di altri riti vi si aggiungeva: la discesa di Marduk agli Inferi, l'umiliazione del Re, l'espulsione dei mali nella forma di un capro espiatorio, infine la ierogamia del dio con Sarpanîtum — ierogamia, che il re riproduceva unendosi con una ierodula nella camera della dea, e che dava il segnale per un periodo di licenza collettiva. Si trattava dunque di una regressione simbolica nel Caos (supremazia di Tiamat, « confusione delle forme », orgia), seguita da una nuova creazione (vittoria di Marduk, determinazione dei destini, ierogamia, nuova nascita) (43).

La ripetizione rituale della cosmogonia facente sèguito all'annientamento simbolico del vecchio mondo, rigenerava il tempo nella sua totalità. Si mirava a cominciare una vita nuova in seno a una nuova creazione. Questo bisogno di rigenerazione totale del tempo (realizzabile attraverso la ripetizione annuale della cosmogonia) è parimenti attestato dalle tradizioni iraniche. In un testo pehlevi è detto: « È nel mese Fravardin, nel giorno Xurdhâth, che il Signore Ohrmazd accorderà la resurrezione e il "secondo corpo" e che il mondo sarà sottratto al potere dei demoni, delle *drugs*, ecc... E vi sarà abbondanza in ogni luogo; non ci sarà piú desiderio di cibi; il mondo sarà puro, l'uomo sarà liberato dall'opposizione [dello spirito maligno] e reso immortale per sempre ». Qazwîni dice che, nel giorno dell'Anno Nuovo, Dio resuscitò i morti, « restituì loro le anime e dette al Cielo l'ordine di far cadere una pioggia su di esse, ed è per questo che le genti hanno l'usanza di versare in questo giorno dell'acqua ».

La connessione tra le idee di « creazione mediante » l'acqua » (cosmogonia acquatica; diluvio che rigenera periodicamente la vita storica; pioggia), di nascita e di resurrezione è confermata da questo passo del *Talmud*: « Dio ha tre chiavi: quel-

(43) Vedere il nostro *Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 89 agg.

la della pioggia, quella della nascita e quella della resurrezione dei morti » (44).

Secondo la tradizione tramandata da Dimasqî, nel giorno di Naurôz (dell'Anno Nuovo), il re proclamava: « Ecco un nuovo giorno di un nuovo mese di una nuova annata; bisogna rinnovare ciò che il tempo ha consumato! ». È anche in questo giorno che il destino degli uomini veniva stabilito per un anno intero. Si praticavano purificazioni con acqua e libagioni al fine di assicurare all'anno entrante piogge abbondanti. D'altronde, ai tempi del grande Naurôz, ognuno seminava in una giara sette specie di grano e dalla loro crescita traeva conclusioni sul raccolto dell'annata. È, questa, una usanza analoga alla « determinazione dei destini » del nuovo anno babilonese; essa si è tramandata fino ai giorni nostri con le cerimonie di Capodanno dei Mandei e degli Yezidi. È sempre per il fatto che l'Anno Nuovo ripete l'atto cosmogonico che i « dodici giorni » che separano Natale dall'Epifania vengono ancor oggi considerati come una prefigurazione dei dodici mesi dell'anno. I contadini dell'Europa determinano la temperatura e la quantità di pioggia che caratterizzeranno ciascuno dei mesi a venire, per mezzo dei « segni meteorologici » dati da questi dodici giorni. Per gli Indiani vedici, i dodici giorni del mezzo dell'inverno erano un'immagine e una ripetizione dell'intero anno (*Rg-Veda*, IV, 33). La stessa credenza è attestata nella Cina antica (45).

Si vede dunque che nelle società agricole e urbane, lo scenario dell'Anno Nuovo comprende una serie di elementi drammatici, di cui i piú importanti sono: la ripetizione della cosmogonia con il ritorno simbolico al Caos, la promiscuità orgiastica, i combattimenti rituali e la vittoria finale del Dio, l'« espulsione » dei peccati e il ritorno dei morti, il fuoco nuovo, la rigenerazione del tempo mediante la « creazione » dei dodici mesi a venire e la « decisione » dei raccolti, ecc... Inutile precisare che in nessuna cultura questo scenario è stato completamente articolato; ogni cultura ne ha elaborato soltanto alcuni elementi, trascurandone o ignorandone altri. Però il tema fondamentale, cioè la rigenerazione del Cosmo attraverso la ripetizione della cosmo-

(44) Per dei riferimenti, cfr. il nostro *Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 101 sgg.

(45) Cfr. *ibid.*, pp. 104 sgg.

gonia, è attestato dappertutto. Aggiungiamo che è nel contesto culturale del Medio Oriente antico, soprattutto presso la tensione tra le ideologie religiose e politiche proprie alle società agricole, urbane e pastorali, che successivamente si sono cristallizzate le correnti profetiche, messianiche e millenariste del mondo antico. L'escatologia, l'attesa di un Salvatore — storico o cosmico — e la credenza nella resurrezione dei morti hanno la loro radice più profonda nell'esperienza religiosa della *renovatio* universale e del rinnovamento del tempo.

### *I ludi romani e l'Açvamedha*

Come abbiamo detto, in certe società, la rigenerazione è bensì periodica, ma non è connessa alle feste dell'Anno Nuovo. Abbiamo accennato al rinnovamento cosmico effettuato in occasione di alcuni riti iniziatici dell'Australia. Un altro esempio di periodicità indipendente dallo scenario dell'Anno Nuovo è quello dei giochi rituali romani. Secondo A. Piganiol, la funzione principale dei *ludi* era di alimentare una forza sacra a cui era legata la vita della natura, di un dato gruppo umano o di un personaggio importante. I giuochi rituali costituivano il mezzo prototipico per ringiovanire sia il mondo che gli dèi, sia i morti che i vivi (46). Tra le principali occasioni nelle quali venivano celebrati i *ludi*, ricordiamo gli anniversari degli dèi agricoli (in questo caso, le feste erano soprattutto cerimonie stagionali) (47), gli anniversari di personaggi illustri (e allora si trattava di cerimonie celebrate *pro salute*), gli anniversari delle vittorie (onde rinnovare la forza divina che aveva assicurato la vittoria) o l'inaugurazione di un nuovo periodo temporale (in tal caso i giochi « avevano per fine di assicurare il rinnovamento del mondo fino a una nuova scadenza ») (48).

Ma è nell'India vèdica che si può meglio afferrare il meccanismo che permette la mobilità dello scenario rituale dell'Anno

(46) A. PIGANIOI, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg-Paris, 1923, p. 149.

(47) A. PIGANIOI, *op. cit.*, pp. 145 agg.

(48) *Ibid.*, p. 148.

Nuovo. Si sa che l'*açvamedha*, il famoso sacrificio del cavallo degli Indù vèdici, veniva compiuto sia per garantire la fecondità cosmica, sia per purificare dai peccati, sia per assicurarsi la sovranità universale. Ma è probabile che in origine l'*açvamedha* fosse una festa primaverile o, piú esattamente, un rito celebrato in occasione dell'Anno Nuovo (49). La sua struttura comprende vari elementi cosmogonici (50). I testi rigvedici e brahmanici insistono sulla relazione esistente tra il cavallo e le Acque. Si sa che in India le Acque rappresentano la sostanza cosmogonica per eccellenza: è dalle Acque che prendono origine l'uno dopo l'altro gli universi. Le Acque simboleggiano i germi, le potenzialità, insomma tutte le possibilità creatrici. E, come si è detto, lo scopo principale dell'*açvamedha* era di propiziare la fecondità universale. L'unione simbolica tra il cavallo già sacrificato e la regina, *mabisi*, corrisponde ad una formula arcaica di fecondità. I dialoghi osceni che accompagnano il rituale rivelano l'arcaicità e il carattere popolare della cerimonia (51). Però è evidente che si tratta di un rituale destinato a rigenerare il Cosmo intero e nel contempo a ristabilire tutte le classi sociali e tutte le vocazioni nella loro perfezione tipologica. Durante il sacrificio un sacerdote, l'*adhvaryu*, recitava queste parole: « Possa il brahmano nascere in santità, pieno dello splendore della santità! Possa il principe nascere in maestà reale, eroe, arciere, guerriero dal tiro potente, dai carri invincibili! Possa nascere ricca di latte la vacca, robusto il toro da traino, rapido il cavallo, feconda la donna, vittorioso il soldato, eloquente il giovane! Possa questo sacrificatore avere per figlio un eroe! Che Parjanva ci doni in ogni tempo la pioggia secondo il nostro desiderio! Che per noi il grano maturi abbondante! Possano il nostro lavoro e il nostro riposo essere benedetti! » (52).

(49) Cfr. C. D. D'ONOFRIO, *Le « nozze sacre » della regina col cavallo*, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 133-162, p. 143.

(50) Cfr. il nostro *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949 (3ª edizione, 1959) p. 92.

(51) Sugli elementi osceni, cfr. P. E. DUMONT, *L'Açvamedha*, Paris, 1927, pp. VI, XII, 276 sgg.

(52) *Vajasaneyi Sambhitá*, XXII, 22, traduzione H. OLDENBERG V. HENRY, in *La religion du Véda*, Paris, 1903, p. 316.

*La consacrazione del re indù*

Il desiderio di rigenerare il Cosmo con una ripetizione simbolica della cosmogonia traspare anche nella consacrazione del re indù, il *rajasūya*. Le cerimonie piú essenziali si svolgevano verso il principio dell'Anno Nuovo. L'unzione era preceduta da un anno di cerimonie consacratrici (*dikshā*) e seguita generalmente da un altro anno di cerimonie di chiusura. Il *rajasūya* era verosimilmente il riassunto di una serie di cerimonie annuali destinate a restaurare l'universo (53). Il re vi aveva una parte centrale, perché proprio come il sacrificatore *çrauta*, incarnava in un certo modo il Cosmo.

L'Hocart ha già messo in rilievo l'identità strutturale tra la consacrazione del re indù e la cosmogonia (54). Infatti le varie fasi del rito raffiguravano via via la regressione del futuro sovrano nello stato embrionale, la sua gestazione di un anno e la sua rinascita mistica come *Cosmocrator* assimilato sia a Prajāpati che al Cosmo. Il periodo embrionale del futuro sovrano corrispondeva al processo di maturazione dell'universo e in origine molto probabilmente aveva una relazione con la maturazione delle messi (55). Il ritorno rituale allo stadio prenatale implicava l'annientamento dell'individuo. L'operazione era estremamente pericolosa, per cui riti speciali avevano il fine di respingere le potenze malefiche (Nirrti, Rūdra, ecc.) e di liberare in tempo il re dalle membrane dell'embrione (56). La seconda fase del rito completava la formazione del nuovo corpo del sovrano; era un corpo simbolico conseguito in virtù sia delle nozze mistiche del re con la casta dei brahmani o con il popolo (nozze che gli permettono di nascere dalla loro matrice), sia dell'unione delle Acque maschili con le Acque femminili, o all'unione dell'Oro — simboleggiante il Fuoco — con l'Acqua (57).

(53) Cfr. J. C. HEESTERMAN, *The Ancient Indian Royal Consecration*, Gravenhage, 1957, p. 7.

(54) A. M. HOCART, *Kingship*, Oxford, 1927, pp. 189 sgg.; cfr. il nostro *Traité d'Histoire des Religions*, p. 345. Sulla trasformazione mistica del sacrificante nell'Universo, cfr. i testi citati da Heesterman, pp. 10, 29, ecc.

(55) J. C. HEESTERMAN, *op. cit.*, p. 67.

(56) *Ibid.*, pp. 61, 17 sgg.

(57) Cfr. i testi e il commento in HEESTERMAN: sull'unione delle acque maschili e femminili, pp. 86 sgg.; sulle nozze con il popolo, pp. 52 sgg.; sulle nozze con la casta dei brahmani, pp. 56, 78; sulla concezione per mezzo della purificazione dell'acqua con l'oro, p. 87.

La terza fase del *rajasūya* era costituita da una serie di riti grazie ai quali il re acquistava la sovranità sui tre mondi; mentre incarnava il Cosmo, egli si stabiliva come il *Cosmocrator*. La cerimonia centrale comprendeva più azioni. Il re alzava le braccia e questo gesto aveva un significato cosmogonico: simboleggiava l'innalzamento dell'*Axis Mundi*. Nel ricevere l'unzione, il re stava in piedi sul trono con le braccia levate: incarnava l'asse cosmico fissato nell'ombellico della Terra (nel trono, centro del mondo) e toccante il Cielo (58). L'aspersione aveva riferimento con le Acque che scendono dal Cielo lungo l'*Axis Mundi* (cioè attraverso il re) per fertilizzare la Terra. Poi il re faceva un passo verso ognuno dei quattro punti cardinali e saliva simbolicamente allo zenith. In virtù di questi riti, il re acquistava la sovranità sulle quattro direzioni spaziali e sulle stagioni; in altre parole, dominava l'insieme dell'universo spazio-temporale (59).

Nell'epoca storica, si celebrava il *rajasūya* solamente due volte: la prima per consacrare il re, la seconda per assicurargli la sovranità universale. Ma nei tempi protostorici il *rajasūya* era probabilmente un rito annuale celebrato per rigenerare il Cosmo. La sua struttura lo avvicina alla categoria delle festività stagionali indù, agli *utsava* (60). È anche probabile che nei tempi antichi il popolo vi avesse una parte più importante.

È visibile il meccanismo mediante il quale lo scenario cosmogonico dell'Anno Nuovo poteva essere incorporato nella consacrazione di un re; i due sistemi rituali miravano allo stesso scopo; ossia al rinnovamento cosmico. È bensì vero che il ritorno alle origini e quindi la ripetizione simbolica della cosmogonia figurano parimenti in altri rituali perché, come abbiamo avuto occasione di dimostrare alla conferenza di « Eranos » nel 1956, il mito cosmogonico è il modello archetipico di ogni creazione (61). Tuttavia la *renovatio* effettuata in occasione della

(58) I testi più essenziali sono stati commentati da HEESTERMAN, pp. 102 sgg. Sul simbolismo del trono come « ombellico della terra » (= centro del mondo), cfr. J. AUBOYER, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1949, pp. 79 sgg., cfr. anche J. GONDA, *Aspects of Early Visnuism*, Utrecht, pp. 84 sgg.. Sul simbolismo del Centro, cfr. M. ELIADE, *Images et Symboles*, Paris, 1952, pp. 33-72.

(59) J. C. HEESTERMAN, pp. 101 sgg.

(60) Su questo tipo di festa stagionale cfr. J. GONDA, *Skt, « utsava » - festival*, « India Antiqua », Leyden; 1947, pp. 146-155.

(61) Cfr. M. ELIADE, *La vertu créatrice du mythe*, « Eranos-Jahrbuch », XXV, 1956, pp. 59-85.

consacrazione di un re ha avuto conseguenze notevoli nella storia successiva dell'umanità. Da una parte, le cerimonie di rinnovamento divennero mobili, si staccarono dal quadro rigido del calendario; dall'altra parte, il re diventò, in un certo modo, responsabile della stabilità, della fecondità e della prosperità dell'intero Cosmo. Ciò vale quanto dire che il rinnovamento universale si legò non più a ritmi cosmici, ma a persone e ad avvenimenti storici.

### *Rigenerazione ed escatologia*

È in questa concezione che va ravvisata la sorgente delle successive escatologie storiche e politiche. Infatti, in tempi più tardi, ci si aspettò il rinnovamento cosmico, la « salvezza » del Mondo, dalla venuta di un certo tipo di Re, di Eroe o di Redentore, e perfino di capo politico. Anche se in termini molto secolarizzati, il mondo moderno conserva ancora la speranza escatologica di una *renovatio* universale, operata dalla vittoria di una classe sociale, di un partito o di una personalità politica. Il mito marxista di un'età dell'oro, instaurata dal trionfo definitivo del proletariato, costituisce la forma più articolata e perspicua di tutte le escatologie politiche moderne. Secondo Marx, la società senza classi dell'avvenire metterà fine a tutti i conflitti e a tutte le tensioni che hanno caratterizzato la storia dell'umanità fin dagli inizi. Non vi sarà più una storia in senso proprio, vi sarà una specie di paradiso terrestre perché l'uomo sarà alfine libero e soddisferà ogni suo bisogno con un minimo di lavoro, perché le macchine inventate dagli scienziati si occuperanno del resto.

È patetico ma anche significativo ritrovare, al termine del nostro itinerario, più o meno la stessa sindrome paradisiaca, da noi colta nei movimenti millenaristi melanesiani: cibo abbondante, libertà assoluta, fine della necessità di lavorare. Mancano i motivi del ritorno dei morti e dell'immortalità, ma il tema fondamentale sussiste, anche se svuotato dei suoi significati religiosi ed escatologici. Il contesto culturale è naturalmente del tutto diverso.

Nell'Europa del XIX secolo, si trattava di società non soltan-

to estremamente complesse ma anche radicalmente secolarizzate. Marx addossò al proletariato una missione soteriologica ma, come era da attendersi, senza usare un linguaggio religioso, parlando invece di una funzione *storica* del proletariato. Il tentativo del materialismo dialettico si accordava perfettamente con l'orientamento generale dello spirito scientifico del XIX secolo. Marx non diede nemmeno la pena di « desacralizzare » i processi fisiologici e i valori economici. Essi lo erano già, agli occhi di tutti, il che basta a differenziare nettamente le società tradizionali da quelle moderne. Infatti, l'uomo delle società tradizionali attribuiva anche ai processi fisiologici, e in primo luogo all'alimentazione e alla sessualità, un carattere di « mistero », mentre l'uomo moderno riduce tutto a puri fatti organici.

Ciò pone il problema del « vero » significato di tutti i miti e i riti da noi esaminati. Come si è visto, una preoccupazione per il raccolto, la selvaggina o il pesce — in genere, per il cibo di ogni giorno — si manifesta quasi sempre nei vari scenari di rinnovamento periodico del mondo. Così saremmo tentati di chiederci se non si trattava, in fin dei conti, di una enorme mistificazione spirituale, che occorre riportare alle sue vere proporzioni, ossia alle sue cause primarie, economiche, sociali e forse perfino fisiologiche. Questo è il noto metodo, comodo ma semplicistico, che consiste nel ridurre un fenomeno spirituale alla sua « origine », cioè al suo substrato materiale (62). È la famosa « demistificazione » largamente usata dagli autori marxisti. Ma questo tentativo dello spirito scientifico europeo è, esso stesso, la conseguenza di una decisione esistenziale dell'uomo moderno per cui è parte integrante della storia piú recente del mondo occidentale. Non è però, come si credeva nel XIX secolo, un procedimento universalmente valido dello spirito, il solo accettabile da parte dell'*homo sapiens*. La spiegazione del mondo in base ad una serie di riduzioni mira ad un solo scopo: allo svuotamento del mondo dai valori extra-mondani. È la banalizzazione sistematica del mondo intrapresa con l'intento di conquistarlo e di dominarlo. Ma la conquista del mondo non è (in ogni caso, non era fino a un mezzo secolo fa) il fine di tutte le società umane. È una particolarità dell'uomo occidentale moderno. Altre società hanno perseguito fini differenti: per esempio, com-

(62) Cfr. M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 161 agg.

prendere il mistero del mondo per vivere come «vive» il mondo, cioè rinnovandosi perpetuamente. Era il significato dell'esistenza umana ad interessare, e questo significato era di ordine spirituale.

Se vi è mistificazione, essa è da vedersi non nel primitivo che coglie nei ritmi cosmici il modello archetipico della sua esistenza, ma piuttosto nel materialista moderno il quale è convinto che questo ritmo cosmico in fondo si riduce alla periodicità dei raccolti. L'uomo delle società tradizionali era tragicamente cosciente del fatto che per esistere bisogna mangiare; in lui non vi è mistificazione alcuna per quel che concerne la necessità fatale di assicurarsi ogni giorno il cibo. Ma il malinteso sorge appena ci si dimentica che l'alimentazione non è solo un'attività fisiologica ma un fenomeno *umano*, perché essa è satura di un simbolismo. Come atto puramente fisiologico o come attività economica l'alimentazione è una astrazione. Nutrirsi è un fatto culturale e non un processo organico. Perfino allo stadio della prima infanzia il bambino si comporta nei riguardi del cibo come davanti a un mondo simbolico.

Per ciò che riguarda l'uomo delle società tradizionali, il valore che ha accordato al cibo faceva parte integrante del suo comportamento complessivo nei confronti del Cosmo. Attraverso il cibo, l'uomo partecipa a una realtà superiore: mangia qualcosa di ricco, di forte, di prestigioso che è la creazione degli Esseri Soprannaturali e, in certi casi, perfino la loro sostanza, qualcosa che comunque si connette ad un mistero (perché ogni rigenerazione periodica di una specie animale o vegetale, ed anche ogni raccolto, dipendono da un «mistero», da uno scenario mitico-rituale rivelato agli uomini dagli Dèi in *illo tempore*). Non solo: i cibi non servono unicamente per nutrire, costituiscono anche riserve di forze magico-religiose o annunciano prestiggi; e a tale stregua sono segni che indicano la posizione sociale dell'individuo e il suo destino — la sua «fortuna» — nel circuito cosmico.

Tutta una serie di rapporti religiosi tra l'uomo e il Cosmo traspare negli atti con i quali l'uomo tradizionale cerca, si procura o produce il suo cibo. Per l'uomo religioso, *esistere* significa, di necessità, situarsi in un Cosmo *reale*, cioè vivente, forte, fertile, suscettibile di essere periodicamente rinnovato. Ma,

come abbiamo visto, rinnovare il Mondo equivale a *riconsacrarlo*, a renderlo simile a ciò che era in principio: talvolta questa riconsacrazione equivale a un ritorno allo stadio « paradisiaco » del mondo. Ciò vuol dire che l'uomo tradizionale sentiva il bisogno di esistere in un Cosmo ricco e pieno di senso, ricco non solamente di cibo (perché non sempre lo era) ma anche di significati. In ultima analisi, questo Cosmo gli si rivelava come un « testo cifrato », esso « parlava », trasmetteva il suo messaggio attraverso le proprie strutture, le proprie modalità, i propri ritmi (63). L'uomo tradizionale « ascoltava » o « leggeva » questi messaggi, per cui si comportava nei confronti del Cosmo come davanti a un sistema coerente di significati. Ma questo « testo cifrato » del Cosmo, se rettamente decifrato, rimandava a realtà para-cosmiche.

Ecco perché il rinnovamento periodico del mondo è stato lo scenario mitico-rituale più applicato nella storia religiosa dell'umanità. Esso è stato instancabilmente reinterpretato e rivalorizzato, continuamente incorporato in contesti culturali vari e molteplici. Tanto le ideologie regali quanto i diversi tipi di messianismo e di millenarismo, e, nei tempi moderni, i movimenti di liberazione nazionale di popoli colonizzati, si legano più o meno direttamente a questa antica credenza religiosa: alla credenza che il Cosmo può essere rinnovato *ab integro* e che questo rinnovamento implica non solo la « salvezza » del mondo, ma anche la restaurazione dello stadio paradisiaco di esistenza, caratterizzato da una abbondanza di cibo ottenuta senza lavoro. L'uomo si sentiva misticamente collegato al Cosmo e sapeva che il Cosmo si rinnova periodicamente; ma sapeva anche che il rinnovamento può essere realizzato con la ripetizione rituale della cosmogonia, effettuata sia annualmente (scenario dell'Anno Nuovo), sia in occasione di crisi cosmiche (siccità, epidemie, ecc.) o di avvenimenti storici (incoronazione di un nuovo re, ecc.). In ultima analisi, l'uomo religioso finiva col *sentirsi responsabile del rinnovamento del mondo*. Ed è in questa responsabilità di ordine religioso che si debbono cercare le origini di tutte le forme di politica, sia « classiche » che « millenariste ».

(63) Sulla « cifra » del mondo, cfr. cap. V.



## CAPITOLO IV

### CORDE E MARIONETTE

#### *Il « miracolo della corda »*

*Açvagosha* nel suo poema *Buddhacarita* (XIX, 12-13) racconta che il Buddha nel visitare per la prima volta, dopo la sua illuminazione, la sua città natale, Kapilavastu, mostrò alcuni suoi « poteri miracolosi » (*siddhi*). Per convincere i suoi delle proprie forze spirituali e propiziare la loro conversione, si alzò in aria, tagliò il suo corpo in pezzi che lasciò cadere al suolo per poi riunirli sotto gli occhi meravigliati degli spettatori (1). Questo miracolo fa talmente parte della tradizione della magia indù, da divenire un prodigio tipico del fachirismo. Il famoso « miracolo della corda » (*rope-trick*) dei fachiri e dei giocolieri crea l'illusione di una corda che si innalza in alto nel Cielo, sulla quale il maestro fa arrampicare un giovane discepolo fino a che questi scompare agli sguardi. Il fachiro lancia allora un coltello in aria e poco dopo le membra del giovane cadono l'una dopo l'altra per terra.

Il *Suruci-Jâtaka* (n. 498) racconta che un giocoliere per far ridere il figlio del re Suruci, creato magicamente un albero di mango (2), gettò molto in alto in aria una cordicella, la

(1) Cfr. Mircea ELIADE, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 379 sgg.; *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 319 sgg.

(2) Il « mango Senzapari » si identifica col « mango centrale » del re Vessavana che un altro *Jâtaka* (n. 281) presenta come un *Axis Mundi* (cfr. *Jâtaka*, testo pâli, II, pp. 397 sgg.; trad. Fausboll, II, p. 271).

cui estremità restò presa in uno dei rami. Arrampicandosi sullo spago, il giocoliere disparve alla sommità del mango. Le sue membra caddero a terra, ma un secondo giocoliere le riunì, le spruzzò di acqua, e l'uomo resuscitò (3).

Il miracolo della corda deve essere stato assai popolare nell'India dell'VIII e del IX secolo, perché *Gaudapāda* e *Çankara* fecero esempio per dare una immagine viva delle illusioni create dalla *mâyā* (4). Nel XIV secolo, Ibn Batutah pretese di essere stato testimone di un miracolo consimile alla corte del re dell'India, che anche l'imperatore Jahangir descrisse nelle sue *Memorie*. Siccome almeno dai tempi di Alessandro in poi, l'India fu considerata come il paese classico della magia, coloro che la visitavano erano tenuti ad aver visto uno o piú miracoli tipicamente fahirici. Un mistico cosí degno di considerazione come Al Hállāj divenne il protagonista di una quantità di racconti, secondo i quali egli sarebbe andato in India per apprendere la magia bianca, « onde attirare gli uomini a Dio ». L. Massignon riassume e traduce un racconto conservato nel *Kitab al Oyoún*, dove è detto che Al Hállāj giunto in India « si informò su una donna, andò a trovarla e parlò con lei. Ed ella lo convocò per il giorno dopo. L'indomani ella andò insieme a lui sulla riva del mare, con una cordicella ritorta piena di nodi, come una vera scaletta. La donna pronunciò delle parole e salì sul filo poggiando il piede sui nodi, cosí speditamente che disparve dalla nostra vista. E al Hállāj, volgendo verso di me, disse: " È per questa donna che sono venuto in India " » (5).

È impossibile riportare qui la documentazione assai voluminosa concernente il *rope-trick* nell'India antica e moderna. Yule e H. Cordier hanno raccolto un certo numero di casi dalla stampa anglo-indiana del XIX secolo (6), R. Schmidt, A. Jacoby e A. Lehmann hanno arricchito la documentazione aggiungendo

(3) Testo pāli, IV, p. 324; trad. IV, p. 204.

(4) H. VON GLASENAPP, *La philosophie indienne* (trad. di A. M. Esnoul, Paris, 1951), pp. 152, 369, n. 36.

(5) L. MASSIGNON, *Al Hállāj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922), I, pp. 80-83.

(6) Sir Henry YULE e H. CORDIER, *The Book of Ser Marco Polo* (London, 1921), I pp. 316 sgg.

numerosi esempi di altri paesi (7) perché questo miracolo tipico del fachirismo indiano non è limitato all'India. Lo si ritrova in Cina, nelle Indie olandesi, in Irlanda e nell'antico Messico. Ecco la descrizione data da Ibn Batutah di una adunanza alla quale aveva assistito in Cina. Il giocoliere « prese una palla di legno che aveva più fori attraverso i quali passavano lunghe corregge. La gettò in aria e essa si alzò tanto che la perdemmo di vista (...). Quando non gli rimase più in mano che il capo della correggia, il giocoliere ordinò ad uno dei suoi apprendisti di appendersi e di salire in aria, ed egli saltò, fino a che non lo vedemmo più. Il giocoliere lo chiamò tre volte senza ricevere risposta; allora afferrò un coltello come se fosse incolterito, si attaccò alla corda e disparve anch'egli. Poi cominciò a gettare per terra una mano del fanciullo, quindi un piede, dopo l'altra mano, poi l'altro piede, il corpo e la testa. Discese ansimando, tutto trafelato con gli abiti macchiati di sangue (...). Avendogli l'emiro ordinato qualcosa, il nostro uomo prese le membra del giovane e le riattaccò pezzo per pezzo. Ed ecco che il ragazzo si alzò restando dritto in piedi. Tutta questa scena mi impressionò molto ed ebbi una palpitazione di cuore, simile a quella da me provata presso il re dell'India quando assistetti ad un fenomeno analogo » (8).

Nel XVII secolo, il viaggiatore olandese Ed. Melton pretese di avere assistito a uno spettacolo simile a Batavia; si trattava però parimenti di un gruppo di giocolieri cinesi (9). Racconti quasi identici si trovano in numerosi viaggiatori olandesi del XVII e del XVIII secolo (10).

È degno di nota che il miracolo della corda figura anche nel folklore irlandese. Il racconto più esteso si trova nella

(7) R. SCHMIDT, *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien* (Berlin, 1908) pp. 167 sgg.; A. JACOBY, *Zum Zerstückelung und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire* (« Archiv für Religionswissenschaft », XVIII, 1914, pp. 455-475, specie pp. 460 sgg.); A. LEHMANN, *Einige Bemerkungen zu indische Gankler-Kunststücken* (« Jahrbuch d. Museums f. Völkerkunde zu Leipzig », XI, 1952, pp. 48-63, specie pp. 51-59).

(8) C. DEFREMERY e Dr. B. R. SANGUINETTI, *Voyages d'Ibn Batoutah* (testo arabo con la traduzione, Paris, Société Asiatique, 1822), vol. IV, pp. 291-292. Abbiamo già riportato questo passo in *Le Chamanisme*, p. 380, n. 1; *Le Yoga*, pp. 319-320.

(9) YULE-CORDIER, *op. cit.*, p. 316; JACOBY, *op. cit.*, pp. 460-462, presso E. D. HAUBER, *Bibliotheca, acta et scripta magica*, 1740, pp. 114 sgg.

(10) JACOBY, *ibid.*, pp. 462-463.

collezione tradotta da S.H. O'Grady (11). Il giocoliere proietta in aria un filo di seta, che si attacca ad una nuvola. Su questo filo fa correre un coniglio seguito da un cane (ricordiamoci) che il giocoliere di cui parla Jahangir nelle sue *Memorie* aveva mandato successivamente sulla catena un cane, un maiale, una pantera, un leone e una tigre (12). Poi fece salire un giovane e una fanciulla: tutti disparvero nella nuvola. Poco dopo, accorgendosi che, per la negligenza del giovane, il cane aveva mangiato il coniglio, il giocoliere si arrampica a sua volta sulla corda, taglia la testa al giovane, ma, poi, su preghiera del signore del luogo, gliela rimette a posto e lo resuscita.

In diverse regioni europee sono state rilevate leggende dove, uniti o separati (13), figurano questi due temi specifici del *rope-trick*: a) maghi che tagliano a pezzi le loro membra o quelle di un'altra persona per poi riunirle; b) maghi e maghe che scompaiono nell'aria per mezzo di cordicelle. Sul secondo motivo torneremo piú oltre. Tutte le leggende europee appartengono ad un quadro magico; quelle del primo tipo hanno probabilmente avuto una origine culturale. Ecco come il mago Johann Philadelphia si produsse a Gottinga nel 1777: fu tagliato a pezzi e messo in una botte. Ma questa fu aperta prima del tempo, per cui non vi si trovò che un embrione che non aveva ancora avuto il tempo di svilupparsi; cosí il mago non tornò piú in vita. Nel Medio Evo, di Virgilio si raccontava una leggenda simile e Paracelso ci ha tramandato storie analoghe dei Siebengebirge (14). Nelle sue *Disquisitiones magicae* (1599), Del Rio riferisce che il mago Zedecheo il Giudeo, che visse ai tempi

(11) *Silva Gadelica* (London, 1892), vol. II, pp. 321-322; JACOBY, *op. cit.*, p. 470 cita una variante da Erin, *Eine Sammlung irisches Erzählungen*, VI, pp. 130 sgg.

(12) *Memoire of the Emperor Jahangir*, p. 102, riportato da Yule-Cordier, p. 318, «They produced a chain of 50 cubits in length; and in my presence threw one of it towards the sky, where it remained as if fastened to something in the air. A dog was then brought forward, and being placed at the lower end of the chain, immediately ran up, and reaching the other end immediately disappeared in the air. In the same manner a hog a panther a lion a tiger were successively sent up the chain, and all equally disappeared at the upper end of the chain. At last they took down the chain and put it into a bag, no one ever discovering in what way the different animals were made to vanish into the air on the mysterious manner above described».

(13) Cfr. gli esempi raccolti da JACOBY, pp. 466-467, 472-473.

(14) JACOBY, p. 464. Sulle leggende riferentesi a Paracelso, cfr. W. MANN-HARDT, *Germanische Mythen*, pp. 64 sgg.

di Luigi il Pio, gettava uomini in aria, tagliava loro le membra che poi ricomponeva (15). È da rilevare che Sahagun riferì fatti dello stesso genere raccolti presso gli Aztechi del Messico. Si trattava di una classe di maghi chiamati *motetequi* (letteralmente: « coloro che si tagliano da soli »). Il *motetequi* si tagliava da solo in pezzi che metteva sotto una coperta; poi ne usciva quasi subito senza mostrare la più piccola ferita (16). Jahangiar aveva notato lo stesso procedimento presso i giocolieri del Bengala: l'uomo tagliato a pezzi era ricoperto da una coperta; un giocoliere si metteva sotto la coperta e subito dopo l'uomo era di nuovo in piedi (17).

### Alcune ipotesi

Si è voluto spiegare il « miracolo della corda » in base sia di una suggestione collettiva, sia di una straordinaria prestazione di funambuli (18). Da parte sua A. Jacoby aveva attirato l'attenzione sul carattere fiabesco, da saga, della maggior parte dei racconti paralleli europei (19). Ma quale pur sia la spiegazione proposta — suggestione o funambolismo — il problema del *rope-trick* non ci sembra ancora risolto. Perché mai si è inventato questo tipo di funambolismo? Perché si è scelto proprio questo scenario — ascensione su una corda, smembramento di un allievo seguito dalla sua resurrezione — per imporlo, mediante una suggestione o un'autosuggestione, all'immaginazione del pubblico? Il miracolo della corda, nel suo aspetto effettivo di scenario immaginario, di racconto fiabesco o di illusionismo, ha una storia, storia che può essere chiarita solo tenendo conto dei riti, dei simboli, delle credenze religiose arcaiche.

Bisogna distinguere due elementi: 1) lo smembramento dell'apprendista; 2) l'ascesa al cielo per mezzo di una corda. Sono

(15) JACOBY, op. 464-465.

(16) Eduard SELER, *Zauberei in alten Mexico* (« Globus », vol. 78, 1900, pp. 89-91), riportato in *Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprach- und Alterthumskunde*, II (Berlín, 1904), pp. 78-86, specie p. 85.

(17) *Memoirs of the Emperor Jahangir*, p. 99, riportato da YULE-CORDIER, p. 318.

(18) A. LEHMANN, *loc. cit.*, respinge l'ipotesi della suggestione e spiega il *rope-trick* in termini di gioco, di prestigio.

(19) *Op. cit.*, pp. 464-474 e *passim*.

tutti e due caratteristici nei riti e nell'ideologia sciamanici. Per cominciare, esaminiamo il primo tema. Si sa che durante i loro « sogni iniziatici » gli sciamani apprendisti assistono al loro smembramento compiuto dagli « spiriti » o dai « demoni » che fanno da maestri dell'iniziazione: si taglia loro la testa, si fa a piccoli pezzi il loro corpo, si puliscono loro le ossa, e via dicendo. Poi, i « demoni » riuniscono le ossa e le coprono di una nuova carne (20). Qui si tratta di esperienze estatiche di struttura iniziatica: una morte simbolica è seguita da un rinnovamento degli organi e dalla resurrezione del neofita. È bene rilevare che visioni e esperienze dello stesso genere ricorrono anche presso gli Australiani, gli Esquimesi, le tribù dell'America e dell'Africa (21). Si tratta dunque di una tecnica iniziatica estremamente arcaica. Ora, è da osservare che un rito tantrico himalaiano, il *tchöd*, comporta ugualmente lo smembramento simbolico del neofita: questi assiste alla propria decapitazione e al proprio smembramento ad opera delle *dákini* o di altri demoni (22). Si può dunque vedere nello smembramento dell'apprendista e nella sua resurrezione da parte del fachiro lo scenario di una iniziazione sciamanica quasi del tutto desacralizzata.

Quanto al secondo tema sciamanico che abbiamo riconosciuto nel *rope-trick* — l'ascensione in cielo per mezzo di corda — esso pone un problema più complesso. Abbiamo, da una parte, il mito arcaico ed estremamente diffuso dell'albero, della corda, della montagna, della scala o del ponte che all'inizio del tempo, collegavano il Cielo alla Terra, e che assicuravano la comunicazione tra il mondo degli dèi e quello degli uomini. In seguito a una colpa dell'Antenato mitico, il collegamento si è interrotto: l'albero, la corda o la liana sono stati tagliati (23). Questo mito non è limitato ai domini dove domina lo sciamanismo in senso stretto, ma ha un ruolo considerevole anche nelle mitologie sciamaniche e nei rituali estatici degli sciamani.

(20) Vedere *Le Chamanisme*, pp. 47 sgg.; cfr. anche H. FINDEISEN, *Schmanentum* (Stuttgart, 1957) pp. 50 sgg.

(21) ELIADE, *Le Chamanisme*, pp. 55 sgg.

(22) *Ibid.*, pp. 384 sgg.; *Le Yoga*, pp. 320 sgg.

(23) Cfr. ELIADE, *Le Chamanisme*, pp. 419 sgg.; *Mythes, rêves et mystères*, pp. 88 sgg.

## Miti tibetani della corda cosmica

Il mito della scala e della corda che collega il Cielo con la Terra è abbastanza noto nell'India e nel Tibet. Il Buddha scese dal cielo chiamato *Trayastrimça* su una scala con l'intenzione di « battere il cammino degli uomini »: dall'alto della scala, si potevano vedere tutti i *Brahmâloka* e, piú in basso, le profondità dell'inferno, poiché la scala era un vero *Axis Mundi* drizzato al centro dell'universo (24). Questa scala miracolosa è raffigurata sui rilievi di Bharhut e di Sañci; nella pittura buddhistica tibetana essa figura anche come quella che serve agli uomini per salire in Cielo (25).

Secondo le tradizioni tibetane prebuddhistiche (Bön), in origine una corda univa la terra al Cielo. Gli Dèi scendevano dal Cielo lungo questa corda per incontrare gli uomini. Dopo la « caduta » dell'uomo e l'apparizione della morte, il collegamento tra il Cielo e la terra è stato spezzato (26). Il primo re del Tibet sarebbe sceso anche lui dal Cielo per mezzo di una corda. I primi re tibetani non sarebbero morti, ma tornati in Cielo (27). Da quando però la corda è stata tagliata, solo le anime possono salire in Cielo, al momento della morte; i cadaveri restano sulla terra (28). In molte pratiche magiche, specialmente in quelle Bön, ancora ai nostri giorni si cerca di salire in Cielo per mezzo di una corda magica (29) e si crede che alla morte gli uomini pii siano tirati in Cielo con una corda invisibile (30).

Tutte queste credenze rivelano i diversi aspetti di una dottrina che si può riassumere così: 1) nei tempi mitici le comunicazioni con il Cielo erano facili perché una corda (o un albero, una montagna, ecc.) congiungeva la terra col Cielo; 2) gli Dèi

(24) Ananda K. COOMARASWAMY, *Svayámairná Janua Coeli* (« Zalmoxis », II, 1939, p. 3-53), pp. 27, n. 8, 42, n. 64.

(25) Giuseppe TUCCI, *Tibetan painted scrolls* (Roma, 1949), vol. II, p. 348, e *Tanka* n. 12, pp. 14-22.

(26) Mathias HERMANN, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Köln, 1956), pp. 42-43. Cfr. anche H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion* (Wiesbaden, 1951), p. 153.

(27) Cfr. ELIADE, *Le Chamanisme*, p. 381 e n. 3; TUCCI, *Tibetan painted scrolls*, II, pp. 733-734; HOFFMANN, *Quellen*, pp. 141, 153, 245; M. HERMANN, *op. cit.*, pp. 37 sgg.

(28) H. HOFFMANN, *Quellen*, p. 246.

(29) *Ibid.*, p. 54; M. HERMANN, p. 42.

(30) S. H. RIBBACH, *Droga Namgyal* (München-Planegg, 1940), p. 239, n. 7; M. HERMANN, p. 42.

scendevano sulla terra e i re, di origine celeste anche loro, risalivano in Cielo lungo la corda dopo aver compiuto la loro missione quaggiù; 3) in sèguito ad un avvenimento catastrofico, che si potrebbe omologare alla « caduta » della tradizione ebraico-cristiana, la corda è stata tagliata cosicchè le comunicazioni reali tra Cielo e terra sono divenute impossibili; 4) la catastrofe ha modificato sia la struttura del Cosmo (separazione definitiva del Cielo dalla terra) che la condizione umana poiché l'uomo è divenuto mortale, ossia ha conosciuto, da allora, la separazione tra il corpo e l'anima; 5) infatti dopo la catastrofe primordiale solo l'anima può, al momento della morte, salire in Cielo; 6) tuttavia esistono degli esseri privilegiati (uomini pii o maghi) che riescono ancora a salire in Cielo per mezzo di una corda.

La dottrina qui riassunta sembra essere assai arcaica. È documentata non solo nel Tibet e nell'Asia centrale ma anche in altre regioni del mondo. L'ideologia dell'esperienza mistica degli sciamani è stata formulata partendo da codeste mitologie riguardanti il « Paradiso » e la « caduta » (31). Il problema è troppo complesso per poterlo trattare qui a fondo. Del resto, esso non interessa direttamente il nostro tema. Ai nostri fini, basterà tener presente l'idea che dopo la « caduta » la corda sarebbe divenuta la prerogativa di individui privilegiati: re, maghi, religiosi. Essa può far risalire tutto l'uomo — o solamente la sua anima — in Cielo; è il mezzo precipuo per giungervi onde incontrarvi gli Dèi. Ma dopo la caduta essa non è piú un bene comune dell'umanità; è accessibile solo a un numero limitato di « eletti ».

### *Il filo di uno sciamano negrito*

Ecco qualche esempio consimile, scelto tra le popolazioni primitive. Durante la seduta in cui funge da guaritore, lo sciamano (*balak*) dei Negritos Pahang tiene tra le dita fili fatti di foglie di palma o, secondo le altre informazioni, cordicelle assai sottili. Questi fili o queste cordicelle giungerebbero fino a Bonsu,

(31) Cfr. *Le Chamanisme, passim*.

il Dio celeste che risiede al di sopra dei sette piani del Cielo. Finché dura la seduta, l'*halak* è direttamente collegato col Dio celeste da questi fili o corde, che egli dopo la cerimonia fa ridiscendere e tira a sé (32).

Ciò sta a significare che la guarigione è effettuata dallo sciamano mentre si trova in contatto con il Dio celeste e, in fondo, in virtù di tale collegamento. Infatti, durante la seduta l'*halak* utilizza anche pietre magiche che si pensa siano state staccate dal tronco dell'Essere supremo o dalla volta celeste (33). L'elemento essenziale della guarigione è pertanto l'esperienza religiosa dello sciamano: questi si sente direttamente collegato col Cielo o con gli esseri celesti. Il suo potere deriva dal fatto che *tiene tra le dita un oggetto caduto dall'alto*: un filo, una cordicella o una pietra staccata dalla volta celeste.

Qui non cercheremo di stabilire l'antichità di questa credenza. Come è noto, alcuni elementi dello sciamanismo malese risentono di influenze relativamente recenti. Per esempio la concezione del Cielo a sette piani è di origine indù (34). Nondimeno, l'essenza del rituale dell'*halak* negrito è arcaica. Infatti le pietre magiche cadute dal Cielo hanno una parte importante nelle iniziazioni dei *medicine-men* australiani e sud-americani (35). E, come vedremo più oltre, i *medicine-men* australiani conoscono anch'essi una corda magica che permette loro di levarsi nell'aria e persino di salire in Cielo.

Il possesso della corda presuppone, nell'*halak*, una esperienza religiosa molto intensa. Questa esperienza è dovuta ad una « elezione divina ». Il fenomeno è sufficientemente conosciuto perché qui ci si debba soffermare su di esso. Si tratta sempre di un « richiamo » da parte degli esseri sovranaturali, « richiamo » accompagnato da una serie di sintomi psicopatologici (36). Ciò che interessa per la presente ricerca, è il fatto che in alcune for-

(32) Ivor EVANS, *Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula* (Cambridge, 1927), p. 20.

(33) Cfr. M. ELIADE, *Le Chamanisme*, pp. 62, n. 1, 135. R. PETTAZZONI, *L'Onniscienza di Dio* (Torino, 1955), p. 469, Sulle pietre magiche come « luce solidificata », cfr. più sopra, pp. 24 sgg.

(34) Cfr. M. ELIADE, *Le Chamanisme*, pp. 253 sgg., 304 sgg.; H. G. QUARITCH WALES, *Prehistory and Religion in South-East-Asia*, (London, 1957), pp. 12 sgg.

(35) M. ELIADE, *Le Chamanisme*, pp. 55 sgg., 133 sgg.

(36) *Ibid.*, pp. 47 sgg. e *passim*.

me di sciamanismo l'elezione divina si manifesta mediante un sogno nel quale si vede un filo discendere dal Cielo. Un Lepcha di Maria Basti disse: « Se in sogno un uomo vede un filo scendere verso di lui dal Cielo, egli deve interpretare questo segno come un ordine del Cielo di divenire sciamano (*bongthing* o *mun*). Coloro che sono stati eletti in tal guisa devono ubbidire e dedicarsi interamente alla funzione di sciamano. Può accadere che un uomo veda il filo scendere su qualcun altro. In questo caso egli è tenuto a comunicare il suo sogno alla persona in questione, la quale deve obbedire all'ingiunzione. Se però qualcuno taglia il filo mentre esso scende sulla persona eletta, questa morrà improvvisamente » (37).

In questa testimonianza viene chiaramente in luce: 1) che la vocazione mistica è la conseguenza di una elezione divina; 2) che questa elezione viene fatta conoscere al futuro sciamano per mezzo dell'immagine di un filo che discende dal Cielo e si posa sulla sua testa; 3) che la discesa del filo ha il carattere di una fatalità: come se il destino fosse stato ad un tratto svelato; 4) infatti, la persona scelta sente di aver perduto la propria libertà personale: si sente prigioniera, « legata » alla volontà di un Altro, « incatenata ». Il filo sceso dall'alto proclama che la « vocazione » dello sciamano è stata decisa dagli Dèi. E, come mostra tutta la storia dello sciamanesimo, opporsi a questa decisione divina equivale alla morte.

### *L'India: corde cosmiche e tessitura pneumatica*

Le speculazioni cosmologiche e fisiologiche indù hanno spesso usato le immagini della corda e del filo. In breve, si potrebbe dire che il loro ruolo sia di ordinare *ogni unità vivente*, tanto il Cosmo quanto l'uomo. Tali immagini primordiali servono a rivelare la struttura dell'universo e, nel contempo, a descrivere la situazione specifica dell'uomo. Le immagini della corda e del filo vanno a suggerire ciò che la filosofia in seguito esplicherà, ossia che tutto ciò che esiste è, per sua stessa natura, prodotto, « proiettato » o « tessuto » da un superiore Principio; e che

(37) M. HERMANS, *The Indo-Tibetans* (Bombay, 1934), pp. 51 sgg.

ogni esistenza nel tempo implica un'articolazione » o una « trama ». Tuttavia è importante distinguere diversi temi paralleli:

1) Le corde cosmiche (cioè i Venti) tengono unito l'Universo, proprio come i « soffi » tengono insieme e articolano il corpo dell'uomo. L'identità tra i « soffi » (*prāna*) e i Venti è già attestata nell'*Atharva-Veda* (XI, 4, 15). Gli organi sono uniti insieme grazie ai « soffi » (al respiro) cioè, in ultima analisi, grazie all'*ātman*. « Io conosco il filo teso sul quale sono tessuti questi esseri viventi; conosco il filo del filo e anche il grande *brāhman* » (*Atharva-Veda*, X, 8, 38). Questo filo (*sūtra*) è l'*ātman*, e nella *Brhadāranyaka-Upaniṣad* (III, 7, 1), la dottrina del *sūtratman* è chiaramente formulata: « Conosci, o Kāpya, il filo con cui sono legati a questo mondo e l'altro mondo e tutti gli esseri? (...). Colui che conosce questo filo, questo agente interiore, costui conosce il *brāhman*, conosce i mondi, conosce gli dèi, conosce l'*ātman*, conosce tutto » (trad. E. Senart).

2) Quando, alla fine del mondo, le corde di vento saranno tagliate (*vraçcanam vātarajjūnām*), l'Universo si disintegrerà (*Maitri-Up.*, I, 4). E poiché « è per mezzo dell'aria, come di un filo, che questo mondo e l'altro mondo e tutti gli esseri sono legati (...), di un uomo morto si dice che le sue membra sono stese (*vyasramsīsātasyāngāni*), essendo l'Aria (il respiro) a unirle come un filo » (*Bṛihad-Up.*, III, 7, 2) (38). Aggiungiamo che in Cina si trovano idee analoghe. Chuang Tze (III, 4) afferma che « gli Antichi descrivevano la morte come un rilassamento della corda sulla quale Dio aveva sospeso la vita ».

(38) Questa connessione micro-macrocosmica, espressa dalle immagini del filo (o della corda) e dallo smembramento, è stata ampiamente elaborata nel periodo dei *Brāhmana*. La persona umana viene « fabbricata » (*samskṛta*) per mezzo dei rituali (*Kausītaki Br.*, II, 8). I sacerdoti concentrano e rafforzano (*samsthā*) l'*ātman*, per fabbricare un tutto perfetto; (*Ait. Br.*, II, 40, 1-7). Il modello tipico di questa « unificazione », e di questa « articolazione » è stato certamente il mito di Prajāpati. Dopo aver creato i mondi, gli dèi e gli esseri viventi, Prajāpati divenne « disarticolato » (*Çatapatha Br.*, VI, I, 2, 12). Per la « restaurazione » di Prajāpati viene usato il verbo *samskr*, « mettere insieme », e questa riarticolazione di Prajāpati viene identificata simbolicamente con la costruzione dell'altare del fuoco. Egli era incapace di alzarsi in piedi a causa delle sue articolazioni slogate e per mezzo dei sacrifici gli dèi glielie hanno riunite » (*samadadhuh*, *Çat. Br.*, I, 6, 3, 35-36). Il sacerdote ripete periodicamente ciò che gli dèi hanno fatto *in illo tempore*: « egli riunisce (*samskaroti*) Prajāpati interamente e totalmente (*sarvam kṛtsnam*, *Çat. Br.*, VI, 2, 2, II). La reintegrazione realizzata per mezzo della costruzione dell'altare del fuoco servirà di modello al lavoro di integrazione dei respiri e delle altre facoltà miranti ad « articolare » l'*ātman*.

3) Il Sole lega a sé i mondi per mezzo di un filo. Come ripete più volte il *Çatapatha Brâhmana*, « il Sole unisce (*samâ vayate*) questi mondi con un filo. Ora, questo filo è identico al vento (*vâyuh*) », (VIII, 7, 3, 10; cfr. anche VII, 3, 2, 13). « Il Sole è l'anello di congiunzione, perché questi mondi sono attaccati al Sole mediante i quattro punti cardinali (39) (*Çat.-Br.*, VI, 7, I, 17). Del Sole si dice che è « ben tessuto », « perché cuce insieme i giorni e le notti » (*ibid.*, IX, 4, I, 8). Questa allusione alla congiunzione dei giorni e delle notti trova una corrispondenza nell'immagine vèdica delle due sorelle, la Notte e l'Aurora, le quali, « come due tessitrici soddisfatte che d'accordo tessono il filo teso » (*Rg-Veda*, II, 3, 6), tessono il tempo (40).

4) Poiché unisce il mondo a sé con un filo, il Sole è il Tessitore Cosmico e viene ripetutamente paragonato a un ragno. « Il tessitore della tela è certamente colui che brilla laggiù, poiché si muove lungo questi mondi come su una tela » (*Çat.-Br.*, XIV, 8, 22). Un *gatha* sacrificale citato nel *Kaustiki Brâhmana* (XIX, 3) parla del Sole (= l'Anno) come di un ragno. Diverse Upanishad usano l'immagine del ragno e della sua tela, secondo l'orientamento religioso proprio ad ognuna di esse. Si paragona al ragno sia l'*âtman*, sia l'« imperituro » (*akshara*), sia Dio. « Come un ragno sale sul suo filo, (...), del pari dall'*âtman* partono tutti i soffi, tutti i mondi, tutti gli dèi, tutti gli esseri » (*Bṛhad-Up.*, II, I, 20; cfr. *Maitri-Up.*, VI, 32). « Come un ragno emette e ritira (*strjate grhnate* - lett.: "versa e asciuga"), proprio così

(39) In relazione con questo simbolismo, Ananda COOMARASWAMY ricorda un episodio del *Sarabhangâ Jâtaka* (V, 130), « where the Bodhissatta Jotipâla (the "Keeper of Light"), standing at the center of a field, at the four corners of which there have been set up posts, attaches a thread to the neck of his arrow and with one shot penetrates all four posts; the arrow passing a second time through the first post and then returning to his hand; thus, indeed, he "sews" all things to himself by himself by means of a single thread » (*The Iconography of Dürer's "Knots" and Leonardo's "Concatenation"*, in « The Art Quarterly », autunno 1944, pp. 109-128, p. 121). COOMARASWAMY è tornato più volte su questo simbolismo del filo; cfr. *Svayâmatrânâ: Janua Coeli* (« Zalmoxis », II, 1939 - pubblicato nel 1941 - pp. 3-51, specie pp. 5 sgg.; « *Spiritual paternity* », and the « *Puppet-Complex* » (« *Psychiatry* », VIII, agosto 1945, pp. 25-35, specie p. 29).

(40) Un simbolismo estremamente complicato è stato sviluppato riguardo la « tessitura del tempo ». Cfr. *Rg Veda*, V, 5, 6; IV, 13, 4; *Ath. Veda*, X, 7, 42 sgg.; X, 8, 37-39, ecc. In questa sede non ne considereremo che alcuni aspetti. Ricordiamo l'idea che il sacrificio è « lungamente esteso nel tempo » (*Çat. Br.*, III, 8, 2, 2). « Estendere » il sacrificio equivale a « tendere » la « trama » temporale, cioè, in fondo, a far durare il mondo per ancora un anno.

in questo mondo tutto trae origine dall'Imperituro (*aksarāt*) » (*Mundaka-Up.*, I, 1, 7). Per una Upanishad teista come la *Çvetāsvatara*, è « il Dio unico che, simile al ragno, si avvolge da sé coi fili usciti dalla Materia primordiale » (*pradhāna*, VI, 10) (trad. L. Silburn).

5) Infine un certo numero di testi post-vèdici identificano il Tessitore cosmico sia con l'*ātman* o il Brahman, sia con un Dio personale quale il *Kṛṣṇa* della *Bhagavad-gītā*. Quando, in un famoso passo della *Bṛhadāranyaka-Upanishad* (III, 6, 1), Gārgī chiede: « Yājñavalkya, se le Acque sono la trama sulla quale tutto è tessuto, su quale trama le stesse Acque sono tessute? » Yājñavalkya risponde: « Sull'aria ». Poi egli spiega che a sua volta l'aria è tessuta sui mondi celesti, che questi sono tessuti sui mondi di Gandharva, i quali sono tessuti sui mondi del Sole, e così di seguito fino ai mondi di Brahmā. Ma quando Gārgī gli chiede: « E i mondi di Brahmā su quale trama sono tessuti? », Yājñavalkya rifiuta di rispondergli. « Oh Gārgī, non chiedere troppo: bada che la testa non ti scoppi. Poni problemi che vanno di là da una divinità oltre la quale non c'è più nulla da chiedere » (trad. di E. Senart). Però nel paragrafo successivo (III, 7, 1 sgg.) Yājñavalkya afferma che l'« agente interiore » (*antaryāninam*) è il vero *Grund*, il fondo dell'universo. E questo agente interiore è il *sūtrātman*, l'*ātman* immaginato come filo.

Nella *Bhagavad-Gītā*, è Dio a « tessere » il mondo. *Kṛṣṇa* dichiara che lui stesso è la Persona Suprema « dalla quale è tessuto questo Universo » (*yena sarvam idam tatam*, VIII, 22). « Da me tutto questo viene tessuto » (*mayā tatam idam sarvam*, IX, 4). E, dopo la gloriosa teofania del canto XI, Arjuna esclama: « Tu sei il Dio Primordiale, lo Spirito Antico (...), da Te tutto è stato tessuto » (*tvayā tatam viçvam*; XI, 38) (41).

(41) « Tutto questo universo è infilato da Me come linee di pietre preziose da un filo » (*sūtre manigānā iva*), dice parimenti *Kṛṣṇa* (VII, 7). S'incontra questa immagine abbastanza di frequente. « Proprio come il filo di una pietra preziosa (*manisūtram*) passa attraverso la pietra, del pari tutti costoro — cioè i Gandharva le Apsara, gli animali e gli uomini — sono infilati da quello (cioè sul Sole, *Vāyu prāna*, Brahman) » (*Jaiminya Upanishad Brāhmana*, III, 4, 13; III, I 1; citato da COOMARASWAMY, *Svayāmairānā*, p. 5). Il Coomaraswamy ricorda un passaggio del *Tripurā Rāgasya*, dove si parla di una città e dei suoi abitanti, e lo Spirito (*prachya*, lett. il « Migrante » o il « Procedente ») afferma che senza di lui gli abitanti « sarebbero sparsi e perduti come le perle di una collana senza il filo » (*Spiritual Paternity*, p. 31).

*Tessitura e condizionamento*

Come si vede, nel tema del Tessitore Primordiale si ritrova la stessa situazione rilevata a proposito del Ragno Cosmico: egli è omologato sia al Sole, sia a un principio transpersonale (*l'âtman-Brahman*), sia a un Dio personale. Ma quale pur sia la sua natura o la forma in cui si manifesta, il Creatore, in tutti questi contesti è un « tessitore », nel senso che tiene attaccati a sé, con fili o con corde invisibili, i mondi e gli esseri che crea (piú esattamente: che « eietta » da sé).

Giungere ad essere ed esistere nel tempo, durare, vuol dire essere proiettati dal Creatore restando legati a lui come con un filo. Anche quando (già ai tempi dei *Brâhmana*, ma soprattutto nelle Upanishad) fu dato risalto alla necessità di « unificare » e di articolare i « soffi » per forgiare la Persona Immortale — *l'âtman* — si trattava sempre di una « creazione »; si crea il mezzo per accedere ad un modo di essere transpersonale, ci si forgia lo strumento con il quale si ottiene l'immortalità. È da osservare che anche nelle Upanishad (dove il problema era del tutto diverso, si trattava di esprimere l'esperienza ineffabile della scoperta e della conquista del Sé), l'immagine del filo è utilizzata in relazione con *l'âtman*. Sembra dunque che le principali correnti della spiritualità arcaica indù siano state alimentate dall'idea-forza, che ciò che è vivente, reale, esistente (sia nel tempo, sia nell'atemporale), è eminentemente una unità ben ordinata e articolata. Prima di scoprire che l'Essere è Uno, la speculazione indù riconobbe che la dispersione e la disarticolazione equivalgono al non-essere; che, per poter veramente esistere, si deve essere unificati e integrati. E le immagini piú adeguate per esprimere ciò erano il filo, il ragno, la trama, la tessitura. La tela del ragno mostrava in modo suggestivo la possibilità di « unificare » lo spazio partendo da un centro, collegando tra loro i quattro punti cardinali.

*Immagini, miti, speculazioni*

Queste immagini e queste speculazioni derivano da esperienze profonde. Tutte le volte che l'uomo prende coscienza della propria situazione esistenziale, cioè del suo modo specifico

di esistere nel Cosmo, e assume questo modo di esistenza, esprime codeste esperienze decisive con immagini e miti che in sèguito avranno un posto privilegiato nella tradizione spirituale dell'umanità. Un'analisi attenta permette di scoprire le situazioni esistenziali che hanno dato origine al simbolismo indù del filo e della tessitura.

La creazione cosmogonica e lo stesso Cosmo, sono simboleggiati dal tessere. Per i *Brâhmana* l'universo esiste perché tutte le sue parti sono coordinate, perché la trama spazio-temporale viene « tesa » grazie al sacrificio. Ma questa concezione della tessitura dell'universo e della ricostituzione di Prajâpati mediante la magia misteriosa del sacrificio non è molto antica. Quella di Prajâpati, che nel creare il mondo, gli dèi e gli esseri viventi si esaurisce e si smembra, è un'idea religiosa esclusiva dei *Brâhmana*. Però per gli stessi *Brâhmana*, è stato Prajâpati a creare l'universo e il sacrificio non fa che prolungarne l'esistenza. L'esaltazione del sacrificio onnipotente non deve farci dimenticare che anche per i *Brâhmana* il Cosmo è tenuto ad avere un autore.

Il Sole, gli Dèi o Brahman « tessono » il mondo. *La trama dipende dunque da un tessitore*. L'universo viene creato da un Essere diverso ma è collegato per mezzo di cordicelle col suo autore. La Creazione non è del tutto separata dal Creatore: aderisce a lui come attraverso un cordone ombelicale. Questo è un punto importante perché ne deriva che i mondi e gli esseri non sono e non possono essere « liberi ». Non possono muoversi a piacere. Il filo che li collega col loro Autore li tiene in vita, ma anche in dipendenza. « Vivere » equivale sia a esser « tessuti » dalla Potenza misteriosa a cui l'universo, il tempo e la vita debbono la loro trama, sia a essere allacciati da una funicella invisibile a un *Cosmocrator* (il Sole, Brahman, il Dio personale). Sia dall'uno che dall'altro punto di vista, « vivere » significa essere condizionati, dipendere da un altro. Questo « altro » può essere Dio o un Principio impersonale, misterioso, difficile da identificare, ma di cui si sente la presenza in ogni esistenza temporale; infatti ogni essere sente che è il risultato dei propri atti e, nel contempo, di qualche cosa d'altro, del fatto di essere « tessuto », cioè legato indissolubilmente al proprio passato; sente che costituisce una « trama », la quale, ad un certo punto nella speculazione indiana, finisce con l'essere considerata indistrutti-

bile, nel senso che la « trama » finisce con la morte dell'individuo ma si prolunga da un'esistenza a un'altra, costituendo di fatto la ragion d'essere di innumerevoli trasmigrazioni.

È probabile che una delle radici dell'idea del *karma* vada cercato nelle speculazioni relative alla tessitura cosmica e alla trama costituita dalla serie ininterrotta dei sacrifici. Noi qui non affronteremo il problema delle origini dell'idea del *karma*. Diremo solamente che questa idea non prende forma tra uomini religiosi che si sentano collegati come da fili a un Dio personale; essa si impone al pensiero quando si scopre che l'uomo è il risultato dei propri atti rituali, cioè quando si sente di essere legati da se stessi, e a se stessi. L'insistenza con cui si medita sul fatto che ogni uomo è inserito in una serie di avvenimenti temporali, che egli fa parte di una trama, che non può sfuggire al passato, prova che il pensiero non riesce piú a soddisfarsi con le soluzioni rituali, utilizzate dalle società primitive e arcaiche, basate sulla rigenerazione periodica del tempo (rigenerazione implicante l'abolizione del passato) (42).

Le immagini del filo, della corda, del legamento, della tessitura sono ambivalenti: esprimono tanto una situazione privilegiata (essere collegati col Dio, trovarsi in relazione col fondo primordiale — con l'*Urgrund* cosmico) quanto una situazione miserevole e tragica (esser condizionati, incatenati, predestinati, ecc.). In entrambi i casi *l'uomo non è libero*. Ma nel primo caso l'uomo vive in permanente *comunicazione con il suo Creatore* o con l'*Urgrund* cosmico, nel secondo si sente, invece, *prigioniero di un destino*, incatenato da una « magia » o dal proprio passato (dalla somma di tutte le sue azioni).

Una analoga ambivalenza si può intravedere in altre formulazioni del simbolismo indù da noi trattate in una precedente opera (43). Tanto *Varuna*, quando *Vrtra*, e anche le divinità della morte, sono « signori dei legami »: essi vincolano e paralizzano gli esseri viventi, legano i morti, e *Vrtra* « incatena » le Acque. In questo simbolismo indù del legamento dominano elementi magici: l'uomo legato è paralizzato, votato alla morte.

(42) Su questo problema, vedere il nostro *Mythe de l'Éternel Retour* (Paris, 1949).

(43) *Le « dieu lieu » et le symbolisme des noeuds* (« Revue de l'Histoire des Religions », 1947-1948, pp. 5-36; riprodotto in *Images et Symboles*, Paris, 1952, pp. 120-163).

Infatti si ritrovano le stesse immagini e formule del legamento nella stregoneria, nella demonologia e nella mitologia della morte. Tuttavia Varuna e Indra sciolgono gli uomini, li « liberano » (Indra « libera » anche le Acque « incatenate » da Vrtra nelle cavità della montagna). Ciò vuol dire che questi dèi hanno « il potere di legare e il potere di sciogliere » (*Matteo*, XVI, 19 e altrove).

Un altro esempio: lo Yoga è il mezzo precipuo per liberarsi dalla schiavitù che è alla base di tutta la condizione umana. Per mezzo dello Yoga si può realizzare la libertà assoluta. Ora, lo stesso termine « *yoga* » implica in un certo modo un « legare »; la radice *yuj*, « congiungere », si ritrova anche nelle parole latine *jungere*, *jugum* e in « giogo ». Ciò appare comprensibile se si ricorda che lo Yoga è anzitutto una tecnica che mira al perfetto dominio del corpo, al « soggiogamento » degli organi e delle facoltà psico-mentali. Si tratta dunque di congiungere, di articolare e di unificare l'attività degli organi e il flusso psico-mentale. Lo *yukta* è l'« unificato », ma anche colui che è in stato di congiunzione con Dio.

### *Corde e marionette*

Tutte queste immagini (i Venti come corde cosmiche, l'aria che tesse gli organi e li tiene uniti, l'*âtman* come filo, il Ragno, il Sole e gli Dèi tessitori) sono connesse ad altre concezioni arcaiche, come quelle del filo della Vita, del destino come tessitura, delle dee o delle fate che filano, ecc... L'argomento è troppo vasto per poter essere qui sviluppato. Diremo solo qualcosa sul ruolo che la corda e il filo hanno in magia. Non solo si ritiene che i maghi stregghino le loro vittime per mezzo di corde e di nodi, ma s'incontra anche la credenza che essi possano volare o scomparire in cielo con l'aiuto di una cordicella. Numerose leggende europee medievali e post-medievali ci presentano streghe o stregoni che fuggono dalla loro prigione e persino da un rogo in fiamme, grazie a un filo o una cordicella che è stata loro gettata (44). Questo tema folkloristico ricorda singolarmente il *rope-trick* indù.

Come si è visto, la corda, è non solo un mezzo tipico di

(44) Cfr. alcuni esempi in A. JACOBY, *op. cit.*, pp. 467 sgg.

comunicazione tra il Cielo e la Terra, ma anche un'immagine-chiave, presente nelle speculazioni concernenti la Vita cosmica, l'esistenza e il destino umani, la conoscenza metafisica (*sâtrâman*) e, per estensione, la scienza segreta e i poteri magici. Al livello delle culture arcaiche, la scienza segreta e i poteri magici implicano sempre la facoltà di volare nell'aria e di salire al cielo (45). La scalata sciamanica agli alberi, è eminentemente un rito di ascensione in Cielo. Ed è significativo che, nelle immaginazioni tradizionali indù, la scalata all'albero simboleggi il possesso sia dei poteri magici, sia della gnosi metafisica. Abbiamo visto che il giocoliere del *Suruci-Jâtaka* si arrampica su un albero con l'aiuto di una corda magica per poi sparire nelle nuvole. Si tratta di un tema folkloristico, ma esso si trova anche in testi sapienziali. Per esempio, il *Pancavimça Brâhmana* (XIV, I, 12-13), parlando di coloro che salgono sulla sommità del grande Albero, precisa che quelli che hanno ali (cioè *coloro che sanno*), riescono a volare, mentre gli ignoranti, privi di ali, cadono per terra. Ritroviamo così questa sequenza: scalata dell'albero, conoscenza esoterica, ascesa in Cielo, cioè, nel contesto dell'ideologia indù, il trascendimento di questo mondo e la liberazione. Ora, come si vedrà fra breve, la medesima sequenza è attestata presso gli stregoni delle società primitive.

Sarà utile raffrontare le immagini e le speculazioni indù con il simbolismo greco e germanico del legamento e della tessitura. Abbiamo accennato a questo problema in un precedente saggio. Il libro dell'*Onians, Origins of European Thought*, contiene anche un gran numero di fatti e di analisi approfondite riguardanti i simboli e i rituali — solidali ma distinti — della legatura, della tessitura e della filatura in Grecia e presso i popoli antichi dell'Europa (46). Il problema è vasto e qui non pretendiamo di chiarirlo in tutta la sua complessità. Per ora, ricordiamo solamente che l'immagine di una corda che lega il Cosmo e l'uomo al Dio supremo (o al Sole) figura anche in Grecia. Platone usa questa immagine per indicare sia la condizione umana sia il modo di perfezionarla. Egli scrive: « Dob-

(45) Cfr. M. ELIADE, *Symbolisme du Vol Magique* (« Numen », III, 1956, pp. 1-13), riprodotto in *Mythes, rêves et mystères* (Paris 1957), pp. 133 sgg.

(46) R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought* (Cambridge, 1951, 2<sup>a</sup> ed., 1954), specie pp. 349 sgg.

biamo considerare ognuno di noi, esseri animati, come una *marionetta* fabbricata dagli Dèi: che la sua composizione per essi sia stata un divertimento, o che lo abbiano fatto con una certa serietà, questa è una cosa di cui veramente non sappiamo nulla. Però noi sappiamo benissimo che le condizioni di cui ho parlato sono in noi come *corde o fili interiori*, che ci tirano e che, essendo in contrasto, ci trascinano in senso contrario verso azioni opposte; ed è in ciò che sta la differenza fra virtù e vizio. Di fatto (...) ad una sola di queste *corde* ognuno deve sempre obbedire e da essa non si deve assolutamente sciogliere, mentre deve resistere alla trazione delle altre corde: è *l'aurea sacra corda della ragione* » (*Leggi*, 644, trad. L. Robin, modificata; la sottolineatura è nostra).

### *Aurea Catena Homeri*

L'immagine deriva certamente dalla famosa « corda d'oro » con la quale Zeus poteva tirare a sé ogni cosa. Si ricordi l'inizio del canto ottavo dell'*Illiade*: riuniti gli dèi sull'Olimpo, Zeus vieta loro di portar aiuto ai Troiani o ai Danaidi e minaccia di precipitare i recalcitranti nel Tartaro. Zeus aggiunge: « Voi comprendete quanto io la vinca su tutti gli dèi. Ecco, o dèi, fate la prova, se voi tutti volete saperlo. Attaccate al cielo una fune d'oro, poi appendetevi tutti, dèi e dee: non riuscirete mai a tirare giù dal cielo, in terra, Zeus, il signore supremo, per quanto v'affanniate. Ma se a me piacesse tirare insieme a voi, porterei su la terra e il mare. Poi potrei attaccare la fune a un picco dell'Olimpo, e il tutto, per il vostro tormento, ondeggerebbe in balia dei venti. Tanto è vero che io sono più forte degli dèi e degli uomini! » (VIII, 17-27; trad. P. Mazon). Come è stato notato, si tratta della trasposizione di un gioco di adolescenti. Infatti « i Greci conoscevano come noi (...) il gioco in cui due squadre opposte tirano le estremità di una corda ognuna a sé, per provare le loro rispettive forze. È a una prova del genere che Zeus invita gli dèi. Soltanto che la corda non verrà tirata orizzontalmente, ma verticalmente, Zeus restando solo nelle altezze del cielo mentre in basso gli altri dèi si attaccheranno alla terra. Zeus ha la forza di tirare sia gli

dèi che la terra fino all'Olimpo, poi di appendere il tutto, a guisa di trofeo, a una delle cime della montagna divina » (47).

Non è escluso che questo aneddoto rifletta il ricordo cancellato di un tema mitico indo-europeo. Ma sono soprattutto le interpretazioni simboliche della corda d'oro che interessano la nostra ricerca. Infatti, fin dall'epoca arcaica, la corda d'oro di Zeus è stata associata « ora ai vincoli che incatenano l'universo in una indistruttibile unità, ora a quelli che collegano l'uomo con le potenze superiori » (P. Lévêque, *op. cit.*, p. 11). Così, nel poema orfico che gli studiosi hanno chiamato la *Teogonia rapsodica*, Zeus interroga la Notte: « O Madre, massima fra le divinità, Notte divina, dimmi, come debbo stabilire il mio fiero dominio sugli immortali? In che modo, grazie a me, il tutto potrà essere uno, con le sue parti ben distinte? ». « Circonda tutte le cose con l'etere ineffabile, poi nel mezzo colloca il cielo, e la terra illimitata, e il mare, e tutte le costellazioni di cui il cielo è coronato. Ma quando tu tenderai un solido legame intorno a tutte le cose, attaccando una catena d'oro all'etere... » (trad. P. Lévêque, *op. cit.* p. 14).

Si tratta certamente di una idea arcaica, perché Zeus chiede consiglio a una divinità cosmologica, la Notte. « Dal punto di vista spirituale, si è vicini alla Notte presentataci dal canto XIV dell'Iliade, così potente da salvare Hypnos dalla collera del signore degli dèi (...); si è anche vicini alla Notte primordiale della *Teogonia* di Esiodo (v. 116 sgg.). Nulla ci impedisce di pensare che questa parte della *Teogonia rapsodica* abbia origini assai remote, essa risale certamente al VI secolo a.C., se non per la sua forma, almeno per gli elementi che vi figurano. Negli ambienti orfici, verso la fine dell'epoca arcaica sarebbe stata dunque utilizzata l'immagine omerica della catena d'oro, per una spiegazione cosmologica. (P. Lévêque, *op. cit.*, p. 15).

Nel *Teeteto*, Platone identifica la catena d'oro con il sole. Socrate chiede al giovane Teeteto: « Coronerei il tutto dimostrandoti validamente che con la famosa catena d'oro Omero non volle significare altro che il sole; insegnandoti così in modo

(47) Gli editori della Collection des Universités de France, *Iliade*, II, p. 26, n. 1, citato da Pierre LÉVÊQUE, *Aurea Catena Homeri* (Paris, 1959), p. 8.

chiaro che quanto a lungo si muovono la sfera celeste e il sole, tanto a lungo possiede ogni cosa l'essere e lo conserva, sia presso gli dèi che presso gli uomini; mentre se essi, sfera celeste e sole, fossero immobilizzati come con vincoli, ogni cosa andrebbe in rovina, e quel che ne seguirebbe sarebbe, come si dice, lo sconvolgimento universale » (*Teeteto*, 153, c.d., trad. A. Diès).

Nella *Repubblica* (X, 616 b-c), benché né il sole né la catena d'oro siano menzionati, Platone usa un'immagine analoga. Nello spiegare la struttura dell'universo, parla di una « luce che viene dall'alto attraversando tutto il cielo e la terra, luce dritta come una colonna, molto simile all'arcobaleno ma piú splendente e piú pura. Essi raggiunsero questa luce dopo un giorno di cammino e là, al centro della luce, videro, stesi da quel punto del cielo, i capi dei suoi legami; perché questa luce era un legame che incatenava il cielo, come le corde che lasciano le triremi; allo stesso modo essa tratteneva tutte le sfere rotanti » (trad. E. Chambry: cfr. anche P. Lévêque *op. cit.*, p. 20; la sottolineatura è nostra). Così per due volte Platone usa l'immagine di una corda luminosa che incatena l'universo e articola le diverse parti di esso in una unità. Aggiungiamo che altri autori greci hanno visto nella catena d'oro i pianeti, o i quattro elementi, o il motore immobile di Aristotele, o l'*Heimarmenè*.

L'altra interpretazione della catena d'oro, e in particolare la catena come immagine del legame spirituale tra Terra e Cielo, tra l'uomo e le potenze superiori, prolunga e completa il simbolismo cosmologico. Macrobio nel suo *Commentario sul Sogno di Scipione*, ritiene che « poiché tutto si svolge in successioni continue e si degrada a scala, per gradini, ogni osservatore giudizioso e profondo deve pensare che a partire dal Dio supremo sino alla vita piú vile, tutto è unito e incatenato mediante legami reciproci indissolubili; è questa la mirabile catena d'oro che Omero ci rappresenta sospesa, per mano di Dio, alla vòlta del cielo e scendente fino alla terra » (I, 14, 15, trad. Dubois; cfr. anche Lévêque, *op. cit.*, p. 46). Ugual idea nel *Commentario al Gorgia* di Olimpiodoro e nel *Commentario al Timeo* di Proclo (P. Lévêque, *ibid.*, pp. 47-48). D'altra parte, non è senza interesse segnalare che, allo Pseudo-Dionigi

l'Areopagita, l'immagine della catena d'oro serve per simboleggiare la preghiera. Ecco cosa scrive ne *I Nomi Divini*: « Sforziamoci dunque con le nostre preghiere di elevarci fino al vertice di questi raggi divini e benefici, nella stessa maniera che, se afferrassimo per tirarla continuamente verso di noi, ora con l'una e ora con l'altra mano, una catena infinitamente luminosa che pendesse dall'alto del cielo e scendesse fino a noi, noi avremmo l'impressione di attirla verso il basso, ma in realtà il nostro sforzo non saprebbe muoverla, poiché essa sarebbe contemporaneamente presente in alto e in basso e saremmo noi piuttosto ad elevarci verso i più alti splendori di una irradiazione di luce perfetta. Del pari, se noi fossimo su una barca e venissero lanciate in nostro soccorso corde legate a un qualche scoglio, in realtà tireremo verso di noi lo scoglio, ma saremmo noi stessi, e con noi il battello, a portarci verso lo scoglio » (*I Nomi Divini*, 3, 1, trad. Gandillac).

Osserviamo che, come la speculazione filosofica indù ha continuamente usato le immagini arcaiche della corda, del filo e della tessitura, del pari i teosofi e i pensatori greci hanno interpretato per lungo tempo il venerando mito della corda d'oro di Omero; come in India, sebbene in una diversa prospettiva, l'immagine della corda d'oro è loro servita da punto di partenza sia per teorie cosmologiche che per la descrizione della condizione umana. Aggiungiamo che l'*aurea catena Homeri* ha continuato a ispirare la riflessione filosofica fino al XVIII secolo. Un opuscolo anonimo di intonazione rosicruciana, intitolato *Aurea catena Homeri, oder eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und natürlichen Dingen*, ha avuto una parte importante nella formazione del pensiero del giovane Goethe.

#### *La « corda astrale »*

L'immagine della corda viene talvolta usata per suggerire i rapporti tra lo spirito (*nòus*) e l'anima (*psyche*). Nel breve trattato *Sul dèmone di Socrate*, Plutarco afferma che la parte « immersa nel corpo è chiamata *psyche*, ma la parte incorrotta è chiamata *nòus* ». Plutarco aggiunge che il *nòus* « pende al di sopra della testa e tocca l'estremità del cranio: lo si può

paragonare a una corda che si deve tenere saldamente e con la quale si deve dirigere la parte inferiore dello spirito fino a che questa si mostri obbediente e non piú soggetta agli appetiti della carne ».

Molto probabilmente la concezione del *noùs* sotto forma di corda è stata sviluppata dai neo-platonici basandosi su ciò che aveva scritto Platone riguardo gli uomini marionette degli Dei e la corda d'oro della ragione. Ma non è escluso che questa immagine esprima certe esperienze parapsicologiche. Infatti, secondo gli esperimenti del dott. H. Carrington e di Sylvan J. Muldoon (48) recentemente discussi da Raynor C. Johnson, sembrerebbe che alcuni esseri umani siano capaci di sentire e anche di visualizzare una specie di corda o di filo che lega il corpo fisico al corpo sottile (che in gergo pseudo-occultistico vien chiamato il « corpo astrale »). Così si esprime Raynor Johnson: « Egli (cioè S. J. Muldoon) dice che esiste una corda o filamento astrale, di grande elasticità, che unisce la testa del corpo astrale a quella del corpo fisico. Fino a una distanza da 8 a 15 piedi, la corda esercita una trazione o un controllo notevoli. Ad una distanza maggiore si prova un sentimento di libertà, ma la corda è sempre presente e pur essendo divenuta tenue conserva indefinitamente lo stesso spessore (...). Se il corpo astrale si allontana di là dal raggio di azione della corda (...), questa si assottiglia fino alla grandezza di un filo e, come è da aspettarsi, la corrente di energia che dal corpo astrale va verso il corpo fisico è fortemente ridotta (...). La morte del corpo fisico è probabilmente provocata dalla rottura della corda astrale » (49).

Non è nostro compito verificare l'autenticità di tali esperienze. Constatiamo soltanto che alcuni nostri contemporanei occidentali pretendono di percepire e di vedere questa corda sottile. Il mondo immaginario e il mondo intermedio delle esperienze extra-sensoriali non sono meno reali del mondo fisico. Certo, si potrebbe obiettare che gli autori ora citati hanno « immaginato » coscientemente o inconsciamente le loro esperienze in seguito a una lettura di Plutarco o di altri testi analoghi.

(48) Sylvan J. MULDOON, *The projection of the astral body*, con prefazione del Dr. H. CARRINGTON (London, 1929); *The case for astral body* (1936).

(49) Raynor C. JOHNSON; *The Imprisoned Splendour* (London 1953) pp. 230 sgg.

*Corde magiche*

Ma ciò non infirmerebbe l'autenticità di tali esperienze parapsicologiche. Infatti i *medicine-men* australiani, parlano parimenti di una corda miracolosamente congiunta al loro corpo. Si sapeva, dopo gli studi dell'Howitt, che i *medicine-men* dispongono di una corda magica con l'aiuto della quale pretendono di salire in Cielo (50). Le recenti ricerche di Ronald Berndt e del prof. A. P. Elkin hanno fornito dettagli sensazionali su tale corda magica. Ecco la descrizione che ne dà l'Elkin: « Durante l'iniziazione degli uomini-medicina, nell'Australia sud-orientale, si fa nascere una corda nell'uomo-medicina, per mezzo di canti. Questa corda dà il potere di compiere azioni meravigliose: per esempio, rende possibile all'uomo-medicina di emettere fuoco dal ventre, come un filo elettrico. Ma vi è qualcosa di più interessante: l'uso della corda per andare verso il Cielo, o sulla cima degli alberi, o nello spazio. Alla parata dell'iniziazione, in pieno entusiasmo cerimoniale, lo stregone si stende supino sotto un albero, fa salire la sua corda e vi si arrampica fino ad un nido posto sulla cima dell'albero; poi passa su altri alberi, e al tramonto ridiscende lungo il tronco. Solo gli uomini vedono questo *exploit*, che è preceduto e seguito dal suono del *bull-roar* girato rapidissimamente e da altre manifestazioni di eccitazione emotiva. Nelle descrizioni di queste prodezze, registrate da M. Berndt e da me stesso, si troveranno i nomi dei *medicine-men* e dettagli analoghi: Joe Dagan, uno stregone Wongaibon, disteso supino ai piedi di un albero, fece salire dritta la sua corda e vi si arrampicò, con la testa piegata all'indietro, il corpo libero, le gambe separate e le braccia ai fianchi. Giunto in cima, a quaranta piedi, agitò le braccia in direzione di coloro che erano in basso, poi discese nello stesso modo e, rimasto immobile sulla schiena, la corda rientrò nel suo corpo » (51).

Il professore A. P. Elkin crede che la spiegazione di questa mirabolante impresa magica debba essere ricercata nel dinamismo di una suggestione collettiva. Ma quand'anche si trattasse di

(50) A. W. HOWITT, *The native tribes of South-East Australia* (London, 1904), pp. 400 sgg.; cfr. anche ELIADE, *Le Chamanisme*, pp. 133 sgg.

(51) A. P. ELKIN, *Aboriginal men of high degree* (Sydney, 1946), pp. 64-65.

suggestione collettiva, sarebbe interessante sapere perché i *medicine-men* hanno scelto l'immagine tradizionale dell'ascesa con l'aiuto di una corda che si può far uscire dal proprio corpo e far rientrare in esso a volontà. Come abbiamo già ricordato, si conoscono altri esempi di *medicine-men* australiani che pretendono di salire in cielo con l'aiuto di una corda. Cosa ancor più interessante, lo sciamano degli Ona, tribù della Terra del Fuoco, dispone anche lui di una « corda magica », lunga press'a poco tre metri, che fa uscire dalla sua bocca e poi fa sparire in un batter d'occhio inghiottendola (52). Tali imprese magiche possono venire messe in relazione col « miracolo della corda » dei fachiri.

È degno di nota che anche in Australia la corda magica è un appannaggio dell'uomo-medicina, cioè di colui che detiene l'arte della scienza occulta. Ritroviamo, dunque, al livello culturale australiano, la stessa sequenza attestata in India e nel folklore medievale europeo: scienza, magia, corda magica, ascensione degli alberi, volo celeste. Si sa, d'altra parte, che le iniziazioni degli uomini-medicina australiani presentano una struttura sciamanica, per il fatto che comportano la decapitazione e lo smembramento rituale del candidato (53). In breve, i due elementi costitutivi del *rope-trick* (salire in Cielo per mezzo di una corda e fare a pezzi l'apprendista) sono documentati entrambi nelle tradizioni degli stregoni australiani. Ciò vorrebbe forse dire che il miracolo della corda ha un'origine australiana? No, ma è collegato con tecniche e speculazioni mistiche assai arcaiche e il *rope-trick* non è quindi, propriamente parlando, un'invenzione indù. L'India non ha fatto che elaborare e volgarizzare questo miracolo, proprio come la speculazione indù ha organizzato tutta una cosmofisiologia mistica intorno al simbolismo delle corde cosmiche e del *sûtrâtman*.

Eccoci dunque tornati al punto di partenza del nostro studio riguardante il significato e la funzione del « miracolo della corda ». Soprattutto la sua funzione culturale o, più esattamente, gli scenari arcaici che l'hanno resa possibile, a noi sembrano importanti. Abbiamo visto che tali scenari e l'ideologia che essi impli-

(52) Cfr. E. Lucas BRIDGES, *The uttermost part of the Earth* (New York, 1948), pp. 284 sgg.

(53) A. P. ELKIN, *op. cit.*, pp. 31, 43, 112 sgg.; M. ELIADE, *Le Chamanisme*, pp. 55 sgg.

cano, sono sempre collegati con ambienti di maghi. L'esibizione del fenomeno ha lo scopo di svelare agli spettatori un mondo sconosciuto e misterioso: il mondo sacro della magia e della religione a cui non hanno accesso che gli iniziati. Le immagini e i temi drammatici utilizzati — specie l'ascesa in cielo con l'aiuto di una corda, la sparizione e lo smembramento iniziatico dell'apprendista — non solo indicano i poteri occulti degli stregoni ma rivelano anche un livello piú profondo della realtà, inaccessibile ai profani: rivelano infatti il mistero della morte e della resurrezione iniziatica, la possibilità di trascendere « questo mondo » e di scomparire in un piano « trascendentale ». Le immagini suscitate dal miracolo della corda sono suscettibili di provocare anche il riconoscimento di una realtà invisibile, occulta, « trascendentale » e il dubbio nei riguardi della realtà del mondo a noi familiare e « immediato ». Da questo punto di vista, il *rope-trick* — come, del resto, ogni altro prodigio degli stregoni — ha un valore culturale positivo, poiché stimola l'immaginazione e la riflessione facendo porre lo stesso problema della « vera » realtà del mondo. Non è un caso che Çankara abbia usato l'esempio del *rope-trick* per illustrare il mistero dell'illusione cosmica; fin dagli inizi della speculazione filosofica indù, la *mâyá* era la magia per eccellenza, e gli dèi, nella misura in cui erano « creatori », erano *mâyin*, cioè « maghi ».

Infine bisogna tener conto dell'aspetto « spettacolare » del miracolo della corda (e di prodigi analoghi). Il mago è, per definizione, un regista. Grazie alla sua scienza misteriosa, gli spettatori assistono a una « azione drammatica » alla quale essi non partecipano attivamente, nel senso che non « lavorano » (come invece accade in altre cerimonie drammatiche collettive). Durante i *tricks* degli stregoni, gli spettatori sono passivi: essi *guardano* soltanto. È un'occasione per immaginare che si può operare senza « lavorare », semplicemente per « magia », per la potenza misteriosa del pensiero e della volontà. È anche una occasione per immaginare la potenza creatrice degli Dèi, che creano non con un travaglio materiale, ma con la forza delle loro parole e del loro pensiero. Insomma, tutta una morale dell'onnipotenza della scienza spirituale, della libertà dell'uomo, delle sue possibilità di trascendere l'universo a lui familiare, viene rivelata dallo « spettacolo », se chi vi assiste è spinto, da esso, alla meditazione

## Situazioni

Queste osservazioni sul « miracolo della corda » non riguardano che un solo aspetto del complesso simbolico che ci ha interessato. Ciascuno degli altri aspetti richiederebbe studi comparati, che qui non possiamo intraprendere. Ma gli esempi ora esaminati hanno chiaramente messo in luce questo fatto: che sia il risultato di un'esperienza paranormale di qualche individuo privilegiato, oppure un prodotto della fantasia umana, l'immagine di una corda o di un filo invisibile congiungente l'uomo alle regioni superiori è servita in ogni caso ad esprimere *situazioni umane tipiche*: l'essere in comunicazione con il Cielo e gli Dèi, quindi l'essere stati scelti dagli Dèi e chiamati a una vocazione religiosa. Nella speculazione filosofica indù il filo invisibile è stato usato tanto per suggerire l'essenza dell'*âtman* quanto per descrivere i rapporti tra Dio e le sue creature. Ma in India — come in Grecia e nell'Europa antica — l'immagine del filo è stata anche usata per esprimere la condizione umana in generale, il destino (il « filo della vita »: le Dee che filano il destino), la trama dell'esistenza temporale (il *karma*) e di conseguenza una « schiavitù ». Tutta una categoria di immagini apparentate esprime la « legatura » ad opera della magia o della morte. Quanto al simbolismo della tessitura, esso prolunga e oltrepassa quello del filo.

Come abbiamo rilevato a più riprese, queste immagini riescono a esprimere idee connesse ma distinte. In contesti diversi, il filo o la corda possono esprimere altre sfumature. Questa è d'altronde la principale funzione delle immagini tipiche: esse invitano, aiutano e persino costringono l'uomo a pensare, a precisare le proprie idee, a scoprire sempre nuovi significati, ad approfondirli e ad articularli. È assai significativo che l'immagine della corda e del filo abbia una parte essenziale sia nell'universo immaginario dei *medicine-men* primitivi che in esperienze extrasensoriali dell'uomo moderno; sia nell'esperienza mistica delle società arcaiche che nei miti e nei rituali indo-europei, nella cosmologia e nella filosofia indù e in quella greca, e via dicendo; e il loro ricorrere incessantemente nell'immaginazione e nella speculazione umana, ci dicono che corrispondono ad esperienze profonde e che, in fondo, esse rivelano una situazione umana la quale non sembra traducibile con altri simboli o concetti.



## CAPITOLO V

### OSSERVAZIONI SUL SIMBOLISMO RELIGIOSO

#### *La moda del simbolismo*

Spesso abbiamo rilevato che da un certo tempo il simbolismo è in voga (1). Diversi fattori hanno contribuito a dare allo studio del simbolismo il posto privilegiato che esso oggi occupa. Da una parte, vi sono state le scoperte della « psicologia del profondo » e in primo luogo la constatazione che l'attività dell'inconscio si può cogliere solo attraverso l'interpretazione di immagini, figure e scenari che non vanno considerati in sé e per sé, ma come « maschere » di situazioni e di personaggi che il conscio non vuole o non può riconoscere (2).

Vi sono poi stati, all'inizio del secolo, l'apparizione dell'arte astratta e, dopo la prima guerra mondiale, le esperienze poetiche del surrealismo, che hanno familiarizzato il pubblico colto con mondi non figurativi e onirici. Ora, questi universi non rivestivano un significato che nella misura in cui si perveniva a decifrarne le strutture, che erano « simboliche ». Un terzo fattore ha egualmente risvegliato l'interesse per lo studio del simbolismo: le ricerche degli etnologi sulle società primitive e soprattutto le teorie di Lucien Lévy-Bruhl sulla struttura e le funzioni della « mentalità primitiva ». Il Lévy-Bruhl aveva ritenuto che la « mentalità primitiva » fosse pre-logica, apparendo domi-

(1) Cfr. M. ELIADE, *Images et Symboles*, pp. 99 e sgg.

(2) Si può trovare una chiara esposizione delle teorie di Freud e di Jung sul simbolo nel libro di Jolande JACOBI, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs* (Zürich, 1957), pp. 86 sgg.

nata da ciò che egli chiamò la « partecipazione mistica ». Alla fine della sua vita il Lévy-Bruhl aveva però abbandonato l'ipotesi di una mentalità primitiva pre-logica, radicalmente diversa dalla mentalità moderna, e opposta ad essa (3). Di fatto, la sua teoria non aveva incontrato la piena adesione degli etnologi e dei sociologi; ma l'ipotesi della « mentalità primitiva » era stata utile in quanto aveva sollevato discussioni tra filosofi, sociologi e psicologi. Aveva soprattutto attirato l'attenzione della *élite* intellettuale sul comportamento dell'« uomo primitivo », sulla vita psico-mentale e sulle sue creazioni culturali. L'interesse attuale dei filosofi, specie in Europa, per il mito e il simbolo è dovuto in gran parte ai libri del Lévy-Bruhl e alle controversie a cui essi hanno dato luogo.

Infine, la voga di cui stiamo parlando si deve, piú di quanto sembri, alle ricerche di alcuni filosofi, epistemologi e linguisti intesi a dimostrare il carattere simbolico non soltanto del linguaggio, ma anche di tutte le altre attività dello spirito umano, dal rito e dal mito fino all'arte e alla scienza (4). Dato che l'uomo dispone di una facoltà creatrice di simboli (*symbol-forming power*), tutto ciò che compie è simbolico (5).

Col ricordare i principali fattori che hanno contribuito a generalizzare l'interesse per il simbolismo, abbiamo anche indicato le prospettive secondo le quali è stato abordato lo studio del simbolismo: sono le prospettive della « psicologia del profondo », delle arti plastiche e della poesia, dell'etnologia, della semantica, dell'epistemologia e della filosofia. Lo storico delle religioni non può che rallegrarsi di queste ricerche, intraprese da così diversi e molteplici punti di vista, su un soggetto assai importante del suo campo di lavoro. Per via del nesso esistente fra

(3) Cfr. Lucien LÉVY-BRUHL, *Les Carnets* (editi da Maurice Leenhardt, Paris, 1946).

(4) Cfr. Max SCHLESINGER, *Geschichte des Symbols* (Berlin, 1912); A. N. WHITEHEAD, *Symbolism. Its Meaning and Effect* (New York 1927); W. M. URBAN, *Language and Reality. The Philosophy of language and the principles of symbolism* (London e New York, 1939); *Religious Symbolism* (a cura di F. Ernest Johnson, New York, 1955); *Symbols and Values: An initial Study* (XIII Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion, New York, 1955). Cfr. anche: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*, vol. I, Basel, 1960.

(5) Basterà ricordare le opere di Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen formen*, 3 voll. (Berlin, 1923-1929) e *An Essay on Man* (Yale, 1944); cfr. anche Susanne K. LANGER, *Philosophy of Reason, Rite and Art* (Harvard, 1942).

le scienze dell'uomo, ogni scoperta importante compiuta in un dato settore ha una sua risonanza nelle altre discipline. Tutto ciò che la psicologia o la semantica ci insegnano riguardo alla funzione del simbolo interessa sicuramente la scienza delle religioni. In fondo, il soggetto non è forse lo stesso? Si tratta sempre di comprendere l'uomo e la sua situazione nel mondo. E uno studio dei rapporti tra le discipline ora menzionate e la scienza delle religioni sarebbe assai fecondo.

Il campo della scienza delle religioni non si confonde però con quello di altre discipline. Si è che il modo di procedere proprio dello storico delle religioni non è identico a quello dello psicologo, del linguista o del sociologo; non lo è neanche a quello del teologo. La ricerca dello storico delle religioni si distingue da quella del linguista, dello psicologo e del sociologo per il fatto che egli si interessa unicamente ai simboli *religiosi*, ossia ai simboli connessi ad una esperienza religiosa o ad una concezione religiosa del mondo.

Del pari, il modo di procedere dello storico delle religioni si distingue da quello del teologo. Ogni teologia implica una riflessione sistematica sui contenuti dell'esperienza religiosa, la quale mira all'approfondimento e alla chiarificazione dei rapporti tra il Dio creatore e l'uomo quale creatura. Invece il procedimento dello storico delle religioni è empirico. Egli porta l'attenzione su fatti storico-religiosi, che si propone di comprendere e di rendere intelligibili agli altri. Ha in vista sia il significato di un fatto religioso, sia la sua *storia*; e si sforza di non sacrificare né l'uno né l'altro. Certo, lo storico delle religioni è portato anche lui a schematizzare i risultati delle sue ricerche, a riflettere sulla struttura dei fenomeni religiosi. Ma allora completa il suo lavoro di storico con un lavoro da fenomenologo o da filosofo della religione. Nel senso lato del termine, la scienza delle religioni abbraccia tanto la fenomenologia religiosa quanto la filosofia della religione. Però lo storico delle religioni in senso stretto non può mai rinunciare alla considerazione della concretezza storica: egli si sforza di decifrare, nel tempo e nella concretezza storica, il destino delle esperienze che nascono dall'incoercibile desiderio umano di trascendere il tempo e la storia. Ogni esperienza religiosa autentica è un tentativo disperato di penetrare il fondamento delle cose, la realtà ultima.

Ma ogni espressione o formulazione concettuale di una data esperienza religiosa rientra in un contesto storico. Le espressioni, le formulazioni diventano, di conseguenza, « documenti storici », paragonabili a ogni altro fatto di cultura: alla creazione artistica, al fenomeno sociale o economico, ecc. Il massimo titolo di merito dello storico delle religioni è proprio lo sforzo di decifrare in un « fatto » condizionato dal momento storico e dallo stile culturale di un'epoca, la situazione esistenziale che l'ha reso possibile.

Bisogna poi tener conto anche di un altro elemento: la teologia si occupa essenzialmente delle religioni storiche e rivelate, del monoteismo ebraico, cristiano o musulmano, e solo accessoriamente delle religioni del Medio Oriente antico e del Mediterraneo antico. Uno studio teologico religioso terrà necessariamente conto più di documenti scelti nelle grandi religioni monoteiste che non dei materiali delle religioni « primitive » (6). Ora, l'ambizione dello storico delle religioni è di familiarizzarsi con il più gran numero possibile di religioni, soprattutto con le religioni arcaiche e primitive, dove gli si offre la possibilità di trovare alcune istituzioni religiose nel loro stadio ancora elementare.

In breve, è raccomandabile tener conto delle ricerche intraprese dagli specialisti di altre discipline sul simbolo in generale e sul simbolismo religioso in particolare, lo storico delle religioni in fondo è tenuto ad affrontare il soggetto con i propri mezzi di investigazione e nella prospettiva che è la sua propria. Non esiste altra prospettiva nella quale i fatti storico-religiosi possano essere meglio integrati che in quella della scienza generale delle religioni. Solo per timidezza talvolta gli storici delle religioni hanno accettato l'integrazione proposta dai sociologi o dagli antropologi. Nella misura in cui si possono formulare considerazioni generali sul comportamento religioso dell'uomo, nessun altro può farlo meglio dello storico delle religioni: a condizione, però, di abbracciare i risultati delle ricerche condotte in tutti i settori più importanti della sua disciplina e di saperli integrare.

(6) Naturalmente una teologia della storia delle religioni dovrà prendere in considerazione tutte le esperienze religiose arcaiche e primitive. Ma essa presuppone l'esistenza della storia delle religioni e dovrà utilizzarne i risultati.

*Le inibizioni dello specialista*

Purtroppo queste condizioni si trovano riunite sempre piú di rado (7). Quanti storici delle religioni fanno lo sforzo necessario per poter seguire le ricerche intraprese nei domini piú lontani della loro « specialità »? Se uno storico della religione greca si interessa talvolta ai recenti studi sulla religione iranica o indù, egli però è meno incline a seguire i risultati dei suoi colleghi specializzati, diciamo, nelle religioni altaiche, bantù o indonesiane. Per fare un paragone o proporre una spiegazione piú generale dei fatti greci o mediterranei, egli ricorrerà ad un manuale, scartabellerà Frazer o metterà mano su una qualche teoria in voga sulla religione dei « primitivi ». In altre parole, egli eviterà proprio il lavoro che ci si attende da lui come storico delle religioni: tenersi informato sulle ricerche dei suoi colleghi specializzati in altri campi, assimilare e confrontare i loro risultati e infine integrarli, per poter meglio comprendere il materiale riguardante l'area greca o mediterranea.

Ci sembra che questa timidezza derivi da due pregiudizi. Si potrebbe formulare cosí il primo: la storia delle religioni costituirebbe un campo illimitato (8), che nessuno può completamente abbracciare; cosí è meglio conoscere bene un dato settore anziché applicarsi in modo dilettantesco a molti di essi. Il secondo pregiudizio, piú sottinteso che confessato, è che in materia di « teoria generale » della religione, sarebbe piú prudente rifarsi direttamente al sociologo, all'antropologo, allo psicologo, al filosofo o al teologo. Ci sarebbe molto da dire sull'inibizione che prova lo storico delle religioni di fronte a un lavoro di comparazione e di integrazione. Per il momento, importa rettificare l'idea erronea che ci si fa sul lavoro di integrazione. Lo storico delle religioni non deve sostituirsi ai vari specialisti, né dominarne le rispettive filologie. Ciò sarebbe non solo praticamente impossibile, ma anche inutile. Lo storico delle religioni, il cui campo di investigazione fosse, mettiamo, l'India védica o la Grecia classica, non è tenuto a conoscere perfettamente il cinese, l'indonesiano e il bantù per utilizzare nel-

(7) Cfr. *Images et Symboles*, pp. 33 segg.

(8) Ciò vale per tutte le discipline storiche. Piú di cinquanta anni fa, Anatole France osservava che sarebbero state necessarie piú vite per leggere tutti i documenti concernenti la sola Rivoluzione Francese.

le sue ricerche i documenti religiosi taoisti, i miti degli aborigeni di Ceram o i riti dei Tonga. Ciò a cui egli è invece tenuto, è di informarsi dei progressi effettuati dagli specialisti in ciascuno di questi campi. Si è storici delle religioni non perché si padroneggia un certo numero di filologie, ma perché si è capaci di ordinare i fatti religiosi in una prospettiva generale. Lo storico delle religioni non si comporta come un filologo, ma come un esegeta, un interprete. La padronanza della sua specialità gli ha insegnato a sufficienza a orientarsi nel labirinto dei fatti; egli sa dove indirizzarsi per trovare le fonti più importanti, le traduzioni più qualificate, gli studi adatti a guidare le sue ricerche. Tutti i materiali che i filosofi e gli storici mettono a sua disposizione, egli si sforza di comprenderli come storico delle religioni. Qualche settimana di lavoro è sufficiente al linguista per scoprire la struttura di una lingua che non gli è familiare. Lo storico delle religioni dovrebbe essere capace di giungere a risultati simili lavorando su fatti religiosi estranei al proprio campo di studio, perché egli non deve rifare lo sforzo filologico presupposto per le ricerche degli specialisti: così poco, quanto uno storico del romanzo francese del XIX secolo è obbligato a rifare gli studi sui manoscritti di Balzac o di Flaubert, o l'analisi stilistica di Stendhal, o le ricerche sulle fonti di Victor Hugo e di Gérard de Nerval. Il suo dovere è di tenersi al corrente di tutti questi lavori, di utilizzarne i risultati e di integrarli in una visione generale.

Si può anche paragonare il modo di procedere dello storico delle religioni con quello del biologo. Quando un biologo studia, per esempio, il comportamento di una certa specie di insetti, non si sostituisce all'entomologo. Egli continua, confronta e integra le ricerche dell'entomologo. Certo, il biologo è anche lui uno « specialista » di uno dei rami della zoologia, cioè dispone di una lunga esperienza riguardo all'una o all'altra specie animale. Ma il suo modo di procedere è diverso da quello dello zoologo: egli si occupa delle *strutture della vita animale*, e non soltanto della morfologia e della « storia » di una particolare specie.

Il secondo pregiudizio di certi storici delle religioni, cioè che sarebbe necessario ricorrere a un altro « specialista » per

una interpretazione globale e sistematica dei fatti religiosi, si spiega probabilmente con la timidezza filosofica di un grande numero di studiosi. Due fattori soprattutto hanno contribuito a imporre e a alimentare questa timidezza: da una parte, è la struttura stessa delle discipline che servono in qualche modo da introduzione o da preparazione alla scienza delle religioni (si sa che la maggior parte degli storici delle religioni è composta da filologi, archeologi, storiografi, orientalisti, etnologi); dall'altra parte, è l'inibizione creata dal deplorabile insuccesso delle grandi impovvisazioni della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX secolo (la mitologia considerata come una « malattia del linguaggio », le mitologie astrali e naturaliste, il panbabilonesimo, l'animismo e il pre-animismo, ecc.). Di fatto, lo storico delle religioni si sente più sicuro se lascia ad altre discipline — alla sociologia, alla psicologia, all'antropologia — il rischio delle sintesi o delle teorie generali (9). Ma ciò equivale a dire che lo storico delle religioni esita a completare il suo lavoro preparatorio, di filologo e di storico con uno sforzo di comprensione, il quale naturalmente presuppone uno speciale atto del pensiero.

### *Problemi di metodo*

Qui non abbiamo l'intenzione di sviluppare queste osservazioni relative al campo e ai metodi della scienza delle religioni. Il nostro intento è più modesto: vorremmo dimostrare come sia possibile inquadrare lo studio del simbolismo nella prospettiva della scienza delle religioni e quali i risultati che ne potrebbero derivare. Discutendo questo punto, saremo però portati a affrontare le difficoltà metodologiche inerenti a tutta la ricerca della storia delle religioni. In altre parole, dovremo discutere alcuni aspetti del metodo non in astratto, ma quali si possono cogliere nello sviluppo stesso della ricerca.

La prima difficoltà che incontra lo storico delle religioni riguarda proprio la massa enorme dei documenti, nel nostro

(9) Di fatto, tutte le « teorie generali », che hanno avuto una parte predominante nella storia delle religioni a partire dalle origini, sono dovute a linguisti, antropologi, sociologi, etnologi e filosofi, Cfr. *Images et Symboles*, pp. 35 sgg.

caso, il numero considerevole dei simboli religiosi. Un problema si pone fin dal principio: anche a supporre che si riesca a padroneggiare tutta questa massa (il che non è sempre certo), si ha il diritto di utilizzare liberamente tali documenti, raggrupandoli, confrontandoli e perfino forzandoli nel modo che più conviene all'autore che intraprende la ricerca? Questi documenti *religiosi* sono anche documenti *storici*, fanno parte di contesti culturali diversi. Pertanto ogni documento ha un significato particolare, connesso con la cultura, e col momento storico da cui è stato staccato.

Questa difficoltà è reale e noi più oltre vedremo come si può superarla. Per ora rileviamo che lo storico delle religioni è costretto ad affrontare una difficoltà consimile in tutto ciò che intraprende. Infatti, se da una parte egli desidera conoscere tutte le *situazioni storiche* di un dato comportamento religioso, dall'altra parte, egli è tenuto a mettere a nudo la *struttura* di questo comportamento quale si può cogliere in una molteplicità di situazioni. Per fare un esempio: esistono innumerevoli varianti del simbolismo dell'Albero Cosmico. Si può ritenere che un certo numero di queste varianti derivi da un dato centro di diffusione; si può perfino non escludere che *tutte* le varianti dell'Albero Cosmico rimandino, in ultima analisi, ad un unico centro di diffusione. In tal caso, si potrebbe sperare di ricostruire un giorno la storia del simbolismo dell'Albero Cosmico, precisando il suo centro di origine, le vie della sua diffusione e i vari valori che questo simbolismo ha assunto durante le sue peregrinazioni.

Se fosse possibile redigerla, una monografia storica del genere renderebbe grandi servizi alla scienza delle religioni. Ma il problema del simbolismo dell'Albero Cosmico non sarebbe pertanto risolto. Resterebbe da fare un lavoro completamente diverso, cioè stabilire il senso di questo simbolo, ciò che esso *rivela*, che esso *dimostra* come simbolo religioso. Ogni tipo o variante di esso rivela con una intensità o con una chiarezza particolare *certi* aspetti del simbolismo dell'Albero Cosmico, lasciandone in ombra altri. In alcuni casi l'Albero Cosmico si presenta soprattutto come una *imago mundi*, in altri come un'*axis mundi*, come un tronco che sostiene il Cielo, collega le tre zone cosmiche (Cielo, Terra, Inferi) e regola la comuni-

cazione tra Terra e Cielo. Infine, altre varianti sottolineano soprattutto la funzione di rigenerazione periodica dell'universo, o il ruolo dell'Albero Cosmico come Centro del Mondo, o le sue possibilità creatrici, ecc... Abbiamo studiato il simbolismo dell'Albero Cosmico in diverse precedenti opere (10), e qui sarebbe inutile riprendere il problema nel suo insieme. Basterà dire che è impossibile comprendere il significato dell'Albero Cosmico se ci si limita a considerarne una delle varianti o alcune di esse. La struttura del simbolismo si lascia decifrare completamente solo quando si è analizzato un notevole numero di esempi. Anche il significato di un certo tipo di Albero Cosmico non lo si può cogliere che solo dopo aver studiato i tipi e le varianti più importanti. Solamente dopo aver chiarito il significato dell'Albero Cosmico in Mesopotamia e nell'India antica si può comprendere il simbolismo dell'albero nordico d'Yggdrasil o degli alberi Cosmici dell'Asia centrale e della Siberia. Come altrove, anche nella scienza delle religioni si compara sia per ravvicinare che per distinguere.

Vi è di più: solo dopo aver esaminato tutte le varianti, la diversità del significato di ognuna vien bene in rilievo. È nella misura in cui il simbolo dell'Albero Cosmico indonesiano non coincide con quello dell'Albero Cosmico altaico che il primo rivela tutta la sua importanza per la scienza delle religioni. E si pone questo problema: nei singoli casi si tratta di una innovazione, di un oscuramento del significato originario o di un oblio di esso? Sapendo ciò che l'Albero Cosmico significa in Mesopotamia, in India o in Siberia, ci si può domandare in seguito a quali circostanze storico-religiose o a quali ragioni interne lo stesso simbolo presenta, in Indonesia, un significato diverso. La diffusione non risolve il problema, poiché, anche se si potesse dimostrare che il simbolo si è propagato partendo da un centro unico, non si sarebbe ancora risposto alla domanda: *perché certe culture hanno conservato alcuni significati primari mentre altre li hanno dimenticati, respinti, modificati o arricchiti?* Ora, una comprensione di questo processo di arricchimento non è possibile che se si mette a nudo

(10) Cfr. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 232, sgg.; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 244 sgg.; *Images et Symboles*, pp. 55 sgg., 213 sgg.

la struttura del simbolo. È perché l'Albero Cosmico simboleggia il mistero di un mondo in perenne rigenerazione che esso può simboleggiare — simultaneamente o successivamente — il pilastro dell'universo e la culla delle razze umane, la *renovatio* cosmica e i ritmi lunari, il Centro del Mondo e la via che porta dalla Terra al Cielo. Ognuna di queste nuove valenze è resa possibile dal fatto che il simbolismo dell'Albero Cosmico si rivela fin dall'inizio come la « sigla » del mondo, inteso come una realtà vivente sacra e inesauribile. Lo storico delle religioni dovrà chiarire le ragioni per cui una data cultura ha conservato, sviluppato o dimenticato un particolare aspetto del simbolismo dell'Albero Cosmico — ciò facendo, sarà portato a penetrare più profondamente l'anima di quella cultura e saprà differenziarla dalle altre.

Sotto certi aspetti, si potrebbe paragonare la situazione dello storico delle religioni a quella dello psicologo del profondo. L'uno come l'altro sono tenuti a non perder contatto con i dati di fatto; le loro ricerche sono empiriche; il loro scopo è di capire determinate « situazioni »: situazioni individuali nel caso dello psicologo, storiche nel caso dello storico delle religioni. Ma lo psicologo sa che non giungerà a comprendere una situazione individuale e che non potrà aiutare il suo paziente a guarire che nella misura in cui riuscirà a scoprire in una sintomatologia particolare una struttura generale; nella misura in cui saprà riconoscere nelle stravaganze di una storia individuale le grandi linee della storia della psiche. D'altra parte, lo psicologo migliora i suoi mezzi di ricerca e rettifica le sue conclusioni teoriche, tenendo conto delle scoperte fatte durante il suo lavoro di analisi. Come abbiamo appena visto, lo storico delle religioni non procede diversamente quando studia, per esempio, il simbolismo dell'Albero del Mondo. Che sia portato a limitarsi, diciamo, all'Asia Centrale o all'Indonesia, o che si proponga invece di abbracciare questo simbolismo nel suo insieme, egli non potrà assolvere il suo compito che quando avrà preso in considerazione tutte le varianti più importanti dell'Albero Cosmico.

L'uomo essendo un *homo symbolicus*, e tutte le sue attività implicando il simbolismo, ogni fatto religioso avrà necessariamente un carattere simbolico. Nulla è più sicuro, quando si

pensi che ogni atto religioso e ogni oggetto del culto mirano a una realtà meta-empirica. L'albero che diviene oggetto di culto non è venerato in quanto *albero*, ma in quanto *ierofania*, in quanto manifestazione del sacro (11). E ogni atto religioso, già in quanto tale, è rivestito di un significato che, in ultima istanza, è « simbolico », perché si riferisce a valore o a figure sovranaturali.

Si sarebbe dunque portati ad affermare che ogni ricerca intrapresa su un soggetto religioso implica lo studio di un simbolismo religioso. Ma nella pratica corrente della scienza delle religioni si usa riservare il termine « simbolo » ai fatti religiosi nei quali il simbolismo è manifesto ed esplicito. Si parla, per esempio, della ruota come di un simbolo solare, dell'uovo cosmico come di un simbolo della totalità non differenziata, del serpente come di un simbolo ctonio, sessuale o funerario e via dicendo (12).

È ugualmente d'uso corrente studiare una determinata istituzione religiosa — ad esempio l'iniziazione — o un comportamento religioso (ad esempio: l'*orientatio*) unicamente sotto l'angolo del simbolismo. Lo scopo di una ricerca di tal genere è di prescindere dai contesti socio-religiosi dell'istituzione o del comportamento in questione per concentrarsi sul simbolismo che essi implicano. L'iniziazione è un fenomeno complesso, che comprende riti molteplici, mitologie divergenti, contesti sociali differenti, fini disparati (13). Che tutto questo rappresenti, in ultima analisi, una serie di « simboli », è evidente. Ma lo studio del simbolismo iniziatico persegue un altro scopo, cioè decifrare il simbolismo implicito in un dato rito o mito iniziatico (*regressus ad uterum*, la morte e la resurrezione rituali, ecc.),

(11) Sulle ierofanie, cfr. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 15 sgg e *passim*.

(12) Si è anche d'accordo nell'usare il termine « simbolismo » per indicare un insieme strutturalmente coerente; si parla per esempio del simbolismo acquatico, la cui struttura non può essere decifrata che studiando un gran numero di fatti religiosi in apparenza eterogenei: riti battesimali e purificazioni, cosmogonie acquatiche, miti relativi a diluvi o a catastrofi marine, miti che mettono in risalto la fecondità dovuta al contatto con l'acqua, ecc. (*Traité*, pp. 168 sgg.; *Images et Symboles*, pp. 164 sgg.). Evidentemente l'uso corrente dei termini « simbolo » e « simbolismo » manca di precisione, ma si deve accettare questo stato di cose. In molti casi il contesto basta a chiarirne il senso.

(13) Cfr. M. ELIADE, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Paris, 1959).

studiare ciascuno di questi simboli dal punto di vista morfologico e storico, chiarire la situazione esistenziale che ne ha reso possibile la costituzione.

Lo stesso va detto per un comportamento religioso quale l'*orientatio*. Esistono innumerevoli riti di orientazione con miti che li giustificano, e essi, in ultima analisi, derivano tutti dall'esperienza dello spazio sacro. Per affrontare questo problema nel suo insieme è presupposto lo studio dell'orientazione rituale, della geomanzia, dei riti di fondazione dei villaggi e di costruzione dei templi o delle case, del simbolismo relativo alle tende, alle capanne, alle abitazioni ecc... Dato però che alla base di tutto questo stanno l'esperienza dello spazio sacro e una concezione cosmologica, nello studio dell'*orientatio* ci si può limitare al simbolismo dello spazio sacro. Ciò non vuol dire che si ignorino o si trascurino i contesti storici e sociali delle varie forme dell'*orientatio* che ci si è data la pena di esaminare.

Sarebbe facile addurre molti altri esempi di ricerche consimili su simbolismo particolare: il « volo magico » e l'ascensione; la Notte e il simbolismo delle tenebre; il simbolismo lunare, solare, tellurico, vegetale, animale; il simbolismo della ricerca dell'immortalità, il simbolo dell'Eroe, ecc... In ciascuno di questi casi il procedimento è essenzialmente lo stesso: si cerca di ricostituire il significato simbolico di fatti religiosi in apparenza eterogenei ma strutturalmente collegati, fatti che possono essere riti o comportamenti rituali; miti o leggende; figure soprannaturali o immagini. Un tale procedimento non implica la riduzione di tutti i significati a un comune denominatore. Non si potrà insistere mai abbastanza sul fatto che la ricerca sulle strutture simboliche è un lavoro, non di *riduzione* ma di *integrazione*. Si paragonano e si confrontano due espressioni di uno stesso simbolo non per ridurle a una forma unica preesistente, ma per scoprire il processo grazie al quale una struttura può arricchirsi di nuovi significati. Studiando il simbolismo del volo e dell'ascensione, noi abbiamo dato qualche esempio di questo processo di arricchimento; il lettore che voglia verificare i risultati ottenibili per mezzo di un simile procedimento può riportarsi ad un altro nostro libro (14).

(14) Cfr. *Mythes, Rêves et Mystères*, pp. 133-164 (Simbolismi dell'ascensione e « sogni da svegli »).

*Ciò che « rivelano » i simboli*

Il compito dello storico delle religioni non è completamente assolto se egli non arriva a determinare la funzione del simbolismo in generale. Sappiamo ciò che il teologo, il filosofo o lo psicologo hanno da dire su questo problema (15). Esaminiamo ora le conclusioni a cui perviene lo storico delle religioni quando riflette sul suo materiale.

La prima considerazione che egli è portato a fare è che attraverso i simboli il mondo « parla », si « rivela ». Non si tratta di un linguaggio utilitario e oggettivo. Il simbolo non ricalca la realtà oggettiva. Esso *rivela* qualche cosa di più profondo e di più fondamentale. Cerchiamo di chiarire i diversi aspetti, le diverse profondità di questa rivelazione.

1) I simboli possono rivelare una *modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata*. Per render chiaro in qual senso il simbolo esprime una modalità del reale inaccessibile all'esperienza umana, prendiamo un esempio: il simbolismo delle Acque, che può alludere al pre-formale, al virtuale, al caotico. Non si tratta, naturalmente, di una conoscenza razionale ma di una intuizione della coscienza vivente, anteriore alla riflessione. È con tali intuizioni che si costituisce la visione originaria del mondo. Più tardi, elaborando i significati intuiti, verranno abbozzate le prime speculazioni sui principi del mondo, punto di partenza di tutte le cosmologie e di tutte le ontologie, dai Veda fino ai presocratici.

Quanto alla capacità dei simboli di svelare una struttura profonda del mondo, si può riandare a ciò che abbiamo detto sui principali significati dell'Albero Cosmico. Questo simbolo rivela il mondo come una totalità vivente, che si rigenera periodicamente e che, grazie a questa rigenerazione, è continuamente fecondo, ricco e inesauribile. Anche in questo caso non si tratta di una conoscenza dovuta alla riflessione, ma della com-

(15) Si ricordi l'analisi di Paul Tillich: « This is the great function of symbols: to point beyond themselves, in the power of that to which they point, to open up levels of reality which otherwise are closed, and to open up levels of the human mind of which we otherwise are not aware » (Paul TILLICH, *Theology and Symbolism*, in « Religious Symbolism », a cura di F. Ernest Johnson, New York, 1955, pp. 107-116).

preensione diretta di una « sigla » del mondo. Il mondo « parla » attraverso l'Albero Cosmico, e questa « voce » la si capisce direttamente. Il mondo viene compreso come Vita e per il pensiero primitivo la Vita è un travestimento dell'Essere.

Come corollario delle precedenti considerazioni, i simboli religiosi che riguardano le strutture della vita rivelano una Vita piú profonda e piú misteriosa di quella colta nell'esperienza quotidiana. Essi svelano il lato miracoloso, inesplicabile della Vita e ad un tempo la dimensione sacramentale dell'esistenza umana. « Decifrata » alla luce dei simboli religiosi, la stessa vita umana rivela un suo lato misterioso: essa viene « dall'altra parte », da molto lontano: è « divina » nel senso che essa è l'opera degli Dèi o di Esseri sovranaturali.

2) Da ciò siamo condotti a una seconda considerazione d'ordine generale: per i primitivi, *i simboli sono sempre religiosi*, poiché mirano o a qualcosa di *reale*, o a una *struttura del mondo*. Ora, ai livelli arcaici della cultura il reale — cioè il potente, il significativo, il vivente — equivale al *sacro*. D'altra parte, il mondo è una creazione degli Dèi o di esseri sovranaturali; svelare una struttura del mondo, equivale a rivelare un segreto o un senso « cifrato » dell'opera divina. Per questo i simboli religiosi arcaici implicano una ontologia; una ontologia evidente presistemica, espressione di un giudizio sia sul mondo, sia sull'esistenza umana: giudizio che non è formulato in concetti e che non sempre si lascia tradurre in concetti.

3) Una caratteristica essenziale del simbolismo religioso è la sua *polivalenza*, la sua capacità di *esprimere simultaneamente significati multipli*, la *connessione fra i quali non è evidente sul piano dell'esperienza immediata*. Per esempio, il simbolismo della Luna rivela un nesso intrinseco tra i ritmi lunari, il divenire temporale, le Acque, la crescita delle piante, le donne, la morte e la resurrezione, il destino umano, il mestiere di tessitore e così via (16). In ultima analisi, il simbolismo della Luna svela una corrispondenza di ordine « mistico » tra i vari livelli della realtà cosmica e certe modalità dell'esistenza umana. Va rilevato che questa corrispondenza non risulta né

(16) Cfr. *Traité*, pp. 154 sgg.

all'esperienza immediata e spontanea, né alla riflessione critica. Essa deriva da un certo modo di « esser presenti » nel mondo.

Anche ammettendo che alcune funzioni della Luna sono state scoperte dall'osservazione attenta delle fasi lunari (per esempio, i rapporti con la pioggia o con la mestruazione), è difficile concepire che il simbolismo nel suo insieme si sia costituito attraverso un lavoro di ordine razionale. È ad un ordine di conoscenza del tutto diverso che si rivela, per esempio, il « destino lunare » dell'esistenza umana, il fatto che l'uomo è « misurato » da ritmi temporali collegati alle fasi della Luna; che egli è votato alla morte, ma che, come la Luna riappare nel cielo dopo tre giorni di tenebre, anche l'uomo può ricominciare la sua esistenza; in ogni caso, che egli può nutrire la speranza di una vita nell'oltretomba assicurata o migliorata grazie a una iniziazione.

4) Questa capacità del simbolismo religioso di svelare una molteplicità di significati strutturalmente collegati ha una conseguenza importante: il simbolo è *suscettibile di rivelare una prospettiva nella quale certe realtà eterogenee si lasciano articolare in un insieme o perfino si integrano in un « sistema »*. In altre parole, il simbolo religioso permette all'uomo di scoprire una particolare unità del mondo e nel contempo di concepire il proprio destino come parte integrante del mondo. Prendiamo in esame il simbolismo lunare. Si comprende in qual senso i diversi significati dei simboli lunari compongono un « sistema ». Su registri diversi (cosmologico, antropologico, « spirituale »), il ritmo lunare svela alcune strutture omologabili: si tratta sempre di forme di esistenza soggette alla legge del tempo e del divenire ciclico, cioè esistenze con una « vita » la quale, per la sua stessa struttura, continua la morte e la rinascita. Grazie al simbolismo della Luna, il mondo non appare più come un insieme arbitrario di realtà eterogenee e divergenti. I diversi livelli cosmici comunicano tra loro, sono in qualche modo « legati » dallo stesso ritmo lunare; proprio come la vita umana è « tessuta » dalla Luna ed è predeterminata dalle Dee filatrici.

Un altro esempio illustrerà ancora meglio queste capacità

dei simboli di aprire una prospettiva nella quale le cose si possono cogliere nelle articolazioni di un sistema. Il simbolismo della Notte e delle Tenebre, rilevabile nei miti cosmogonici, nei rituali iniziatici, nelle iconografie con animali notturni o sotterranei, rivela la corrispondenza strutturale tra le tenebre precosmogoniche e prenatali da un lato, la morte, la rinascita e l'iniziazione dall'altro (17). Ciò rende possibile non solo l'intuire un certo modo di essere ma anche il comprendere il « posto » che questo modo di essere ha nella costituzione del mondo e della condizione umana. Il simbolismo della Notte cosmica permette all'uomo di avere un senso di ciò che esisteva prima di lui e prima del mondo, di comprendere come le cose sono venute all'esistenza, dove esse si « trovavano » prima che fossero qui, davanti a lui. Ancora una volta, non si tratta di una speculazione, ma dell'intuizione diretta di un mistero: del mistero che le cose hanno avuto un principio, e che tutto ciò che precede e che riguarda questo principio ha un valore capitale per l'esistenza umana. Si pensi alla grande importanza dei riti iniziatici comportanti un *regressus ad uterum*, grazie ai quali l'uomo crede di poter iniziare una nuova esistenza; si pensi alle innumerevoli cerimonie destinate a riattivare periodicamente il « Caos » primordiale onde rigenerare il mondo e la società umana.

5) Forse la funzione più importante del simbolismo religioso (importante, soprattutto per via del ruolo che doveva avere nelle successive speculazioni filosofiche) è *la sua capacità di esprimere alcune situazioni paradossali e alcune strutture della realtà ultima, altrimenti impossibili ad esprimere*. Un esempio sarà sufficiente: il simbolismo delle simplegadi (18), rilevabile in molti miti, leggende e immagini rappresentanti il paradosso del passaggio da un modo di essere ad un altro, del passaggio da questo mondo nell'altro mondo, dalla Terra nel Cielo o negli Inferi; oppure il passaggio da una forma profana, puramen-

(17) Bisogna anche notare che le Tenebre simboleggiano sia il « caos » pre-cosmico sia l'« orgia » (confusione sociale) e la « follia » (disgregazione della personalità).

(18) Cfr. Ananda K. COOMARASWAMY, *Symplegades* (Homage to George Sarton, ed. M. F. Ashley Montagu, New York, 1947, pp. 463-488). Cfr. anche Carl HENTZE, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, (Zürich, 1935), specie pp. 45 sgg.

te carnale di esistenza, a una vita spirituale, e via dicendo. Le immagini piú frequenti sono le seguenti: passare tra due rocce o due iceberg che si urtano, tra due montagne in perpetuo movimento, o tra due mascelle, entrare e uscire illesi da una vagina dentata; entrare in una montagna che non presenta alcuna apertura, ecc... È facile comprendere che cosa significano tutte queste immagini: se esiste la possibilità di un « passaggio », esso non può effettuarsi che « in spirito », dando a questo termine tutti i sensi che esso è suscettibile di assumere in una società arcaica: tanto l'essere disincarnato quanto il mondo immaginario o il mondo delle idee. Si può passare attraverso una simplegade nella misura in cui ci si comporta « in spirito », cioè nella misura in cui si dà prova d'immaginazione e d'intelligenza, quindi, in cui ci si dimostra capaci di distaccarsi dalla realtà immediata (19). Nessun altro simbolo del « passaggio difficile » — neppure il celebre motivo del ponte sottile come il filo di una spada o della lama del rasoio, a cui fa allusione la *Katha Upanishad*, (III, 14) — dimostra meglio delle simplegadi che esiste un modo di essere inaccessibile all'esperienza immediata e che è possibile accedere a questo altro modo di essere solo rinunciando alla credenza ingenua nella invincibilità della materia.

Si potrebbero fare osservazioni analoghe sulla capacità dei simboli di esprimere gli aspetti contraddittori della realtà ultima. Nicola Cusano considerò la *coincidentia oppositorum* come la definizione piú appropriata della natura di Dio (cfr. cap. II). Ma questo simbolo era stato usato già da tempo per designare ciò che noi chiamiamo la « totalità » o l'« assoluto », sia la coesistenza paradossale, nella divinità, di principi opposti e antagonisti. La congiunzione della Serpe (o di un altro simbolo delle tenebre ctonie e del « non-manifesto ») e dell'Aquila (simbolo della luce solare e del « manifesto ») esprime, nell'iconografia e nei miti, il mistero della « totalità » o della unità cosmica (20). Ripetiamolo: benché i concetti della bipolarità e della *coincidentia oppositorum* siano stati adoperati in modo sistematico fin dagli inizi della speculazione filosofica, i simboli che li hanno adombrati non sono stati affatto il prodotto di una riflessione critica

(19) ELIADE, *Naissances mystiques*, pp. 132 sgg.

(20) Cfr. *Traité*, pp. 357 sgg.

ma il risultato di una tensione esistenziale. Ed è nella misura in cui, assumendo coscientemente la propria presenza nel mondo, l'Uomo si è trovato di fronte alla « sigla » o alla « voce » del mondo, che egli è stato portato ad affrontare il mistero degli aspetti contraddittori di una realtà o sacralità che dapprima era sempre tentato di considerare come compatta e omogenea. Una delle più grandi scoperte dello spirito umano fu ingenuamente presentata il giorno in cui attraverso alcuni simboli religiosi l'uomo indovinò che le bipolarità e gli antagonismi possono essere articolati e integrati in una unità. Da allora, gli aspetti negativi e sinistri del Cosmo e degli Dèi non solamente trovarono una giustificazione, ma apparvero essere parte integrante di ogni realtà e di ogni sacralità.

6) Infine bisogna sottolineare il *valore esistenziale del simbolismo religioso*, cioè il fatto che un simbolo *allude sempre a una realtà o ad una situazione tale da impegnare l'esistenza umana*. Soprattutto questa dimensione esistenziale distingue i simboli dai concetti. I simboli mantengono ancora il contatto con le fonti più profonde della vita; esprimono, per così dire, lo « spirituale vissuto ». Per ciò stesso i simboli hanno una specie di aura « luminosa »: essi rivelano che *le modalità dello spirito sono nel contempo manifestazioni della vita*, per cui *impegnano direttamente l'esistenza umana*. Il simbolo religioso non soltanto svela una struttura del reale o una dimensione dell'esistenza, ma dà anche *un significato all'esistenza umana*. Ecco perché perfino i simboli che alludono alla realtà ultima contengono anche rivelazioni esistenziali per l'uomo che sa decifrare il loro messaggio.

Il simbolo religioso traduce una situazione umana in termini cosmologici, e reciprocamente; più precisamente, esso rivela la corrispondenza tra le strutture dell'esistenza umana e le strutture cosmiche. L'uomo non si sente « isolato » nel Cosmo; egli è « aperto » a un mondo che, grazie al simbolo, gli diviene « familiare ». D'altra parte, le valenze cosmologiche del simbolismo gli permettono di uscire dalla sua situazione soggettiva, di riconoscere l'oggettività delle proprie esperienze personali.

Ne consegue che *colui che comprende un simbolo, non solamente si « apre » al mondo oggettivo, ma nello stesso tempo riesce ad uscire dalla propria situazione particolare e ad accedere a*

*una comprensione dell'universale.* Questo si spiega col fatto che i simboli fanno « esplodere » la realtà immediata e ogni situazione particolare. Quando un albero qualsiasi incarna l'Albero del Mondo, quando la vanga viene assimilata al *phallus* e il lavoro agricolo all'atto sessuale, e così via, si può dire che la realtà immediata di questi oggetti o di queste attività « esplosione » per l'irruzione di una realtà più profonda. Lo stesso è da dirsi quando si tratta di una situazione individuale, per esempio di quella del neofita chiuso nella capanna iniziatica; il simbolismo fa « scoppiare » questa situazione particolare mettendo a nudo una struttura tipica, cioè indefinitivamente ripetibile in contesti multipli e vari (infatti la capanna iniziatica viene assimilata al ventre materno, come pure al ventre di un mostro e agli inferi, e le tenebre simboleggiano, come abbiamo visto, la Notte cosmica, il preformale, lo stato fetale del mondo, ecc.). *Grazie al simbolo l'esperienza individuale viene « risvegliata » e trasmutata in atto spirituale.* « Vivere » un simbolo e decifrarne correttamente il messaggio implica l'apertura verso lo Spirito e alla fine l'accesso all'universale.

### *La storia dei simboli*

Queste poche note generali sul simbolismo religioso esigerebbero naturalmente ulteriori sviluppi e articolazioni. Non potendo intraprendere in questa sede un lavoro così vasto, ci limiteremo ad aggiungere qualche osservazione. La prima concerne ciò che si potrebbe chiamare la « storia » di un simbolo. Abbiamo già accennato alla difficoltà incontrata dallo storico delle religioni quando, per mettere in luce la struttura di un simbolo, egli deve studiare e paragonare documenti appartenenti a culture e a periodi storici diversi. Dire che un simbolo ha una « storia » può significare due cose: a) che questo simbolo si è definito in un determinato periodo storico e che, di conseguenza, esso non poteva esistere *prima* di quel periodo; b) che il simbolo si è diffuso a partire da un centro culturale preciso, per cui non deve essere considerato come riscoperto spontaneamente in tutte le culture nelle quali figura.

Che siano esistiti simboli dipendenti da precise situazioni

storiche, ciò in molti casi sembra fuor di dubbio. È evidente, per esempio, che la vanga non poteva essere paragonata al *phallus* né il lavoro dei campi all'atto sessuale prima della scoperta dell'agricoltura. Del pari, il valore simbolico del numero 7, e di conseguenza l'immagine dell'Albero Cosmico con 7 rami, non poté esistere prima della scoperta dei sette pianeti che in Mesopotamia aveva condotto alla concezione dei 7 cieli planetari. Molti simboli si lasciano invece ricollegare a situazioni socio-politiche particolari e locali, ed è chiaro che hanno preso forma in un momento storico preciso: così, i simboli della sovranità o del matriarcato; quelli dei sistemi che implicano la divisione della società in due metà antagoniste e insieme complementari.

Stabilito tutto questo, ne consegue che il secondo significato che può avere l'espressione « storia di un simbolo » è ugualmente giusto: i simboli collegati con l'agricoltura, con la regalità, ecc., molto probabilmente si sono diffusi insieme con gli altri elementi della società e delle ideologie corrispondenti. Ma riconoscere la storicità di alcuni simboli religiosi non esclude affatto ciò che noi abbiamo detto più sopra sulla funzione dei simboli religiosi in genere. Da una parte, è importante precisare che, benché numerosi, questi simboli connessi con fatti della cultura, e quindi della storia, sono molto meno frequenti dei simboli a struttura cosmica o di quelli che si riferiscono alla condizione umana. La maggior parte dei simboli religiosi *raffigurano il mondo nella sua totalità o una delle sue strutture* (notte, acque, cielo, astri, stagioni, vegetazione, ritmi temporali, vita animale, ecc.) oppure *si riferiscono alle situazioni costitutive di ogni esistenza umana*, al fatto che l'uomo è sessuato, che è mortale, che è in continua ricerca di ciò che noi oggi chiamiamo la « realtà ultima ». In certi casi i simboli arcaici connessi alla morte, alla sessualità, alla speranza di un'esistenza nell'oltretomba, ecc., sono stati modificati, oppure ad essi si sono sostituiti simboli simili portati dalle ondate di culture superiori. Ma queste modificazioni, pur complicando molto il lavoro dello storico delle religioni, non mutano il problema centrale. Per fare un paragone con il lavoro dello psicologo: quando un Europeo sogna foglie di mais, l'importante non è il fatto che il mais sia stato importato in Europa solo nel XVI secolo, e che non appartenga dunque alla storia dell'Europa, ma il fatto che, in quanto *simbolo*

*onirico*, la foglia del mais non è che una delle innumerevoli varietà della *foglia verde* — e lo psicologo tiene conto di questo valore simbolico, non già della diffusione storica del mais. Lo storico delle religioni si trova in una situazione analoga quando ha a che fare con simboli arcaici modificati in sèguito a influenze culturali recenti, come l'Albero del Mondo che nell'Asia centrale e in Siberia finì con l'acquistare un nuovo valore quando riprese l'idea mesopotamica dei 7 cieli planetari.

Insomma, certi simboli legati a fatti recenti di cultura, pur essendo situati nel tempo storico *sono rivenuti simboli religiosi per aver contribuito a « fondare un mondo »*, nel senso da permettere a nuovi mondi rivelati dall'agricoltura, dall'addomesticamento degli animali, dalla regalità, di « parlare », di rivelarsi agli uomini, svelando nello stesso punto nuove situazioni umane. In altre parole, i simboli legati a fasi recenti di cultura si sono costituiti allo stesso modo dei simboli piú arcaici, cioè come il risultato di tensioni esistenziali e di assunzioni totali del mondo. Quale pur sia la storia di un simbolo religioso, la sua funzione è sempre la stessa. Studiare l'origine e la diffusione di un simbolo non esime lo storico delle religioni dall'obbligo di comprenderlo e di restituirgli tutti i significati che ha potuto avere nel corso della storia.

La seconda osservazione continua in certo modo la prima perché riguarda la capacità dei simboli di arricchirsi nello sviluppo della storia. Abbiamo accennato che sotto l'influenza delle idee mesopotamiche l'Albero Cosmico andò a simboleggiare, con i suoi 7 rami, i 7 cieli planetari. E secondo la teologia e il folklore cristiani la Croce fu drizzata al Centro del Mondo tanto da prendere il posto dell'Albero Cosmico. Ma in una precedente opera noi abbiamo dimostrato, che queste nuove valorizzazioni sono condizionate dalla struttura stessa del simbolo dell'Albero Cosmico. La salvezza attraverso la Croce è un valore nuovo connesso a un dato storico preciso — l'agonia e la morte di Gesù — ma questa nuova idea prolunga e completa l'idea della *renovatio* cosmica già simboleggiata dall'Albero del Mondo (21).

Si potrebbe formulare quest'ordine di idee in un altro modo:

(21) Cfr. *Images et Symboles*, pp. 213 sgg.

i simboli possono essere compresi su piani di sempre piú « alti ». Il simbolismo delle tenebre si lascia cogliere non solamente in un contesto cosmologico o iniziatico o rituale (notte cosmica, tenebre prenatali, ecc.), ma anche nell'esperienza mistica della « notte oscura dell'anima » di San Giovanni della Croce. Il caso del simbolismo delle simplegadi è ancora piú evidente. Quanto ai simboli riguardanti la *coincidentia oppositorum*, sappiamo la funzione da essi avuta nelle speculazioni filosofiche e teologiche. Ora, ci si può chiedere se questi significati « superiori » non fossero in qualche modo impliciti negli altri, se essi non fossero, se non pienamente compresi, almeno presentiti da uomini che vissero a livelli arcaici di cultura. Di qui un problema importante che purtroppo non possiamo discutere in questa sede: come stabilire fino a che punto i significati « superiori » di un simbolo siano pienamente riconosciuti e assunti da questo o quell'individuo appartenente a questa o a quella cultura? (22). La difficoltà del problema sta nel fatto che il simbolo si rivolge non solamente alla coscienza desta, ma alla totalità della vita psichica. Di conseguenza, anche nel caso in cui, al termine di una inchiesta rigorosa condotta su un certo numero di individui, si giunga a stabilire ciò che essi pensano di un dato simbolo appartenente alla loro tradizione, non si ha il diritto di concludere che il messaggio del simbolo si riduca unicamente ai significati di cui questi individui sono pienamente coscienti. La psicologia del profondo ci ha insegnato che il simbolismo trasmette il suo messaggio e assolve la sua funzione anche quando il suo significato sfugge alla coscienza.

Ammesso questo, ne derivano due importanti conseguenze:

1) Se a un certo punto della storia un simbolo religioso ha potuto esprimere con chiarezza un significato trascendente, si è autorizzati a supporre che in un'epoca anteriore questo significato ha potuto essere oscuramente presentito.

2) Per decifrare un simbolo religioso, non basta prendere in considerazione tutti i suoi contesti, bisogna anche, e soprattutto, riflettere sui significati che esso ha avuto in quella che

(22) Cfr. M. ELIADE, *Centre du Monde, Temple, Maison* (in « Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux », 1957, pp. 57-82), specie pp. 58 sgg.

si potrebbe chiamare la sua « maturità ». In un'opera precedente, studiando il simbolismo del volo magico siamo giunti alla conclusione che esso rivela in maniera oscura le idee di « libertà » e di « trascendenza », ma che è soprattutto sul piano dell'attività dello spirito che il simbolismo del volo e dell'ascensione diviene completamente intelligibile (23). Ciò non vuol dire che si debbano porre sullo stesso piano tutti i significati di questo simbolismo, partendo dal volo degli sciamani fino all'ascensione mistica. Ma poiché la « sigla » costituita da questo simbolismo comprendeva nella sua struttura tutti i valori che l'uomo ha progressivamente scoperto nel corso dei tempi, occorre tener conto, nel decifrarlo, del significato più « generale »: del significato che solo può collegare tutti i significati particolari, per farci comprendere come questi abbiano dato luogo ad una data struttura.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

I quattro primi saggi sono usciti negli *Eranos-Jahrbücher*, vol. XXVI, XXVII, XXVIII e XXIX, Zürich, 1958, 1959, 1960 e 1961. Il quarto saggio riunisce scritti usciti rispettivamente nella *Nouvelle Revue Française*, (aprile 1960), *Paideuma* (VII, luglio 1960 (Festschrift für Hermann Lommel) e *Culture in History, Essays in honor of Paul Radin* (New York, 1960). Una traduzione inglese dell'ultimo saggio è stata pubblicata nel volume *History of Religions - Essay in Methodologie* (edited by Mircea Eliade and Joseph Kitagawa, Chicago University Press, 1959) e una sua traduzione tedesca riassunta nella rivista *Antaios*, II, n. I, maggio 1960.

(23) Cfr. *Mythes, rêves et mystères*, pp. 133 sgg., specie pp. 159 sgg.





---

MIRCEA ELIADE

## MEFISTOFELE E L'ANDROGINE

ELI 03210/70

Mircea Eliade è uno dei piú quotati scrittori contemporanei di scienza e storia delle religioni. I suoi libri, tradotti in diverse lingue e assai citati, sono caratterizzati dall'introdurre nella ricerca anche punti di vista spirituali e, in parte, tradizionali, che di solito esulano dagli studi accademici bidimensionali dedicati a questa materia. Nel presente libro questo aspetto ha un particolare rilievo. Oltre ai problemi riguardanti il metodo e la comprensione dei simboli, trattati nel capitolo finale, ha un interesse particolare il mito dell'androgine, reperibile in tradizioni molteplici, mito il quale conduce anche a quello, metafisico, della « totalità », ossia all'idea di un supremo Principio in cui tutte le antitesi si compongono: la divinità luminosa e quella oscura, Dio e diavolo (Mefistofele), eccetera.

Un altro saggio, che utilizza anch'esso un vasto materiale comparativo, è dedicato alle esperienze della « luce mistica ». Un terzo saggio riguarda le forme in cui il mito delle origini si proietta messianicamente nel futuro, coi temi di un annientamento del mondo e del tempo e di un ritorno dell'età primordiale o di un ritorno ciclico: sono temi messi in luce anche nelle forme distorte presenti in credenze di selvaggi che si sono continuate fino ai nostri giorni. Non viene trascurato il complesso che si rifà alle cosiddette « corde magiche » che, di nuovo, partendo da forme di superstizione, è innalzato fino a quello di concezioni spirituali.

Design MARINI

Il libro, che è di facile lettura, che non richiede nel lettore una qualche cultura specializzata, ha un valore indiscutibile per quel che riguarda un ampliamento di orizzonti spirituali e l'esplorazione di terre quasi ignote del patrimonio tradizionale e folkloristico.

---

L. 25.000

€ 12,91

ISBN 88-272-0647-7



9 788827 206478

Digitized by Google