

religione
e cultura

C. DAWSON

Christopher Dawson
Religione e cultura
Alba, Ed. Paoline, 1960; pp. 282

INDICE

- I. Teologia naturale e studio scientifico della religione
- II. Gli elementi della religione – Dio e il soprannaturale
- III. Relazione tra religione e civiltà
- IV. Le fonti della conoscenza religiosa e gli organi religiosi della società: profeti e divinazione
- V. Le fonti della conoscenza religiosa e gli organi religiosi della società: sacerdozio e sacrificio
- VI. Le fonti della conoscenza religiosa e gli organi religiosi della società: la regalità
- VII. L'ordine divino e l'ordine della natura: la scienza sacra
- VIII. L'ordine divino e l'ordine sociale: la legge sacra
- IX. L'ordine divino e la vita spirituale: la via della perfezione
- X. Religione e mutamento culturale

CAPITOLO I

TEOLOGIA NATURALE E STUDIO SCIENTIFICO DELLA RELIGIONE

SOMMARIO: Relazione tra teologia naturale e cultura umanistica – Suo sviluppo come teologia classica dell'umanesimo e sua insufficienza ad arginare la radicale secolarizzazione della tradizione umanistica - Nuovo atteggiamento nei confronti della religione, che caratterizza la reazione contro l'Illuminismo - Filosofie romantiche della religione e studio del simbolo e del mito - Concetto di sviluppo evolucionistico e studio comparato delle religioni - Influenza dell'antropologia e della psicologia sugli studi religiosi - Sviluppo della scienza comparata della religione durante gli ultimi sessant'anni - Necessità di mantenere un fondamento teologico.

Le condizioni della fondazione Gifford presuppongono l'esistenza di una scienza della Teologia Naturale che sia in grado di studiare la natura dell'Essere Divino e le relazioni umane e cosmologiche col Medesimo. Questa dovrebbe essere la più elevata di tutte le scienze possibili, ma tuttavia una scienza rigorosamente naturale e della più grande importanza per la civiltà umana.

Questa pretesa sarebbe inaudita e tale da essere misconosciuta oggi giorno dalla maggior parte dei filosofi e da non pochi teologi moderni. Lo storico, comunque, non può non riconoscere quale grande tradizione tale pretesa abbia dietro di sé: una tradizione strettamente connessa con la corrente principale del pensiero occidentale. Giacché la teologia naturale è la teologia che fu naturale all'Umanesimo ed il suo sviluppo come il suo declino seguono le vicende della stessa cultura umanistica. Dal Rinascimento fino al secolo decimottavo, e anche oltre, lo sviluppo della teologia naturale andò di pari passo con quello dell'Umanesimo. E se ai nostri giorni la teologia naturale è stretta così dappresso dagli attacchi convergenti della teologia dialettica e del materialismo dialettico, anche la cultura umanistica ha perso il suo prestigio, e l'intera struttura del cosmo razionale, propria dell'uomo occidentale, è stata scossa fin dalle fondamenta.

La cultura umanistica fu essenzialmente la cultura di una *élite* intellettuale. Essa non assurse mai a organismo perfetto autosufficiente, come si verificò per le grandi culture religiose dei tempi primitivi; fu piuttosto una struttura artificiale sovrapposta alla preesistente base della società cristiana. Tuttavia, nonostante questo suo carattere artificiale e secondario, essa costituì una forza attiva e creativa, che fece sentire la sua influenza in ogni aspetto della vita occidentale. Infatti, durante i secoli in cui la Cristianità occidentale era divisa così profondamente dalle controversie e dal settarismo, dalle guerre e dalle persecuzioni religiose, fu l'Umanesimo che costituì il principale elemento di unione in seno alla civiltà europea, per il semplice fatto che esso rappresentava l'unico piano su cui i membri delle varie nazioni e delle differenti chiese potessero incontrarsi in condizioni d'uguaglianza. In altre parole, una comune educazione e una comune

cultura letteraria sostituirono la fede comune e la “*communio sacrorum*”, e costituirono, d'allora in poi, il precipuo legame dell'unità europea.

Ma sebbene l'Umanesimo fosse così intimamente associato alla secolarizzazione della cultura europea, pure non fu completamente irreligioso. Sotto questo aspetto, io ritengo che gli umanisti siano stati mal serviti dai loro apologisti e ammiratori moderni, con il risultato che la concezione popolare corrente riguardo al Rinascimento ne risultò erronea e unilaterale. Non è in Poggio, né in Machiavelli, né in Vanini (1) che noi troviamo i rappresentanti tipici dell'atteggiamento umanistico nei confronti della religione, bensì in Erasmo, in More (2) e nei Platonici cristiani. La nuova valutazione della bontà della natura e della dignità dell'uomo insieme con l'ottimismo razionale dell'*ethos* umanistico postulavano una teologia naturale che li giustificasse. Gli umanisti considerarono il mondo come un ordine razionale che poteva essere spiegato soltanto come opera della Ragione divina, come creazione dell'arte divina che rivela la mente del divino Artista.

Questa visione umanistica fu riassunta da Tommaso Campanella (3) nel famoso sonetto, nel quale egli parla del mondo visibile della natura come del libro in cui Dio ha rivelato la sua potenza, la sua sapienza e la sua bontà. E la vocazione dell'uomo è d'essere l'interprete di questo divino geroglifico, dal momento che, per mezzo della ragione e della sua natura spirituale, egli ha un'innata parentela con l'Autore divino.

Il mondo è il libro dove il Senno eterno
scrisse i propri concetti, e vivo tempio
dove, pingendo i gesti e 'l proprio esempio
di statue vive ornò l'imo e 'l superno;
perch'ogni spirito qui l'arte e 'l governo
leggere e contemplar, per non farsi empio,
debba, e dir possa: Io l'universo adempio,
Dio contemplando a tutte cose interno.
Ma noi, strette alme a' libri e tempj morti,
copiati dal vivo con più errori,
gli anteponghiamo a magistero tale.
O pene, del fallir fatene accorti,
liti, ignoranze, fatiche e dolori:
deh torniamo, per Dio, all'originale (4).

Questa, penso, è l'esperienza classica della teologia naturale umanistica, già espressa nel libro di Raimondo Sebunde (5). Essa fu sviluppata appieno nei secoli seguenti dai platonici cristiani come pure dai teologi e filosofi umanisti, da Marsilio Ficino a Yves di Parigi e ai platonici di Cambridge, e continuò ancora a vivere, in una forma alquanto arida e immiserita, nella religione naturale dell'Illuminismo e nella teologia naturale apologetica di Paley e dei “Bridgewater Treatises” (6).

Non c'era nulla di nuovo né di sorprendentemente originale in questa dottrina: in gran parte essa era debitrice ai luoghi comuni delle dottrine scolastiche, dei Padri della Chiesa e dei filosofi dell'antichità. Per definizione essa era una teologia rudimentale o, come Bacon diceva “quella conoscenza o rudimento di conoscenza riguardante Dio, che si può ottenere per mezzo della luce naturale e della considerazione delle sue creature”. La differenza non era riposta nella novità della dottrina, bensì nel nuovo valore attribuito ad essa e nella nuova importanza a cui essa assurgeva in una società che non possedeva più l'unità religiosa.

Nelle epoche della fede la teologia naturale non ebbe un'esistenza separata. Essa faceva parte della comune teologia cristiana ed, eccetto che per i teologi di professione, non aveva un significato indipendente. Ma nel periodo della divisione religiosa, in cui l'Europa si trovò straziata da sistemi teologici contrastanti, la teologia naturale acquistò un nuovo valore quale unico fondamento certo e universale di verità religiosa, in un mondo nel quale ogni cosa veniva messa in questione. Fu questo, senza dubbio, il motivo per il quale l'umanista Pierre Bénédict raccomandò al padre di Montaigne la *Teologia Naturale* o *Il Libro delle creature* di Raimondo Sebunde, come lavoro quanto mai opportuno e confacente allo spirito dei tempi, in cui era stato spezzato l'indubitato regno di un'autorità universale e i più sacri articoli di fede erano divenuti oggetto di disputa popolare.

Forse è altrettanto difficile per la generazione presente darsi ragione dell'attrattiva esercitata da questa semplice teologia razionale, quanto è arduo per noi comprendere l'appello rivoluzionario dell'idea della Legge di Natura, che si sviluppò in questo stesso periodo, scaturendo dalle identiche premesse. È impossibile, comunque, ignorare la loro importanza storica e la loro influenza sullo sviluppo del pensiero moderno. Poiché gli uomini della nuova cultura non potevano fare a meno dell'idea di Dio, più di quelli della vecchia cultura. Quanto più perfettamente la nuova filosofia e la nuova scienza realizzavano il loro ideale di un universo razionale, tanto più essi avevano bisogno dell'idea di Dio come sorgente e principio di intelligibilità. Proprio come scriveva Descartes: “La certezza e la verità di tutta la scienza dipendono dalla conoscenza di Dio e da questa soltanto”, perché “la certezza di tutte le altre verità è talmente imperniata su di essa che senza la conoscenza di Dio sarebbe impossibile conoscere qualsiasi altra cosa”.

II

Questa concezione di Dio quale unico principio d'intelligibilità è caratteristico della nuova filosofia sia nei suoi ortodossi rappresentanti cristiani, come Malebranche e Berkeley, sia nella totalitaria teologia naturale di uno Spinoza. Però in quanto essa fece Dio non solo autore della natura, ma “medium” della nostra capacità intellettuale e garanzia della nostra conoscenza empirica, cambiò profondamente il carattere tradizionale della teologia naturale e la espose a un

duplice attacco: in primo luogo da parte di cristiani devoti come Pascal, il quale sentì che questo dio di “verità matematiche era il dio degli Epicurei e non il Dio dei cristiani” che riempie l'anima e il cuore di coloro che Egli possiede”; e in secondo luogo da parte degli scettici i quali si accorsero che il divorzio cartesiano, tra materia e spirito, era un'arma a doppio taglio che poteva essere usata per minare e distruggere tutto l'intero edificio intellettuale che era stato costruito così laboriosamente mediante gli sforzi secolari dei filosofi e teologi cristiani.

In questa duplice offensiva i critici cristiani che si opposero a Descartes diventarono gioco nelle mani dei loro avversari, i quali erano ad essi debitori, non tanto delle loro argomentazioni quanto della tecnica dell'offensiva. Giacché divenne luogo comune per i nemici della religione mascherare il loro principale attacco alla credibilità del teismo dietro un insincero ossequio alla “verità della nostra santissima religione”. “Una persona penetrata da un giusto sentimento delle imperfezioni della ragione naturale - scrive David Hume - volerà verso la verità rivelata con la massima avidità, mentre l'altezzoso dogmatico, persuaso di poter elevare un completo sistema di teologia con il solo soccorso della filosofia, disdegna qualsiasi altro aiuto e rigetta questo istruttore superfluo. Essere uno scettico filosofico è, per un uomo di lettere, il primo ed essenziale passo per divenire un vero cristiano e un credente” (7).

A prima vista sembra anormale e paradossale che la teologia naturale umanistica abbia dovuto subire la critica più pericolosa non da teologi reazionari, ma da uomini come Bayle, Hume e Voltaire, i quali si professavano deisti. Infatti quando la causa dell'Umanesimo alla fine sembrò trionfare e tutta la cultura dell'epoca fu pervasa dallo spirito di ottimismo razionalista, che aveva le sue radici metafisiche nella teologia naturale cartesiana, le basi della struttura ideologica vennero minate dagli stessi capi dell'illuminismo.

Le cause della frattura furono più religiose che filosofiche. La teologia naturale umanistica fiorì fin tanto che essa rimase in contatto con la viva tradizione della civiltà cristiana. Ma appena il Deismo ruppe il contatto vitale e tentò di erigere la teologia naturale a principio autonomo di una religione puramente naturale, essa non fu più in grado di opporsi al criticismo disintegratore degli scettici. Fin dall'inizio il Deismo non ebbe alcuna vita religiosa sua propria. Esso fu artificiosamente creato per servire agli scopi polemici dell'Illuminismo; e quando queste mire furono raggiunte esso venne scartato dai suoi creatori.

È vero che, in un periodo relativamente tardo della sua storia, esso ricevette una momentanea infusione di vita dall'influsso di Rousseau. Ma l'appello di Rousseau alle forze irrazionali del sentimento e dell'emozione fu un beneficio discutibile. Difatti non solo insegnò a filosofi, come Kant, a valorizzare le intuizioni spirituali dell'uomo ordinario al di sopra delle prove metafisiche dei cultori di teologia naturale, ma insegnò anche all'uomo ordinario a riguardare le sue convinzioni emotive come verità infallibili. Per quanto tiepida e superficiale fosse la religione

dell'Illuminismo, essa fu per Io meno sincera nella sua devozione alla virtù della tolleranza. Ma nella sua nuova forma il più recente Deismo divenne un culto intollerante e sanguinario. Fu nel nome della religione e della virtù naturale che Robespierre distrusse i suoi nemici; e le feste dell'Essere Supremo, nel giugno del 1794, in cui la nuova religione fu solennemente inaugurata, coincisero con il culmine del Terrore.

III

Questi anni catastrofici videro un profondo cambiamento nella corrente del pensiero europeo. Essi assistettero alla fine dell'Illuminismo e al tramonto della società aristocratica che aveva prodotto la cultura umanistica. La rivoluzione politica coincise, nel tempo, con una rivolta spirituale ed emotiva contro il razionalismo illuministico e contro l'intera tradizione della cultura del secolo XVIII. Il secolo che era incominciato con il razionalismo religioso di Locke e di Christian Wolff finiva coll'irrazionalismo apocalittico dei libri profetici di Blake (8). E in queste informi effusioni del genio religioso è la religione naturale e il Dio della religione naturale che formano i grandi oggetti delle denunce del Blake. “L'uomo deve e vuole avere qualche religione — egli scrive —; se egli non ha la religione di Gesù, avrà la religione di Satana ed erigerà la sinagoga di Satana, dando al principe di questo mondo la qualifica di " Dio”, sterminando chiunque non adora Satana sotto il nome di dio... Il Deismo è l'adorazione del dio di questo mondo, per mezzo di quella che voi chiamate religione naturale e filosofia naturale, e per mezzo della moralità naturale e del sentimento della propria rettitudine, virtù egoistiche del cuore naturale. Questa fu la religione dei Farisei che assassinarono Gesù. Il Deismo è lo stesso, e finisce nello stesso modo”.

“Ma lo spettro, come una brina o una muffa, si alzò sopra Albione dicendo: io sono Dio, o figli degli uomini! Io sono la vostra potenza razionale! Non sono io Bacon, Newton e Locke, che insegnano l'umiltà all'uomo, che insegnano il dubbio e l'esperimento? e le mie due ali (non sono) Voltaire e Rousseau? Dov'è quell'amico dei peccatori, quel ribelle contro le mie leggi, che predica la fede alle nazioni e un'ignota vita eterna? Vieni qui nel deserto e cambia queste pietre in pane! Vano sciocco uomo! crederai tu senza esperimenti e costruirai tu un mondo di fantasia sul mio grande abisso, un mondo di larve in struggente brama e in divorante appetito?” (9).

Questa rivolta contro la teologia naturale dell'Illuminismo, che trova la sua più pura e diretta estrinsecazione nelle violente esclamazioni profetiche di Blake, pervade il pensiero dell'epoca e appare in una forma più razionalizzata e diluita nelle costruzioni sistematiche dei filosofi idealisti e nelle apologie dei teologi romantici.

Dovunque noi troviamo, da una parte, un nuovo apprezzamento dei valori religiosi

positivi, rivelati nella storia e nell'esperienza religiosa dell'individuo; dall'altra, un atteggiamento di criticismo, e spesso di disprezzo, nei confronti della dottrina tradizionale della dimostrabilità razionale dell'esistenza di Dio. La religione è sentimento e immaginazione: non ragionamento o dimostrazione. E quanto più il sentimento è immediato e incomunicabile, tanto più elevata è la religione. Senza dubbio non difettava il ragionamento intorno alla religione, ma si trattava di una maniera di ragionare che era più affine a quella degli gnostici e dei teosofi che a quella dei cultori di teologia naturale. Nonostante l'onore che veniva tributato a Spinoza dallo Schelling e dai suoi contemporanei, non era Spinoza bensì Boehme, il teosofo mistico, che vantava la più profonda influenza sul Teismo filosofico di quel periodo (10).

Quest'influsso di Boehme non era dovuto semplicemente all'attrattiva che qualsiasi genere di misticismo speculativo aveva per i romantici. Si trattava di qualcosa di più preciso. Boehme stesso era, in certo qual modo, penetrato di teologia naturale, o almeno così egli immaginava. Ma egli si trova al polo opposto a quello degli studiosi di teologia naturale dell'Illuminismo, e ciò soprattutto per quanto riguardava il preciso oggetto della violenta polemica scatenata dagli idealisti romantici contro i loro predecessori del secolo XVIII. Poiché a disgustare la nuova epoca non fu tanto il razionalismo illuministico in se stesso, quanto piuttosto il suo ottimismo: quell'ottimismo semplicistico e insensato che dichiara col Pope: "tutto ciò che è, è giusto", e che giustifica il modo di agire di Dio nei riguardi dell'uomo con lo stile di Bernardin de St. Pierre, il quale dimostrava che Dio aveva fatto nere le pulci affinché fosse più facile per noi l'acchiapparle, e che Egli aveva diviso in sezioni i meloni affinché fosse più facile dividerli in parti uguali, per amore di domestica armonia (11).

Contro tutte queste fanciullaggini la nuova generazione insisteva sulla realtà del problema del male e sul senso tragico della vita, cose che non sono accidentali ed evitabili, ma radicate nella stessa natura degli esseri. Ed essi trovarono in Boehme un teologo naturale il quale era così lontano dall'ignorare queste cose che anzi egli le riportò alle loro origini, fondate nell'Eternità; così che l'"amarezza", che sta alla base della natura, ha il suo fondamento nel lato oscuro della stessa Natura Divina.

È degno di nota il fatto che la stessa linea di pensiero può essere riscontrata, in forma più ortodossa, nell'opera del grande scrittore cattolico di una generazione precedente, che fu il più implacabile nemico dell'Illuminismo e divenne il capo intellettuale della reazione religiosa. Giuseppe de Maistre (12) non fu un filosofo, ma un uomo di mondo, e in verità il più indipendente uomo di mondo, un diplomatico che era più interessato al significato divino della storia che alla sua carriera o al suo futuro politico. Nessuno più del de Maistre fu maggiormente reciso nel giustificare le vie di Dio rispetto all'uomo; ma per raggiungere questo scopo capovolse la teologia tradizionale dell'Illuminismo e fondò la sua apologia sul lato oscuro della realtà, al quale i suoi predecessori avevano chiuso i loro occhi. Per lui l'abisso della sofferenza umana e dei suoi crimini costituiva una

testimonianza più efficace, in ordine all'esistenza e alla maestà di Dio, che tutti i facili argomenti delle apologie correnti.

La sua filosofia della storia non era la teoria del progresso umano e dell'umana illuminazione, ma la rivelazione della giustizia,- divina, e del divino giudizio. Egli umiliò l'uomo nella polvere della storia per esaltare la maestà di Dio.

IV

Questa reazione all'Illuminismo indusse il de Maistre a riguardare con maggior simpatia tutti quegli elementi dell'antica religione orientale, che finora erano stati considerati come irrazionali e barbari dai filosofi, e dagli storici. Sacrificio, karma, ascetismo, tabù (13), tutto divenne comprensibile e religiosamente valido nella filosofia della storia del de Maistre. È significativo il fatto che nelle *Soirées de Saint-Pétersbourg* la discussione si concentra su una lunga citazione delle leggi di Manu (14), che non potevano costituire una lettura molto familiare al pubblico letterario di quell'epoca, e nel corso dei dialoghi egli invita la saggezza orientale a rispondere al razionalismo occidentale.

Ciò, invero, non era completamente nuovo. Fu la prima volta, io penso, che la nuova scienza venne usata con intenti teologici; però fin dal 1808, anno in cui Federico von Schlegel pubblicò il suo libro *Sul linguaggio e la sapienza degl'Indiani*, il nuovo mondo della religione orientale venne aperto all'Occidente.

Durante la prima parte del secolo XIX lo studio della religione fu trasformato dal dilagare delle nuove conoscenze che si riversarono sull'Europa, provenendo dall'Oriente, dall'India e dalla Persia, dall'Egitto e da Babilonia, dalla Cina e dall'Estremo Oriente, come pure dall'America Centrale e dalla Polinesia. Le astratte costruzioni aprioristiche del razionalismo del secolo XVIII impallidiscono di fronte alla ricca e complessa realtà delle effettive esperienze religiose dell'uomo. La scoperta rinforzò la convinzione dei filosofi idealisti che la storia era proprio la chiave della realtà spirituale, così che per essi l'unica vera teologia naturale era la filosofia della storia. Il grande compito del filosofo fu di costruire una sintesi intelligibile, in cui le successive conquiste spirituali delle grandi epoche e delle grandi religioni mondiali venissero mostrate come fasi della progressiva autorivelazione dello Spirito Assoluto.

In questo modo la distinzione tradizionale della teologia naturale e della rivelazione è interamente abolita, poiché la natura è rivelazione, e la rivelazione è il principio ermeneutico della scienza della religione in generale. La mitologia e il simbolismo religioso dei popoli orientali e primitivi furono interpretati come segni geroglifici di questa rivelazione universale, e la scienza comparata della mitologia, sviluppata da F. Creuzer e da F. C. Baur, da Schlegel e da Schelling, godette, per breve tempo, una popolarità ed una influenza straordinaria.

Fu da questa scuola, nonostante la sua completa mancanza di intrinseco valore scientifico, che la nuova scienza comparata della religione trasse la sua origine. Infatti essa indusse gli studiosi a focalizzare la loro attenzione sugli aspetti più oscuri e irrazionali della religione, che i teologi dell'Illuminismo avevano disprezzato e trascurato. Prima di tutto essa mise in evidenza l'unità dello sviluppo religioso umano, così che mitologia e rituale, folklore e saga, teologia e misticismo, furono tutti studiati come parti di un vivente complesso, di un albero radicato nel suolo della storia e della geografia, che estendeva i suoi rami più alti nelle nuvole del misticismo e della speculazione teologica. Le pretese ambiziose di questa nuova scienza o pseudo-scienza furono rintuzzate molto presto dalla critica di studiosi come Lobeck (1781-1860) e Otfried Muller (1797-1840), e l'ideale di una scienza onnicomprensiva della religione rimase temporaneamente in disparte, per esser poi fatto rivivere, in uno spirito positivista ed evoluzionista, dalla nuova "Scienza comparata della religione", che ottenne di essere elevata a grado accademico nella seconda metà del secolo XIX.

Il grande divulgatore della nuova scienza in Inghilterra, F. Max Muller, fu egli stesso erede del primitivo movimento romantico) figlio di un poeta romantico e discepolo di Schelling e di Bopp (16). Infatti la scienza comparata della religione di Max Muller fu di poco meno speculativa della scienza comparata della mitologia del Baur. Ma il periodo che seguì aveva ricevuto un enorme arricchimento di cognizioni, non solo in merito agli studi orientali ed archeologici, ma anche per ciò che concerne la comprensione della religione e della civiltà dei popoli primitivi, a riguardo dei quali nuovi campi di studio vennero progressivamente aperti alla ricerca scientifica.

La pubblicazione di *Primitive Culture* di J. B. Tylor, nel 1871, che fu la prima sintesi importante della nuova scienza antropologica, da principio ad un'era importante in questo campo. L'opera fu tradotta in Russo nell'anno successivo, in tedesco nel 1873 e in Francese tra il 1876 e il 1878.

La secolarizzazione delle facoltà teologiche, effettuata verso la stessa epoca, portò ad erigere, presso le università olandesi e francesi, cattedre di storia della religione e di studi comparati della religione. Verso la fine del secolo, la nuova scienza comparata della religione o storia naturale della religione aveva occupato ovunque il posto della vecchia teologia naturale come l'unico modo scientifico ammesso per affrontare i problemi religiosi.

Le "Conferenze Gifford" costituiscono, a mio avviso, l'unica fondazione di quel periodo, le cui mire sono ancora formulate nei termini tradizionali della teologia naturale. Ed è proprio a questo proposito che Campbell Fraser, il quale fu essenzialmente un uomo della vecchia tradizione, ricorda nella sua autobiografia come in un primo tempo egli fosse stato restio ad intraprendere le conferenze, perché egli riteneva che fossero connesse più con la scienza storica delle religioni che con la filosofia del teismo.

Ed è vero che fin dall'inizio le relazioni tra scienza delle religioni e filosofia furono tutt'altro che chiare. La nuova scienza si sviluppò in un'epoca di positivismo e di agnosticismo. Essa ebbe per scopo lo studio dei fatti riguardanti lo sviluppo religioso dell'uomo, astenendosi di proposito dal formulare giudizi teologici e filosofici. Tale atteggiamento fu determinato, da una parte da un ideale di oggettività scientifica, derivato dalle scienze fisiche, dall'altra dalla necessità pratica di stabilire un terreno neutrale su cui orientalisti, missionari, antropologi e psicologi potessero armonicamente cooperare.

Tuttavia, in realtà, questo programma di neutralità filosofica si dimostrò impraticabile. Tanto il metodo comparato quanto il concetto di sviluppo evoluzionistico implicavano giudizi di valore che erano di portata filosofica. Le numerose opere sulla storia della religione, durante l'ultimo ottocento ed il primo novecento, dipendono per lo più, consciamente o inconsciamente, dalle precedenti sintesi filosofiche di Hegel e di Comte; ed anche oggi è ancor necessario insistere sull'intima relazione che esiste tra le teorie naturalistiche dello sviluppo evolutivo, in voga fin dal secolo XIX, e la concezione prettamente idealistica di un inevitabile progresso perfettivo, quale manifestazione della progressiva autorealizzazione dello spirito assoluto nella storia.

In una forma o nell'altra — dagli idealisti cristiani a destra ai materialisti dialettici a sinistra — questi ideali dominarono lo sviluppo della nuova scienza della religione e, ove essi mancarono, quest'ultima ebbe la tendenza a disintegrarsi in una collezione informe di specializzazioni scientifiche che non hanno alcun rapporto tra di loro.

È vero che la ricchezza di materiale accumulato da queste specializzazioni fornì un vasto campo di studio, però questa scienza non rimase più in possesso di alcun criterio col quale giudicare il valore intrinseco ed il significato del fenomeno religioso. Al posto della scienza oggettiva dell'esistenza e della natura di Dio, che era stato l'ideale della vecchia teologia naturale, essa poté solo intraprendere una disamina estensiva riguardo alle forme del comportamento umano in quanto condizionato da credenze non razionali. Ma la nuova scienza accusò la stessa fondamentale debolezza della vecchia teologia naturale. Esse erano entrambe ugualmente razionaliste e ridussero i più profondi problemi della coscienza umana a mere superficialità. La teologia naturale dell'Illuminismo ridusse il Dio vivente della tradizione cristiana a un celeste architetto del meccanismo cosmico, mentre la scienza comparata della religione creò un museo di culti e di curiosità antropologiche.

Questa era la situazione come la vide William James, allorquando egli tenne le sue rinomate conferenze ad Edimburgo, circa cinquant'anni fa. Egli cercò una soluzione al dilemma con un nuovo studio basato sull'esistenza dei fenomeni religiosi nella loro realtà sperimentale. E sebbene egli non sia riuscito a trovare una soluzione vera e propria, per lo meno rivelò il difetto fondamentale dei vecchi

metodi. Osservò che “i recessi del sentimento, gli strati più oscuri e segreti del carattere sono gli unici luoghi al mondo in cui noi cogliamo il fatto reale nel suo formarsi”. “È lì, ove i più remoti limiti del nostro essere si sprofondano in una dimensione dell'esistenza del tutto diversa dal mondo sensibile e puramente intelligibile”, che la religione ha la sua origine e che forze spirituali, le quali hanno origine in questa regione, esercitano un influsso reale e trasformante sulla vita umana e sulla cultura sociale.

In questa maniera William James attrasse l'attenzione, tanto degli psicologi come dei filosofi, su un genere di esperienza più profondo di quello che avevano intravisto sia la teologia naturale che le fasi primitive della scienza della religione. E a partire da questo momento gli psicologi si sono sempre più dedicati allo studio dell'inconscio ed hanno dimostrato l'immensa importanza degli'inconsci processi mentali per il pensiero ed il comportamento umano.

Questo nuovo progresso psicologico ha avuto una profonda influenza sullo studio della religione. Esso ha rivelato che proprio quegli elementi delle religioni che prima erano ignorati o spiegati superficialmente dai primi studiosi della religione, dai filosofi e dai razionalisti, ora sono passati in primo piano nello studio scientifico. E noi siamo già arrivati a comprendere assai di più circa questi recessi sconosciuti dell'anima, che sono stati di tanta importanza per l'esperienza e l'azione religiosa — il mondo del simbolo e del mito, della visione e della manifestazione profetica — come pure circa le forze inconscie della sublimazione e dell'inibizione che condizionano gli aspetti morali della personalità.

Senza dubbio la psicologia ha fornito armi nuove e di facile manipolazione al razionalista, il quale considera la religione come il risultato di un illusorio processo di estrinsecazione che può essere liquidato da metodi scientifici di analisi. Ma questa non è la sola e più normale conclusione del progresso psicologico. Quanto più gli uomini sapranno guardare in profondità nella vita nascosta della psiche, tanto più saranno disposti a riconoscere la realtà e la creatività delle forze spirituali che si manifestano nell'esperienza religiosa della stirpe umana.

Tale fu la conclusione di William James, ed essa è accentuata anche più fortemente da psicologi contemporanei, come C. G. Jung, il quale considera gli archetipi tradizionali del simbolismo religioso come le chiavi comuni destinate ad aprire i più profondi recessi della realtà spirituale. Infatti, egli scrive, “i miti sono le prime e principali manifestazioni psichiche che rappresentano la natura della psiche” (17). E “tutto ciò che è vero in queste tradizioni o culture primitive è incondizionatamente ancor più vero nelle attuali religioni mondiali. Esse contengono ciò che fu originariamente la conoscenza nascosta della rivelazione ed esprimono i segreti della psiche con magnifiche immagini... Infatti noi siamo costretti a riconoscere che quanto più bella, più grandiosa, più comprensiva è l'immagine che si è venuta formando e che è stata tramandata, tanto più essa è distante e lontana dalla nostra esperienza” (18).

Tutto ciò ha una rassomiglianza sorprendente con le teorie dei simbolisti dell'inizio del secolo XIX, come Creuzer e Baur, i quali credevano che i miti e i simboli religiosi non sono arbitrarie fantasie illusorie, ma immagini eterne della realtà psichica e che hanno la stessa relazione con l'attività conscia del pensiero razionale come la vita della razza lo ha con quella dell'individuo.

Ora, queste immagini e l'esperienza religiosa da cui esse traggono origine sono, come William James era solito insistere, assolutamente autorevoli e invulnerabili nel campo loro proprio, ma nello stesso tempo sono prive di autorità e incomunicabili alla ragione sul piano della scienza razionale, della filosofia e della teologia naturale. Da una parte abbiamo un mondo che è pieno di ricchezza e di profondità religiosa, ma incapace di dimostrazione razionale, dall'altra un ordine intelligibile senza profondità spirituale o contatto diretto con la verità religiosa. Certamente è possibile, come la storia ha dimostrato, forgiare prove circa la religione e l'esistenza di Dio, che siano valide anche nell'ambito dell'ordine razionale. Ma la vita di queste argomentazioni proviene dall'altro ordine, quello religioso. In se stesse sono essenzialmente aride e, se si può usare l'espressione, senza cuore, così che l'uomo religioso che ha da fare con esse risponderà sempre con Pascal: “Non il dio dei filosofi e degli scienziati, ma il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe - *Deum meum et Deum vestrum*”.

Il problema dei pensatori religiosi nel corso dei secoli è stato quello di costruire un ponte tra questi due mondi. Tradizionalmente il ponte fu costruito per via d'autorità — la garanzia collettiva sociale di una rivelazione soprannaturale — e questa soluzione conserva e deve conservare sempre la sua validità fin tanto che rimarranno le religioni storiche mondiali. Ma questo non ha niente a che fare con le soluzioni che furono elaborate più dal punto di vista razionale che da quello religioso, come la teologia naturale dell'Illuminismo o le ancor più ambiziose filosofie religiose create dai romantici e dagli idealisti.

Infatti oggi i due mondi hanno accentuato la loro precedente separazione. Il mondo della ragione è diventato più arido e più vuoto spiritualmente, e il mondo dell'anima ha smarrito le vie rese sacre dalla tradizione, per mezzo delle quali rivelava se stesso nel mondo della cultura, ed è stato abbandonato alla mercé di forze oscure, che sono gli aspetti negativi e distruttivi dell'inconscio.

Questa disintegrazione della civiltà moderna, tra una scienza senza significato e lo spirito, che non sa esprimersi che in termini di autodistruzione, si è fatta così vicino a noi in questi ultimi anni che nessuna persona riflessiva può considerarla con animo tranquillo. Qui non si tratta più della sorte di una civiltà particolare che è in giuoco, ma bensì del destino della stirpe umana.

Ciò nondimeno, se noi avessimo solo il tempo di riflettere, posto che ci fosse concesso un indugio in mezzo all'incalzare degli enormi pericoli nei quali siamo così inconsideratamente incappati, troveremmo che non c'è nessuna ragione ineluttabile per cui il dualismo, di cui si è parlato, non debba in seguito essere

superato.

Per il fatto stesso che la psicologia moderna ha concentrato la sua attenzione sull'inconscio e che essa ne ha compreso l'importanza scientifica, ciò sta a dimostrare che i due mondi non sono completamente impenetrabili. E allo stesso modo l'anima cerca di comprendere e si rivolta contro le pretese della ragione solo quando la ragione si rifiuta di capire e rigetta la realtà dell'esperienza più profonda dell'anima e delle sorgenti della sua vita spirituale. Nelle civiltà più elevate l'esistenza della religione ha sempre postulato resistenza della teologia, cioè di un sistema razionale di cognizione religiosa. Tutte le religioni più elevate affermano infatti l'esistenza di una scienza della verità divina e basano su di essa il loro insegnamento. Ed è ovvio che se non si dà nessuna vera cognizione dell'oggetto dell'esperienza religiosa, la religione perde la sua validità e perfino la sua coerenza sociale, divenendo un impulso irrazionale, alla stregua di qualsiasi altra forma illusoria di psicosi.

Però, in effetti, il divorzio tra la psiche e la ragione, che questa alternativa suppone, è anormale, innaturale e morboso, poiché è solo in grazia di una conciliazione e cooperazione di tutti e due che il mondo della civiltà in cui noi viviamo e in cui l'uomo ha sempre vissuto, è potuto nascere e formarsi. E questo compito conciliativo, questa costruzione di un ponte tra i due mondi, è stata la funzione storica della religione. Per usare una metafora diversa, le religioni mondiali sono state le chiavi di volta delle civiltà mondiali, di modo che quando esse vengono tolte l'arco cade e l'edificio crolla.

È ufficio della scienza storica della religione mostrare come la religione abbia adempiuto questo compito; come la relazione vitale tra le profondità dell'inconscio e la superficie dell'ordine sociale sia stata mantenuta, come la religione rivendichi la sua autonomia spirituale e come essa sia modellata e condizionata dalle influenze dell'ambiente circostante e dalla funzione sociale.

Solamente quando tutto questo è stato compreso, si possono affrontare i problemi fondamentali della teologia naturale: l'elemento trascendente nell'esperienza religiosa e l'eterna assoluta validità della verità religiosa. Tuttavia, come cercherò di dimostrare nella conferenza seguente, è necessario ammettere provvisoriamente questi principi per esser in grado di come prendere la religione. Infatti lo studio della religione ha inizio e termina sul piano teologico e non su quelle della sociologia e della storia, per quanto queste scienze siano indispensabili per la comprensione della religione nella civiltà e nella vita umana.

NOTE AL CAPITOLO I.

(1) Poggio Bracciolini (1380-1459). Segretario apostolico e poi cancelliere della Repubblica fiorentina. Nicolò Machiavelli (1469-1527). Segretario e agente diplomatico della Repubblica di Firenze. Scrittore politico assunto a fama universale, più triste che

lusinghiera, di simbolo. Lucilio Vanini (1585-1619). Sacerdote e libero pensatore originario di Taurisano (Lecce). Viaggiò attraverso l'Europa, fu imprigionato a Londra e infine, fatto arrestare dal Parlamento di Tolosa, fu condannato al rogo come bestemmiatore e ateo.

(2) Desiderio Erasmo di Rotterdam (1466?-1536). Scrittore umanista e filologo olandese. Ebbe fama altissima e incontrastata a cui non era mai giunto alcun uomo di studio. Thomas More (1478-1535). Magistrato e umanista inglese, amico di Erasmo. Cancelliere di Enrico VIII, rinunciò a questa carica dopo la separazione del re dalla Chiesa cattolica. Fu decapitato nel 1535 per la sua fedeltà al cattolicesimo. Venne canonizzato, insieme a John Fisher; nel 1935 (N. d. T.).

(3) Tommaso Campanella, O.P. (1568-1639). Filosofo, poeta, frate e cospiratore: una delle figure più originali del tardo Rinascimento. Trascorse quasi trent'anni della sua vita in prigione, per lo più in Sant'Elmo a Napoli, ove scrisse le sue maggiori composizioni poetiche, come pure *La città del Sole*, utopia di carattere comunista, che è la più conosciuta delle sue opere. Morì a Parigi ove s'era rifugiato sotto la protezione di Richelieu.

(4) *Poesie*, a cura di Giovanni Gentile, Sansoni, Firenze (1938).

(5) Raimondo (Ramon in spagnolo) Sebunde o Sebonde o Sebiude, filosofo e medico, seguace di Raimondo Lullo e probabilmente catalano, insegnò all'università di Tolosa ove morì nel 1436. È conosciuto principalmente per la sua *Theologia naturalis, sive Liber creaturarum*, pubblicato nel 1487 a Deventer. Montaigne fu il primo a richiamare l'attenzione sopra la dottrina di Sebunde, del quale tradusse il libro in francese su richiesta di suo padre, e più tardi scrisse la famosa *Apologia di Raimondo Sebunde*, che è il più lungo dei suoi *Essais*. (N. d. T.).

(6) William Paley (1743-1805). Filosofo e teologo protestante, autore di opere tra le quali quella ricordata qui sopra dal titolo: *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* (1802). Francis Henry Egerton conte di Bridgewater (1756-1829). Uomo colto, religioso e benefico, lasciò per testamento che i suoi averi fossero destinati a scopi apologetici. Per suo ordine, dopo la morte fu pubblicata una sua descrizione (in più volumi) dell'intera natura, studiata dal punto di vista della Teodicea. Questa pubblicazione costituisce appunto i "Bridgewater Treatises" (N. d. T.).

(7) D. HUME, *Dialoghi sulla religione naturale*, traduz. di M. Dal Prà, Bocca, Milano 1947, p. 147-148.

(8) Blake William (1757-1827). Poeta, incisore, pittore e mistico inglese, autore di numerose composizioni poetiche e illustrazioni, da lui stesso incise su rame, che costituiscono un insieme unico nella letteratura, tanto per il meraviglioso irrealismo dei disegni come per la mistica forza della sua immaginazione poetica. Ai suggestivi disegni che accompagnano e interpretano le sue poesie devono gran parte della loro importanza i cosiddetti *Prophetic Books*. Argomento di questi libri sono le avventure dell'anima e i destini dell'umanità (N.d.T.).

(9) *Jerusalem*, f. 52 e f. 54, versi 15-24.

(10) Jacob Boehme (1575-1624). Calzolaio e mistico tedesco. Esercitò scarso influsso sul pensiero tedesco fino alla fine del sec. XVIII, quando le sue opere acquistarono improvvisamente una voga straordinaria tra i romantici, specialmente presso il poeta Tieck e Baader il filosofo. In Inghilterra però la sua influenza si fece sentire fortemente assai prima. Le sue opere, tradotte durante le guerre civili da John Sparrow e altri, poterono esercitare un certo influsso sui primi Quaccheri. Più tardi, il Boehme fu studiato da Sir Isaac Newton; William Law fu suo discepolo, e la setta dei Boehmisti tornò a fiorire nei primi anni del sec. XVIII.

(11) Confronta specialmente le sue *Harmonies de la Nature* (1814), la *reductio ad absurdum* dell'ottimismo deista. Quando l'opera fu pubblicata per la prima volta, Joubert scrisse; "Ses harmonies nous font aimer les dissonances qu'il bannissait du monde, et qu'on y retrouve a chaque pas".

(12) Giuseppe de Maistre (1753-1821). Contemporaneo di Talleyrand fu il più austero e intransigente avversario dell'Illuminismo e dei principi della Rivoluzione. I suoi anni più attivi li trascorse in Russia in qualità di ministro non retribuito dell'esiliato re di Sardegna; ma egli ebbe un influsso di risonanza europea come capo intellettuale del risveglio cattolico nel primo ottocento.

(13) *Karma o karman*, vocabolo sanscrito che significa "azione", e più propriamente la cerimonia sacrificale, l'azione per eccellenza. La parola passò poi a significare l'effetto del karma, il merito religioso che ogni sacrificio produce e che matura in ricompensa d'oltretomba.

Tabù, parola polinesiana che significa "grandemente contrassegnato, gravemente interdetto". Entrata nell'etnologia religiosa sta ad esprimere l'interdizione sacra di carattere magico-religioso che grava su una persona, oggetto o luogo, o anche su date circostanze di tempo o di condizione. La violazione dell'interdizione porta con sé sanzioni di carattere magico provenienti da un potere soprannormale che si sprigiona dalla persona o cosa tabù (N.d.T.).

(14) *Manu*, personaggio mitico, che ora assume le vesti di un antico savio, di un re, di un legislatore; ora è l'unico essere sopravvissuto alla catastrofe del diluvio; ora i testi lo descrivono dotato di attributi divini. Da *Manu* venne agli uomini il completo ordinamento religioso e civile, ciò che costituisce il codice, il più antico dell'India, che è ritenuto rivelazione dell'Ente supremo (N.d.T.). Cfr. vers. ital., *Le serate di Pietroburgo*, Edizioni Paoline, Milano, 1957.

(16) Franz Bopp (1791-1867). Fondatore della filologia comparata, fu discepolo dei romantici. Fu però F. Schlegel che per primo concepì l'idea e coniò il nome della nuova scienza che il Bopp in seguito sviluppò.

(17) "Arche types of the Collective Unconscious" in *Integration of the Personality*, p. 54.

(18) *Ibid.*, p. 56.

CAPITOLO II

GLI ELEMENTI DELLA RELIGIONE

DIO E IL SOPRANNATURALE

SOMMARIO: Insegnamento tradizionale della teologia naturale circa a conoscenza naturale di Dio - Religione fondata sull'adorazione di potenze sovrumane e sul riconoscimento di un essere trascendente - (1) Prova ellenica e umanistica della divinità dedotta dall'ordine dell'universo - Il mondo esterno come manifestazione della potenza divina - Senso della trascendenza cosmica - (2) Prova della divinità, tratta dall'esperienza spirituale - Il convincimento della trascendenza spirituale, caratteristico delle forme più profonde della coscienza religiosa - Identificazione dell'oggetto di questa trascendente intuizione spirituale con la trascendente potenza cosmica, caratteristica delle religioni più elevate - Tendenza monoteistica di questo sentimento di trascendenza spirituale - Il senso della trascendenza nella religione primitiva - Magia e religione - Il concetto di *sacro* e di *numinoso* - Sciamanismo e grande importanza dell'esperienza visionaria - Continuità psicologica tra i tipi di religione primitiva e quelli di religione più progredita - Il concetto di rivelazione.

Ho insinuato che è essenziale far uso di un nuovo metodo per affrontare storicamente lo studio della religione sia per gli studiosi di teologia naturale come per quelli della civiltà umana. Ma se si adotta questo metodo bisogna stare in guardia contro certi pericoli che hanno sempre influito sullo studio comparato della religione dalle sue origini, nel secolo XVIII, fino ai nostri giorni. Gli storici hanno sempre avuto la tendenza ad ignorare i teologi, come i sociologi l'hanno avuta a ridurre la religione ai suoi elementi sociologici e culturali. Ma nessuno studio della religione può essere fruttuoso se non accetta la realtà e l'autonomia della scienza religiosa. Qualsiasi cosiddetta scienza comparata della religione, che tratti il suo argomento in termini di psicopatologia o di determinismo economico, è sterile e pseudoscientifica.

Qual è allora la natura specifica del fenomeno religioso? Tutta la religione è basata sul riconoscimento di una Realtà sovrumana della quale l'uomo è in qualche modo, conscio e verso la quale egli deve in certo qual modo, orientare la sua vita. L'esistenza della meravigliosa realtà trascendente, che noi chiamiamo Dio, è il fondamento di ogni religione in tutte le epoche e presso tutti i popoli.

Così scrive Calvino all'inizio delle sue Institutiones:

Quemdam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus: siquidem nequis ad ignorantiae praetextum confugeret, quandam sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit, cujus memoriam assidue renovans novas subinde guttas in stillat: ut quum ad unum omnes intelligant Deum esse, et suum esse opificem, suo ipsorum testimonio damnentur, quod non et illum coluerint, et ejus voluntati vitam suam consecrarint. Sane sicubi Dei ignorantia quaeretur, nusquam majus extare posse ejus exemplum

verisimile est, quam inter obtusiores populos et ab humanitatis cultu remotiores. Atque nulla est etiam, ut Ethnicus ille ait, tam barbara natio, nulla gens tam efferata, cui non insideat haec persuasio, Deum esse. Et, qui in aliis vitae partibus minimum videntur a belluis differre, quoddam perpetuo religionis semen retinent, adeo penitus omnium animos occupavit, adeo tenaciter omnium visceribus inhaeret communis illa praesumptio. Nulla ergo quum ab initio mundi regio, nulla urbs, nulla denique domus fuerit quae religione carere posset; in eo tacita quaedam confessio est inscriptum omnium cordibus divinitatis sensum (1).

Cito la testimonianza di Calvino piuttosto che quella di S. Tommaso o di S. Agostino perché è con essa che noi troviamo ridotta al minimo la tradizionale dottrina cristiana della teologia naturale. Nessun teologo ha avuto una visione più tetra dello stato rovinoso ed impotente della natura umana, abbandonata a se stessa; nessuno è stato meno incline ad apprezzare qualsiasi conoscenza che l'uomo può acquistare intorno alla natura di Dio per mezzo della sua ragione. Tuttavia, anche per Calvino non c'è nessun dubbio sul fatto che la mente umana possiede una conoscenza naturale dell'esistenza di Dio, la quale è inseparabile dalla sua stessa costituzione. — *“doctrina quae non in scholis primum discenda sit sed cuius quisque ab utero magister est et cuius neminem oblivisci natura ipsa patitur quamvis hoc multi nervos omnes intendant”*. “Una dottrina che non s'impara nelle scuole, ma di cui ciascuno è maestro fin dalla nascita e che la stessa natura non consente che venga dimenticata per quanto molti tentino con tutte le loro forze di farlo”.

Difatti ogniqualvolta si ammette un qualsiasi genere di verità religiosa, bisogna sempre trovare un posto, per quanto modesto, per la teologia naturale. Un radicale rifiuto della medesima è solo possibile là, dove la religione è considerata come una forma di delusione generale, che può aver avuto bensì una grande importanza per la civiltà umana, ma che non può avere alcuna verità oggettiva o validità.

Tale visione, che è così largamente diffusa nei tempi moderni, storicamente è associata con il razionalismo umanistico e con la crescente confidenza che l'uomo moderno ha nei suoi propri mezzi e nella sua scienza. Durante l'ultimo o gli ultimi due secoli il mondo della cultura si sviluppò fino al punto da soggiogare il mondo della natura e da spostare le frontiere del mondo spirituale sovrumano oltre i confini della coscienza. E poiché l'uomo credette d'esser diventato tutto in tutto, fu naturale che considerasse anche la religione come un fenomeno puramente umano, che doveva appartenere al mondo dell'uomo e che non poteva avere alcuna relazione con nessuna realtà esterna. Nei giorni della sua ignoranza l'uomo aveva creato la religione come un mezzo per superare i pericoli e per soddisfare le necessità della vita, allo stesso modo con cui nell'epoca dei “lumi” egli aveva creato la scienza. Gli dei furono le immagini delle sue speranze e dei suoi timori, le creature della sua immaginazione, i servi e gli strumenti della sua volontà di dominio.

In questa teoria vi è qualcosa di plausibile e di razionalmente attrattivo. Infatti la religione che noi troviamo come una realtà storica presso le culture primitive non è la religione naturale dei filosofi — non è la “religione compresa entro i limiti della pura ragione” — ma bensì la religione che si rivela entro i limiti della natura umana, religione creata dall'uomo. E quando l'uomo si crea la religione, se la forma non con la sola ragione, ma assai più con le sue speranze e con i suoi timori. Quanto più l'uomo è debole e quanto più basso è il suo livello di civiltà, tanto maggiore è la sua dipendenza dalle misteriose potenze che governano il mondo. Le tenebre serrano dappresso il piccolo spazio che è illuminato dalla luce incerta della ragione umana e che è controllato dal volubile dominio della volontà e dell'intenzione umana. Le speranze e i timori dell'uomo popolano le tenebre circostanti con ogni genere di potenze divine e soprannaturali, la cui ostilità dev'essere scongiurata e il cui favore dev'essere guadagnato, affinché egli possa sopravvivere.

Ciò nondimeno l'uomo primitivo nella sua debolezza e nella sua ignoranza è più vicino alle realtà fondamentali dell'esistenza umana di quanto non lo sia il razionalista soddisfatto di se stesso, perché convinto di aver assoggettato i segreti dell'universo. Quest'ultimo ha focalizzato tutta la sua attenzione e tutta la sua attività nell'ambito che può essere esplorato dalla ragione umana e dominato dall'umana volontà. In tal modo egli ha bensì reso questo campo più ampio e più abitabile, ma non è però riuscito a mutare il fatto della sua limitazione fondamentale. Finché egli si contenta di vivere dentro questo mondo di sua creazione — la Città dell'Uomo illuminata artificialmente e igienicamente regolata — sarà destinato a trascorrere una vita precaria su un livello di esistenze e di consapevolezza relativamente superficiali; e quanto più alta costruirà la sua torre di civiltà tanto più vacillante egli la renderà. Perché la sua natura rimane essenzialmente identica a quella dell'uomo primitivo, la natura di un animale ragionevole, limitata internamente dalle condizioni delle sue facoltà percettive ed esteriormente dalla sua dipendenza da forze sovrumane che trascendono la sua esistenza animale.

II

(Senza dubbio costituisce un miracolo sorprendente il fatto che l'uomo sia stato capace di superare le condizioni animali della sua esistenza fino a innalzare l'edificio torreggiante della civiltà e a costruire l'ordine razionale della conoscenza scientifica. Ma per quanto alto egli costruisca e per quanto la sua visione e la sua inventiva giungano lontano, ulteriori regioni (forse regioni infinite) dell'essere rimangono sempre al di là del suo potere e fuori della sua vista.

Così la portata dell'attività razionale dell'uomo si trova limitata, da una parte, dalla profondità dell'inconscio della sua anima, dall'altra, dall'elemento trascendente insito nella realtà esterna. E questo elemento della trascendenza è un elemento

primordiale dell'esperienza umana. L'uomo è nato in un mondo ch'egli non ha fatto, che egli non può comprendere e dal quale tuttavia dipende la sua esistenza. Nella realtà di fatto, l'autorità sociale e il mondo della cultura prendono possesso di lui fin dalla culla e fanno arretrare i confini della trascendenza oltre l'autorità e l'onniscienza dei genitori e degl'insegnanti. Solo nell'immaginazione poetica, che è affine a quella del fanciullo e del mistico, noi possiamo sentire ancora quel senso del mistero e della trascendenza, che è l'elemento naturale dell'uomo.

Ove questo elemento sopravvive intatto non abbiamo alcun bisogno di cercare una base naturale per la religione. Cicerone ci ha conservato un passo famoso del dialogo aristotelico *De philosophia*, ora perduto, che presenta questo fatto in una forma vivida e pittoresca. "Immaginate, dice egli, una razza di uomini sotterranei che vivano un'esistenza civile, provvista di tutto il necessario e di ogni comodità, ma priva della luce del sole. Se un giorno le fauci della terra si spalancassero ed essi vedessero per la prima volta la terra, i mari, il sole splendente, la mutevole luna e l'immutabile ordine del firmamento, tali uomini confesserebbero che gli dèi esistono e che queste cose sono opere divine".

Questa parabola aristotelica è parimenti appropriata al caso da me menzionato, cioè quello dell'uomo che emerge dal mondo della cultura, da lui elaborato e artificialmente condizionato, e che si trova di fronte alla realtà di un mondo esterno o di un ordine di cose che trascende di gran lunga la portata del suo potere e della sua scienza. E infatti l'argomento tradizionale della teologia naturale fu sempre questo: che l'uomo ha solo da osservare e guardare in alto per scorgere le prove manifeste della potenza e della sapienza divina.

Questa è la più antica e la più universale delle prove formali circa l'esistenza Divina, giacché ad essa si sono ugualmente appellati il poeta ebreo e il filosofo greco, il teologo cristiano e lo scienziato del Rinascimento. Ma nei tempi moderni il suo appello fu indebolito, se non scalzato dalla meccanizzazione della natura ad opera della fisica cartesiana e newtoniana. Come disse William James: "sono tramontati i giorni in cui si poteva dire che per la scienza stessa *Coeli enarrant gloriam Dei* e il firmamento annunzia l'opera delle sue mani. Il nostro sistema solare con le sue armonie, è considerato ora come un caso transitorio di una certa specie di equilibrio mobile negli spazi, attuatesi per accidente in una stupefacente confusione di mondi in cui nessuna vita può esistere. In un lasso di tempo che, come intervallo cosmico, non varrà più di un'ora, esso cesserà d'esistere" (2).

Tuttavia questo rimpicciolimento della scala del mondo umano più che diminuire dovrebbe aumentare nell'uomo il sentimento della trascendenza e della fragilità del mondo razionale che egli s'è costruito. Se l'ideale ellenico di un ordine divino, visibile e intelligibile si è eclissato, l'argomento di Giobbe che fa appello alla schiacciante realtà del mistero della trascendenza ha acquistato nuova forza. Questo non è un argomento che soddisfa il naturale desiderio che l'uomo ha di tranquillità e di sicurezza, ciò che è stato spesso considerato come la sorgente della

fede religiosa; ma neanche è un esempio di quella “deludente trasformazione della realtà” che Freud considera come l'essenza della religione. Per altro non si può dubitare del suo potere religioso e del fatto che esso fa appello in modo ugualmente forte sia alle menti più primitive come a quelle più smalziate.

Tuttavia esso non fa lo stesso appello all'uomo medio che vive soddisfatto nel mondo ch'egli stesso si è forgiato. Ed è precisamente qui che l'indebolimento o la scomparsa del vecchio argomento dedotto dall'ordine dell'universo ha implicato una perdita del fondamento intellettuale della credenza religiosa, che prima era stata accettata come una verità necessaria, universale e indiscutibile.

III

Ma se il mondo moderno ha perduto l'antica, ingenua ed estroversa credenza in un universo razionale che manifesta chiaramente la potenza e l'intelligenza del suo Autore Divino, l'altra via dell'esperienza interiore resta ancora aperta. La teologia naturale non dice solo di guardare in su e di guardare fuori, essa dice anche di guardare in giù e di guardare dentro, e noi troveremo le prove dell'esistenza di Dio nella profondità della nostra stessa natura. Il filosofo e lo scienziato possono discutere circa la forza probativa di questa esperienza. Essi possono dire che tutti i sentimenti che noi proviamo al di fuori dei processi corporei non sono altro che il risultato dell'esperienza dei nostri propri processi coscienti oppure, come fanno più comunemente, quando ammettono la realtà e l'importanza di una zona psicologica sotto la superficie della coscienza, essi possono dire che questo non è nient'altro che il sostrato irrazionale della natura animale dell'uomo. Ma gli uomini di esperienza religiosa — i santi e i saggi — hanno sempre insegnato che quanto più l'uomo penetra nelle profondità della sua coscienza e di ciò che giace al di sotto della coscienza stessa, tanto più egli si avvicina alla realtà spirituale.

Senza dubbio abbiamo qui — nell'esperienza del trascendente che è associata con il movimento dell'introversione — una delle fondamentali e vere sorgenti della religione storica in tutte le epoche e in tutte le civiltà. Io non credo che sia stato dato sufficiente peso a questa esperienza nelle prove tradizionali del teismo, certamente perché gli studiosi di teologia naturale erano consci che qualsiasi esperienza di tal genere va oltre i limiti della conoscenza e della dimostrazione razionale, nei quali per altro essi si sono rinchiusi.

Tuttavia, come osserva William James, la semplice esistenza di queste esperienze distrugge la pretesa esclusiva che il convincimento razionale ha di rappresentare la totalità dei modi possibili di conoscenza. Ed egli andò considerevolmente oltre tale affermazione, giacché egli arguì che anche quando noi escludiamo quello che egli chiama le “supercredenze” e ci riduciamo agli elementi residui, noi siamo messi di fronte al “fatto che la persona cosciente è continua con un Io più vasto, attraverso il quale pervengono le esperienze salvateci, un contenuto positivo dell'esperienza

religiosa che, secondo quanto sembra a me, è letteralmente e obiettivamente vero in tutta la sua estensione” (3).

Ma se noi ammettiamo l'esistenza di tali intuizioni come un fatto d'esperienza religiosa, noi siamo costretti, mi sembra, a procedere più oltre e a renderci conto del significato che esse rivestono per l'uomo religioso, il quale, in un certo senso, le ha assimilate e le ha connesse alla sua maniera di vivere e alla sua concezione della realtà.

E a questo proposito abbiamo una massa immensa di testimonianze dall'Oriente e dall'Occidente, da tutte le grandi tradizioni delle religioni mondiali le quali si accordano nell'affermare la presenza di Dio nelle profondità dell'anima, quale suo “fondamento” eterno e trascendente.

Riportiamo qui, a mo' d'esempio, un passo tipico di uno dei nostri mistici occidentali, il Beato Jan van Ruysbroeck (1293-1381):

“Nella parte più nobile della nostra anima, dominio delle nostre forze spirituali, siamo costituiti nella forma di uno specchio vivente ed eterno di Dio; noi portiamo impressa in esso la sua eterna immagine e nessun'altra immagine vi può mai entrare”. “Questa immagine si trova essenzialmente e personalmente in tutti gli uomini; ciascuno la possiede tutta intera e indivisa, e tutti insieme non ne hanno di essa più di ciò che ne ha uno solo. In questo modo noi tutti siamo uno, intimamente uniti nella nostra immagine eterna, che è l'immagine di Dio e la sorgente in noi tutti della nostra vita e del nostro appello all'esistenza. La nostra essenza creata e la nostra vita sono unite immediatamente ad essa, come alla loro causa eterna. Tuttavia il nostro essere creato non diventa Dio, come l'immagine di Dio non diventa creatura” (4).

Questa è una classica interpretazione del fondamento dell'esperienza religiosa, ed è ovvio che noi non possiamo escluderla a priori, dal momento che è una parte essenziale del fenomeno che stiamo trattando.

La religione non sorge dall'esperienza di uomini come l'arcidiacono Paley, ma da quella di uomini come Ruysbroeck, e il pensiero di Ruysbroeck è una teologia naturale più genuina di quanto non lo sia il pensiero di Paley, anche se esso può essere meno comunicabile e meno adatto alla discussione logica.

Difatti la religione ha la sua scaturigine nelle profondità dell'anima ed essa può essere compresa solo da coloro che sono pronti a immergersi. Essa può essere, come diceva Jacobi, un “salto mortale”, ma non è, come egli supponeva, un salto dalla scienza alla fede (5). Questo è il sofisma fondamentale della teologia naturale dell'Illuminismo. La differenza tra la ragione discorsiva e l'intuizione contemplativa non è identica alla differenza tra il naturale e il soprannaturale (nel senso tecnico e teologico della parola), tra la ragione e la fede; ma è semplicemente una questione di piani differenti di percezione che fanno ugualmente parte della natura umana. E l'identificazione della natura umana con i suoi estroversi aspetti

razionali confonde e pregiudica completamente il modo di affrontare lo studio della religione.

IV

La possibilità della teologia naturale, come pure di qualsiasi genuina teologia, dipende dal nostro modo di considerare la natura di questi più profondi stati della coscienza. Se essi sono pure forme di esperienza sub-razionale, allora i fenomeni della religione possono essere studiati solo psicologicamente o pragmatisticamente, e nessuna conclusione filosofica si può trarre da essi. Ma se essi costituiscono una vera forma di conoscenza, allora sono suscettibili di trattamento scientifico, e perciò può aver luogo una scienza della verità religiosa, come la teologia.

Comunque, è un fatto ben conosciuto che molti filosofi in tutte le età hanno sostenuto non solo che è possibile una conoscenza reale circa questo stato più profondo della coscienza, ma che siffatta conoscenza costituisce la più elevata e genuina forma di percezione accessibile all'uomo. Riguardo a questo punto si nota un significativo consenso da parte di tutte le filosofie tradizionali del mondo orientale, tanto in India come in Cina, nell'Asia centrale e in quella occidentale. In India specialmente, tutta la tradizione filosofica che rappresenta un contributo molto considerevole al pensiero umano, s'impenna su questa questione dell'esistenza di un'intuizione trascendente e sulla relazione di questa conoscenza più profonda con le altre forme di esperienza.

La moderna filosofia occidentale spiega, senza dubbio, ciò come un esempio tipico di quella snobistica esaltazione dell'arte di conoscere, fatta dalla classe sfaccendata a detrimento delle utili e laboriose attività del lavoratore, che il professore Dewey descrisse nella prima delle sue Conferenze Gifford. E si deve ammettere che è facile ridurre il Vedanta a una razionalizzazione sociologica nei termini del sistema di casta.

Ma questa spiegazione è troppo superficiale per dar ragione di una tendenza così generale e così profonda del pensiero umano. Il movimento di introversione per mezzo del quale l'uomo raggiunge una conoscenza più profonda di quella della sua ragione discorsiva, ma non meno reale, si manifesta come una universale esperienza umana, comune a quasi tutte le forme e le fasi delle umane culture. Come dicono i vedantisti, parlando del *Vidya*, esso non si basa sulla filosofia poiché è un'intuizione diretta e indipendente, che non è influenzata dalle limitazioni della filosofia e non deve rispondere a difficoltà filosofiche (6).

Senza dubbio essi vorrebbero andar oltre e affermare che ciò che è conosciuto è l'essere assoluto, esistente per se stesso, Brahman, l'unico; ma questo appartiene a una fase secondaria dell'interpretazione filosofica. Ciò che è dato nell'esperienza stessa è l'esistenza dell'essere spirituale, trascendente, entro e oltre le profondità della stessa anima. Questa semplice intuizione dell'Essere spirituale trascendente è

latente in molte forme dell'esperienza religiosa anche dove non è riconosciuta apertamente. Essa è, infatti, una base naturale fondamentale dell'idea di Dio e la condizione del più elevato sviluppo religioso dell'uomo.

C'è, naturalmente, l'altra via dell'esperienza religiosa, di cui ho già parlato: il senso della trascendenza cosmica, che trova la sua classica espressione religiosa e letteraria nel libro di Giobbe. Difficilmente si esagera nel valutare la sua importanza, specialmente per ciò che concerne la religione primitiva. Ma solo quando i due modi di esperienza religiosa vengono integrati e quando la potenza trascendente, che sta per così dire, dietro il mondo, è messa in rapporto con lo spirito trascendente, che è al di sopra dell'anima, questo senso della trascendenza cosmica raggiunge il suo pieno significato religioso. Quando il *mysterium tremendum* che si manifesta nell'universo viene adorato per se stesso, si hanno i tipici sviluppi religiosi del paganesimo e l'adorazione delle forze della natura. Ma quando il Dio della natura, la forza trascendente che crea e governa il mondo è identificata con il Dio dell'anima, l'Essere spirituale trascendente; la cui presenza è oscuramente sentita nei recessi più profondi della coscienza umana, allora esiste il fondamento per un più elevato genere di sviluppo, come si riscontra nelle religioni storiche mondiali.

L'esempio classico di questo fatto lo si può incentrare nella religione e nella filosofia indiana. In esse l'identificazione dell'Atman, l'Io trascendente, con Brahman, la potenza cosmica trascendente, è formulata con eccezionale chiarezza e diventa il fondamento di tutto lo sviluppo religioso e filosofico dell'induismo ortodosso. E come in India, nella tradizione del pensiero greco, rappresentato com'è nella sintesi neoplatonica, fu l'intuizione dell'essere spirituale che costituì la scaturigine dell'elemento monoteistico, il quale si impose, in modo illogico, ma irresistibile, sul politeismo eterogeneo delle ereditarie tradizioni religiose.

Perché l'esperienza della trascendenza cosmica tende ad essere multiforme e conduce naturalmente verso una teologia pluralista o politeista, mentre l'intuizione dell'Essere spirituale trascendente tende sempre all'unità, e in misura tale da giungere alla negazione della possibilità di qualsiasi altra realtà all'infuori dell'Unico esistente.

La filosofia occidentale partì dalla concezione ellenica della natura. La sua *raison d'être* fu di spiegare e razionalizzare la natura, e Dio vi fu introdotto in ultima analisi quale chiave di volta dell'edificio filosofico, come Causa Prima o Primo Motore. La filosofia orientale invece partì dal principio dell'essere trascendente e, in un secondo momento, tentò di spiegare il mondo o l'esistenza di ciò che è relativo, contingente, condizionato, in funzione dell'Assoluto. Come si esprime Padre Dandoy: "noi diciamo: perisca il resto, ma la realtà del mondo deve rimanere. Il seguace del Vedanta afferma: perisca il resto, ma il Sommo — Parabrahma — deve rimanere ciò che è, l'auto-sufficiente, eterna e assoluta pienezza di Essere" (7).

Ma qualunque sia il sentiero seguito, la teologia naturale implica l'affermazione dell'Essere trascendente, sia che ciò venga raggiunto per mezzo di un'indagine cosmologica, la quale conduce alla Causa eterna e al Principio primo della natura, sia che venga realizzata da un'intuizione diretta dell'Assoluto, in quanto presente in noi e trascendente il più remoto limite della nostra coscienza.

V

Ovviamente tutta questa nozione della trascendenza alla quale noi siamo continuamente ricondotti, non è semplicemente un qualcosa di negativo e incolore come l'Inconoscibile di Herbert Spencer. Essa è invece una negazione, in sommo grado comprensiva di energia spirituale, che nell'esperienza religiosa rappresenta l'elemento fondamentale e irriducibile. È incontestabilmente vero che in una cultura, completamente secolarizzata e razionalizzata, gli uomini possono riconoscere i limiti della loro conoscenza esterna e della loro interna consapevolezza, senza fare, per questo, affermazione alcuna di natura religiosa. Perché essi sono portati a percepire l'universo intero, sia quello materiale che quello spirituale, come interamente destituito di tutto ciò che è qualitativamente differente da quella porzione di esso che è stata limitata ed elaborata dall'attività umana. In tutte le estensioni infinite del tempo e dello spazio, non c'è nessun principio spirituale all'infuori della mente umana, e nessun ordine trascendente eccetto quello della civiltà. Ma questa concezione di un universo infinito, che, ciò nonostante, rimane assolutamente inaccessibile contro l'intrusione di qualsiasi ordine più elevato di realtà, costituisce un fenomeno estremamente raro nel campo del pensiero umano. Le sue espressioni più rilevanti, sia nell'antichità che nei tempi moderni, rappresentano una reazione contro una stabile e privilegiata tradizione religiosa e sono spesso animate da una specie di convinzione religiosa, quale la vediamo nel caso di Lucrezio, il quale scrive del suo universo atomico con il fiero entusiasmo di un profeta ebreo che sta denunciando l'idolatria!

D'altra parte, l'atteggiamento religioso nei confronti della trascendenza appare più profondamente radicato nella natura umana e più largamente presente nella civiltà umana. Esso è strettamente legato a quel senso del "santo" e del "numinoso" di cui Rudolf Otto ha trattato e che egli considera come una categoria puramente *a priori*, la quale "sgorga dalla più profonda scaturigine della capacità conoscitiva, che l'anima possiede" ed ha "le sue indipendenti radici nelle recondite profondità dello spirito".

Lo studio della religione primitiva, durante l'ultimo secolo, ha avuto la tendenza ad accentuare sempre più l'importanza delle idee primigenie circa la potenza soprannaturale, che non sono necessariamente derivate da una credenza in divinità o spiriti particolari oppure dalla tecnica di uno stregone di professione. Parole come la polinesiana *Mana*, le nordamericane *Orenda*, *Wakan*, *Monito*, *Yok* (8), si trovano presso moltissimi popoli primitivi e designano una potenza impersonale —

“un oceano di energia soprannaturale”, come J. R. Swaton la chiama — la quale si manifesta nella natura e nelle visioni, e in tutti gli eventi che appaiono portentosi e miracolosi. Gli antropologi possono descrivere questo elemento come “magico”, gli studiosi di religione comparata come “numinoso” o “dinamico sei teologi come “divino”, ma qualunque sia il termine usato, il suo elemento distintivo è il suo carattere trascendente. Esso è sempre sentito come qualcosa che esula dalla comune esperienza dell'uomo: un *altro* mondo, un'altra potenza, un altro essere, che s'impone inesorabilmente e misteriosamente, in questo mondo di esseri umani e di dominio dell'uomo, come più grande o più potente o più sacro. Certamente in molti casi questa qualità trascendente è attribuita a persone e a cose, come nel caso del Mana che è associato alla persona del capo sacro nella Polinesia, o nel caso del feticcio nell'Africa occidentale o in quello del *medicine-bundle* (9) nel Nord America. Ma ciò non pregiudica il suo carattere trascendente, più di quanto la potenza di operare miracoli o la venerazione delle sacre reliquie possa contrastare con la dottrina della trascendenza divina nelle religioni più elevate. Infatti, la concezione del Mana può essere molto facilmente intesa come un'analogia pagana della concezione cristiana della grazia.

L'universalità e l'importanza di questo senso di trascendenza nelle più primitive forme di religione difficilmente può essere messa in dubbio, giacché esse hanno lasciato le loro impronte nella storia del linguaggio umano. È vero, come ho già osservato, che nella religione primitiva, ciò che predomina è il senso dell'esterna trascendenza cosmica. Tuttavia questo non può essere interamente staccato dall'intuizione interna della trascendenza, anche se quest'ultima è oscura, confusa e rudimentale.

Così, nelle culture primitive, alle quali mi sono riferito, viene sempre attribuita la più grande importanza alle esperienze psichiche “sopra-normali” del sogno e della visione, del “trance” e dell'estasi, e gli uomini che possiedono simili esperienze sono i capi religiosi e i maestri intellettuali della comunità. Sembra senza altro assurdo voler paragonare lo sciamano primitivo o il medico stregone col mistico o col filosofo vedante, il quale pretende di aver raggiunto una intuizione pura dell'essere trascendente assoluto. Ciò nonostante, per quanto grossolana sia l'espressione dell'esperienza religiosa primitiva e per quanto essa sia molto contaminata da pratiche di magia e di scongiuri, non possiamo escludere l'esistenza di un elemento residuo di genuina esperienza religiosa. Perché, nella maggioranza dei casi, l'intento dell'indovino e dello sciamano è di trascendere i limiti della conoscenza ordinaria e di raggiungere quel più profondo livello della coscienza già descritto come la base naturale dell'esperienza religiosa. Certamente è assai difficile distinguere la qualità e il valore di tale esperienza nelle religioni primitive; ma anche nelle religioni più elevate ci troviamo di fronte a una siffatta difficoltà. Per esempio tra i Yogi e i Sanyassi dell'India, o tra i dervisci dell'Islam troviamo casi di ogni tipo e di ogni livello di esperienza religiosa, dalla più elevata intuizione trascendente alle forme più grossolane di taumaturgia.

In nessuno di questi casi è possibile spiegare gli elementi superiori per mezzo degli inferiori, oppure gli inferiori per mezzo dei superiori. Se William James ha ragione nella sua conclusione “che vi sia nella coscienza umana un senso di realtà, un senso di presenza obiettiva, una percezione della vicinanza di ciò che potremmo chiamare “vi-è-qualcosa”, più profondo e più generale di quanto ci possa essere dato da qualunque altro di quei sensi speciali e particolari per mezzo dei quali la comune psicologia suppone che si rivelino originariamente le realtà esistenti” (10) allora ci si deve aspettare di trovare questa intuizione nelle più diverse condizioni del pensiero e della cultura umana senza alcuna necessaria relazione con la capacità per la sua formulazione razionale.

Nel caso delle culture primitive l'indovino o il veggente non possiede alcuna attrezzatura in fatto di pensiero filosofico e di tradizione teologica, di cui sono invece provviste le religioni e le civiltà più progredite. Per conseguenza, qui dobbiamo aspettarci di trovare una combinazione, apparentemente arbitraria, di profonda esperienza spirituale con un simbolismo irrazionale e con rozze forme materiali. L'uomo primitivo, sul più profondo piano del sentimento intimo ha la stessa fondamentale esperienza della realtà dell'uomo civilizzato, ma non ha criterio alcuno per separare ciò che è spiritualmente trascendente da ciò che è naturalmente straordinario. Egli non può collegare la sua intuizione della potenza trascendente con alcun sistema metafisico razionale, ma vi può sovrapporre qualche immagine o intuizione della realtà esterna, che esercita su di lui un potente richiamo psicologico, giacché il pensiero primitivo si sviluppa per associazione e per immagini più che per argomenti e per idee. Quindi la sua visione del mondo esterno è connessa con la religione e con il mondo degli dèi in una maniera completamente differente da quella dell'uomo civilizzato.

Per il cacciatore primitivo, ad esempio, gli animali non sono soltanto una fonte di riserva alimentare, e occasionalmente un pericolo, ma essi sono esseri misteriosi che, in un certo senso, sono superiori all'uomo e più vicini al mondo divino. La forza del toro, la sveltezza del daino, il volo dell'aquila, l'astuzia del serpente sono rivelazioni della potenza e della gloria sovrumana e perciò divina. E lo stesso vale per l'atteggiamento dell'agricoltore primitivo nei riguardi della terra e dei suoi frutti. Per quanto basso sia il livello della sua cultura, l'uomo non può non riconoscere resistenza di leggi, di ritmi, di cicli ricorrenti nella vita della natura, in cui la sua stessa vita è implicata. C'è il giorno e la notte, l'estate e l'inverno, la nascita e la morte; cade la pioggia e cresce l'erba, il seme matura; ma queste realtà non sono cambiamenti meccanici o fatti materiali “naturali”, sono invece misteri divini che si devono adorare con tremore. Dietro queste apparenze ci sono potenze divine — dèi o spiriti o indifferenziate forze magiche — che debbono essere propiziate e servite, se l'uomo vuole vivere.

Ma l'oscurità e l'apparente illogicità del pensiero primitivo non distruggono la sua importanza religiosa. Al contrario, anzi è inevitabile che quanto più la religione primitiva è profonda e ricca, tanto più oscura e simbolica risulti la forma della sua

espressione. Abbiamo buoni motivi per credere che la religione teneva un posto così importante nella vita e nella cultura dei primitivi come lo ha avuto in quella di qualsiasi civiltà storica. La differenza tra religioso e irreligioso non è una differenza tra livelli di cultura, ma bensì la differenza tra gradi di consapevolezza. E noi possiamo vedere dalla storia e dall'esperienza che questa differenza di livelli psicologici non ha nessuna relazione necessaria con la condizione sociale di un popolo o con la cultura intellettuale dell'individuo. Per quanto si risalga a ritroso nella storia della stirpe umana, non si potrà mai trovare un tempo o un luogo in cui l'uomo non sia consapevole dell'esistenza dell'anima e di una potenza divina da cui dipende la sua vita.

VI

Naturalmente è vero che questa conoscenza primordiale di Dio e dell'anima è molto lontana da ciò che si potrebbe chiamare teologia naturale. L'uomo primitivo non s'interessa della verità astratta, ma della realtà e del potere delle forze da cui dipende la sua vita; e la sua religione trova espressione in miti e riti o tecniche sacre. Solamente in una fase ulteriore della cultura, quando l'organizzazione sociale è sufficientemente evoluta per lasciar posto all'istruzione e allo studio, ci si può aspettare d'incontrare una qualche tradizione sistematica del pensiero, fondata sull'argomentazione. Tuttavia, come vedremo nel corso di queste conferenze, è precisamente nella sfera della religione che questo progresso fu per la prima volta realizzato, e che per la prima volta sorse l'idea di una conoscenza scientifica sistematica. Nella letteratura religiosa dell'India possiamo tracciare l'intero processo, per mezzo del quale si sviluppò, in un primo tempo, una classe altamente specializzata, dedicata allo studio delle formule sacre e delle tecniche rituali e, in un secondo momento, un movimento di pensiero teologico e di speculazione riguardante le verità religiose basilari, il quale finì poi per concentrarsi sull'intuizione fondamentale della absolutezza dell'essere che soggiace e trascende ad un tempo l'Io e il processo cosmico.

Quando questo scopo è raggiunto, si può parlare realmente di teologia naturale, ma nonostante il suo carattere genuinamente filosofico e la sua dipendenza dall'intuizione spirituale immediata, il vedanta stesso fa appello all'autorità della rivelazione nel senso stretto della parola. "L'autorità del Veda — scrive Sankara (11) — rispetto alla materia da esso esposta, è indipendente e immediata, come la luce del sole è il mezzo diretto della nostra conoscenza della forma e del colore; l'autorità dei detti umani invece è di un genere del tutto differente, poiché essa dipende da un principio di origine esterno e viene tramandata da una serie di maestri e di tradizioni". (12). Che anzi, la verità dell'intuizione suprema è confermata essa stessa dall'autorità del libro sacro e non viceversa (13).

Ciò vale per ogni religione storica ovunque la rivelazione è ritenuta come la sorgente primaria della verità religiosa, e l'intuizione e la ragione sono secondarie.

E ciò è vero nel senso che la religione positiva e storica è sempre primaria, mentre la religione filosofica o teologica è il risultato di una secondaria attività riflessiva. Il concetto di rivelazione è antico quanto la stessa religione, poiché i tipi più primitivi di religione si fondano sempre sull'autorità di una tradizione immemorabile oppure su qualche mezzo soprannaturale di comunicazione con le potenze superiori, come gli oracoli, le divinazioni, le visioni, i responsi ispirati degli sciamani o dei profeti. La continuità, tra la tradizione primitiva della divinazione e dello sciamanismo ed i più elevati sviluppi del pensiero filosofico, la si può vedere anche nella filosofia greca con Empedocle ed i Pitagorici (per non menzionare il demone socratico); e nelle religioni orientali questo legame è ancora più stretto e inconfondibile.

Con ciò non intendo dire che il concetto di rivelazione è relegato nelle forme inferiori di cultura e nei tipi più primitivi di religione. Al contrario, esso è universale e riscontrabile in forme differenti ad ogni livello dello sviluppo religioso, mentre l'idea della teologia naturale si trova soltanto in poche civiltà e solo in una fase di sviluppo relativamente avanzato. Ogni scuola di teologia naturale è preceduta da una teologia già rivelata, ed in molti casi, procede da essa. Così la teologia naturale ellenica fu preceduta dalla rivelazione orfica; la filosofia del Vedanta si sviluppa direttamente dagli insegnamenti rivelati degli Upanisad, come lo indica il suo stesso nome *Uttara Mimamsa*, l'indagine ulteriore; e la teologia naturale umanistica è una sovrastruttura razionale eretta sulle basi della teologia cristiana rivelata. Qualsiasi studio scientifico della religione nelle sue manifestazioni storiche e nelle sue relazioni con la cultura umana deve, quindi, tenere conto delle differenti rivelazioni e delle tradizioni religiose che sorgono da esse. Ma in quanto esso tende non solo a tracciare la storia, ma a comprendere la natura della religione, esso è tenuto a far assegnamento ed a sottomettersi alla teologia naturale, giacché quest'ultima non è né più né meno che lo studio filosofico o scientifico della verità religiosa.

Se la verità religiosa è interamente al di fuori della portata dell'indagine razionale, allora non c'è posto alcuno per la teologia naturale, ma nello stesso tempo anche la scienza storica della religione perde il suo valore e si trasforma in una esplorazione di una serie di spirituali vicoli ciechi, in uno studio di certe forme di pensiero e di comportamento irrazionali. Quindi, sebbene non possiamo considerare la teologia naturale come un corpo completo e autosufficiente di verità religiose, come fu per i filosofi dell'Illuminismo, essa deve conservare sempre la sua importanza come anello di congiunzione tra la teologia e la filosofia, e tra il mondo della religione storica e il dominio del pensiero razionale. Perché, come ho già fatto rilevare nel capitolo precedente, la rottura della comunione tra l'ordine spirituale e quello razionale è il problema più formidabile che deve affrontare il mondo moderno. E sebbene questo problema non possa essere risolto dalla teologia naturale, il riconoscimento della funzione della teologia naturale è una delle condizioni necessarie per la sua soluzione; giacché il ripudio della teologia naturale significa che Dio e l'anima, cioè le realtà primarie del mondo spirituale, vengono scartate

come parole morte, le quali non hanno più nessun significato e nessun valore per l'intelletto umano.

NOTE AL CAPITOLO II

(1) "Ammettiamo come fatto indiscusso che l'intelligenza umana in virtù di un certo qual naturale istinto possiede il sentimento della Divinità. Infatti, affinché nessuno si potesse scusare con il pretesto dell'ignoranza, Iddio ha impresso in tutti una conoscenza della sua esistenza, di cui Egli continuamente e insensibilmente rinnova la memoria; di modo che gli uomini riconoscano universalmente che vi è Dio e che Egli è il loro Creatore, e che perciò siano condannati dalla loro stessa testimonianza se non l'avranno adorato e non avranno consacrato la loro vita al suo servizio. Se noi cerchiamo ove esiste l'ignoranza di Dio, è assai verosimile che un siffatto esempio non lo si possa trovare che tra i popoli, i quali sono più ottusi e maggiormente lontani da ogni civiltà. Ma, come dice quel celebre pagano (Cicerone), non si trova nazione così barbara, popolo così selvaggio, che non abbia radicata questa persuasione dell'esistenza di Dio. E persino coloro che, per altri aspetti, sembra che non differiscano dagli animali bruti, possiedono sempre una qualche traccia di religione, talmente questa universale convinzione domina tutti gli animi e così tenacemente essa è radicata nel più profondo de] loro essere. Difatti, dall'inizio del mondo non vi fu paese, città o famiglia che si a stata priva di religione; in questo fatto si ha una specie di tacita confessione del sentimento della Divinità, scolpito in tutti i cuori". - *Institutio Christianae Religionis*, Lib. I, cap. 3.

(2) W. JAMES) *La coscienza religiosa*, trad. di G. C. Ferrari e M. Calderoni, ed. Bocca, Torino, 1904, p. 425.

(3) W. JAMES, op. cit., p. 446.

(4) RUYSBROECK, *Lo specchio della salvezza eterna*, c. VIII.

(5) F. H. Jacobi (1743-1819), come Al Ghazali, criticò i filosofi perché sostenevano che la dimostrazione logica è superiore, per valore e certezza alla percezione intuitiva. Egli insegnò che la filosofia è una specie di critica logica che può definire e spiegare, ma non può estendersi al di là. Tutta la nostra conoscenza della realtà, sia essa materiale o spirituale, deriva dalla percezione immediata, e questo è una specie di miracolo, che noi dobbiamo accettare con un atto di fede con un salto nel buio dal quale non c'è scampo.

(6) Cfr. G. DANDOY, *An Essay on the Doctrine of the Unreality of the World in the Advaita*, p. 53 (Calcutta, 1919). Questo apprezzato studio fu ripubblicato in francese nel 1932 nella traduzione di L. M. Gauthier, edita da Jacques Maritain (*Questions Disputées*: vol. V) sotto il titolo: *L'Ontologie du Vedanta*.

(7) DANDOY, op. cit., p. 3.

(8) *Mana*, parola melanesiana e polinesiana; divenuta termine tecnico nella storia comparata delle religioni. Presso gl'Indiani del Nord-America si hanno termini equivalenti, come Orenda per gli Urom e gl'Irochesi, Wakan per i Sioux, Manito o Manitu per gli Algonkini. Yak o Yek per i Tlingit (N.d.T.).

- (9) Piccolo fascio di materie, tra le più disparate, in uso tra i primitivi, a cui essi attribuiscono poteri magici per preservare dal male (N.d.T.).
- (10) W. JAMES, *La coscienza religiosa*, trad. di G. C. Ferrari e M. Calderoni, ed. Bocca; Torino, 1904, p. 50.
- (11) *Vedanta Sutras.*, trad. di G. Thibaut. *Sacred Books of the East*, vol. XXXIV, p. 295.
- (12) Sankara (e. A. D. 788-850) insegna la stretta interpretazione monistica (Advaita) del Vedanta ed è generalmente considerato come il più grande filosofo dell'Induismo. Il suo influsso si è perpetuato per mezzo del suo ordine — il Dasnamis — e il superiore del suo monastero a Sringeri nel Mysore, è il capo religioso del Bramanesimo ortodosso. I membri di quest'ordine devono far a meno del cordone sacro e rinunciare ai sacrifici poiché egli insegna che la via della conoscenza è la sola via della liberazione.
- (13) *Vedanta Sutras*, ibidem, p. 101.

CAPITOLO III

RELAZIONE TRA RELIGIONE E CIVILTÀ

SOMMARIO: Cultura è un organizzato modo di vita, basato su una comune tradizione e condizionata da un comune ambiente - Specializzazione delle tradizioni culturali - Ogni cultura rappresenta una comunità spirituale e abbraccia credenze comuni e comuni forme di pensiero - Mutua interpenetrazione di cultura e di religione che ne consegue - La funzione culturale della religione è a un tempo conservatrice e dinamica: essa consacra la tradizione di una cultura e addita anche la comune meta che serve a unificare in una stessa cultura i diversi elementi sociali - Le civiltà del passato non sono mai state concepite come ordinamenti elaborati esclusivamente dall'uomo. Esse sono state fondate su una legge religiosa di vita che coordina la vita della società con la vita della natura e con le potenze divine che governano la vita della natura e quella dell'uomo. Così la relazione tra religione e civiltà presenta sempre due aspetti - La forma di vita influisce sul modo di comportarsi in fatto di religione, e l'atteggiamento religioso influisce a sua volta sulla maniera di vivere - Si può spiegare una determinata religione come il prodotto di un processo di condizionamento sociale, ma non si può escludere la possibilità contraria, cioè la formazione e la trasformazione del modo di vivere sociale da parte delle forze religiose. - Influenza rivoluzionaria della religione sulla civiltà e la storia come la si osserva nel caso dell'Islam, ecc.

Tra gli storici e i letterati permane tuttora una certa qual diffidenza nei riguardi del concetto sociologico di “cultura”, dovuta al fatto che esso è d'importazione straniera (1). Tuttavia dal tempo in cui Tyler scrisse il suo libro sulla “cultura primitiva”, esso fu adottato su così larga scala dagli antropologi e dagli etnologi che sembra pedantesco voler contestare l'uso d'una parola la quale ha ormai acquistato un diritto di cittadinanza nel campo scientifico, come termine specifico in sostituzione del quale non si dà alcun altro termine soddisfacente.

Una cultura sociale è un modo di vita organizzato, fondato su una tradizione comune e condizionato da un comune ambiente. Perciò essa non si identifica col concetto di civiltà o civilizzazione, che implica un grado elevato di sviluppo razionale cosciente, né con la società stessa, poiché una cultura normalmente include un determinato numero di unità sociali indipendenti.

Il fatto che una cultura è un modo di vita adattato ad un particolare ambiente implica un certo grado di specializzazione sociale e l'incanalamento delle energie sociali secondo determinate direzioni. Si può veder questo assai chiaramente nel caso di culture isolate marginali, come quella degli Eschimesi nell'Artico oppure quella dei Boscimani nel Sud-Africa. In questi casi la relazione reciproca tra organismo sociale, funzione economica e ambiente geografico, è così completa che la cultura diventa inseparabile dalla razza.

Ma questo non significa, come credono i razzisti, che la cultura è il risultato di predeterminate eredità razziali. Anzi, tutt'al contrario, sarebbe maggiormente vero affermare che la razza è il prodotto della cultura e che la differenziazione dei tipi razziali rappresenta il culmine di un lungo processo di segregazione culturale e di specializzazione a uno stadio molto primitivo, proprio come nei tempi moderni la nazionalità e la differenziazione dei tipi nazionali è il risultato dello sviluppo di determinate tradizioni culturali e non viceversa.

E' davvero impressionante come per mezzo di un nuovo modo di vita o di un nuovo ambiente, il tipo umano si modifichi o trasformi così rapidamente. Si prendano poche centinaia di migliaia d'inglesi e irlandesi del secolo XIX, si trasferiscano in Australia e si lasci che adattino le loro abitudini sociali e la loro organizzazione a questo nuovo ambiente. Alla distanza d'un secolo ci si trova di fronte a un nuovo tipo umano, il quale sia fisicamente che psicologicamente differisce da quello della società d'origine.

Tuttavia, nonostante questi cambiamenti così vasti e importanti, il fattore della tradizione culturale resta predominante. Il nuovo tipo australiano non è una varietà del tipo australiano indigeno, ma del tipo inglese; di modo che ad un aborigeno australiano i due tipi, australiano e inglese, molta probabilmente sembreranno così simili da essere indistinguibili. Perché il tenore e il modo di vita di una società particolare esercita sui suoi singoli membri un influsso così potente da far sì che le differenze ereditarie di carattere e le predisposizioni vengano inserite nel nuovo tipo di cultura, allo stesso modo con cui i fili multicolori vengono intrecciati nel disegno del tessuto. Così la cultura costituisce la forma della società. La società senza cultura è una società informe — una folla o una collezione di individui tenuti insieme dai bisogni del momento — mentre quanto più vigorosa è una cultura, tanto più essa può informare e trasformare in modo completo il vario materiale umano di cui è costituita.

Qual è dunque la relazione tra cultura e religione? E' ovvio che un comune modo di vita implica una comune concezione di vita, comuni tipi di comportamento e comuni norme di valutazione, e per conseguenza una cultura è una comunità spirituale, la quale deve la sua unità assai più a credenze comuni e comuni modi di pensare che a qualsiasi uniformità di tipo fisico. Ora, per un uomo moderno che vive in una società fortemente secolarizzata, è facile concepire questa comune visione di vita come una cosa puramente profana, che non ha alcuna connessione necessaria con le credenze religiose. Ma in passato non era così. Fin dall'inizio l'uomo ha sempre considerato la sua vita e la vita della società come intimamente dipendenti da forze che stanno al di fuori del suo controllo, da potenze sovrumane che dominano tanto il mondo quanto la vita dell'uomo, "Nessuno, diceva un cacciatore indiano, può riuscire da solo nella vita, e l'aiuto di cui abbisogna non lo può ottenere dagli uomini".

Questa convinzione che "la via dell'uomo non risiede nell'uomo stesso", che non

spetta all'uomo camminare e dirigere i suoi propri passi, è antica quanto la stessa umanità. Si possono trovare le più evidenti e commoventi espressioni di questa credenza tra i popoli primitivi, soprattutto tra le popolazioni dedite alla caccia, come gl'indiani del Nord America, la cui concezione di dipendenza da potenze spirituali è stata descritta con eccezionale ricchezza di dati, da una serie di insigni studiosi e osservatori, come I. O. Dorsey, F. Boas e Ruth Benedict.

Ma questo lo si poté costatare anche presso stirpi assai più primitive ed, è superfluo dirlo, presso tutte le religioni più elevate.

Perciò, fin dall'inizio, il modo sociale di vita, che costituisce la cultura, fu deliberatamente ordinato e diretto in conformità alle leggi più elevate di vita, che costituiscono la religione. Come le potenze del cielo regolano il succedersi delle stagioni, così le potenze divine ordinano la vita dell'uomo e della società e, per una comunità, il trattare le proprie cose prescindendo da queste potenze appare così irrazionale, come lo è il coltivare la terra senza far alcun caso del corso delle stagioni. La completa secolarizzazione della vita sociale è un fenomeno relativamente moderno e anormale. Durante la maggior parte della storia del genere umano, in tutte le età e condizioni della società, la religione fu la grande forza centrale unificatrice della civiltà. Essa fu la custode della tradizione, la preservatrice della legge morale: l'educatrice e la maestra di sapienza.

E oltre a questa funzione preservatrice, la religione ebbe anche una funzione creativa, stimolatrice, dinamica, quale produttrice d'energia e generatrice di vita. La religione mantiene la società nel suo stabile tipo di cultura, come nelle Leggi di Platone, oppure come nell'ordine gerarchico della civiltà sumerica ed egiziana; ma essa guida anche il popolo attraverso il deserto, lo strappa dalla schiavitù e gli infonde la speranza di una futura liberazione.

La religione è la chiave della storia. Non si può comprendere la struttura intima di una società se non si comprende la sua religione. Non si possono comprendere le sue conquiste culturali a meno che non si comprendano le credenze religiose che le sostengono. In tutte le epoche le principali opere creative di una civiltà sono dovute a un'ispirazione religiosa e destinate ad uno scopo religioso. I templi delle divinità sono le più resistenti e le più durature opere dell'uomo. La religione si trova sempre all'inizio di tutte le grandi letterature mondiali. La filosofia è una sua discendenza ed è una figlia che costantemente ritorna verso la propria madre.

E lo stesso si può dire delle istituzioni sociali. Regalità e legge sono istituzioni religiose, ed anche al presente esse non si sono interamente spogliate del loro carattere numinoso, come si può ancora vedere nel rito d'incoronazione inglese e nelle formule dei nostri tribunali.

Tutte le istituzioni, quali la famiglia, il matrimonio, la parentela, hanno una base religiosa, e sono state conservate e ancora si conservano in virtù di tremende sanzioni religiose. La più antica differenziazione sociale, e proprio quella che ha

esercitato il maggior influsso sulla civiltà, la si dovette allo sviluppo di classi sociali specializzate e di istituzioni, incaricate del compito di mantenere le relazioni tra la società e le potenze divine. Il fatto che questa classe sia stata quasi sempre responsabile, in tutto o in parte, dell'educazione della comunità, della custodia delle tradizioni e dell'insegnamento sacro, le dà un'importanza eccezionale nella storia della civiltà. Perciò dobbiamo esaminare la forma specifica che essa assume in alcune civiltà o religioni particolari prima che si possa incominciare a comprenderla.

I corpi sacerdotali dei templi sumerici ed egiziani, la casta dei Brahmani nell'antica India, il clero e gli ordini monastici nella Cristianità medievale, non sono semplici istituzioni religiose, ma costituiscono anche vitali organi sociali in seno alle loro rispettive civiltà.

E lo stesso si può dire degli sciamani, dei medici-stregoni, dei maghi (2) presso i popoli primitivi, quantunque la nostra terminologia comunemente accettata spesso renda confusa la distinzione tra lo stregone, la cui funzione è non-sociale o antisociale, e il sacerdote, il quale è l'organo religioso riconosciuto della comunità; confusione che è stata accresciuta dal tentativo di voler tracciare una rigorosa e definitiva linea di divisione tra religione e magia.

Come si può facilmente intuire, quanto più primitiva è una cultura o civiltà, tanto meno vi è posto per una esplicita differenziazione delle funzioni sociali, ma, d'altro canto, tanto più immediatamente la sua religione è vincolata ai bisogni elementari della vita, di modo che il tenore di vita sociale ed economico viene ad essere più evidentemente compenetrato e fuso con la religione che non nel caso delle civiltà più elevate.

Così tra gli aborigeni australiani non esisteva un vero sacerdozio e una guida in fatto di religione, mentre invece per gli altri riguardi spettava ai più anziani esser i capi naturali della tribù e i custodi della tradizione. Ciò nonostante essi possedevano un sistema di riti religiosi assai elaborato e molto organizzato, che aveva per scopo di assicurare la continuità di vita della tribù e il rifornimento dei suoi mezzi di sussistenza. Si trattava di una regolare liturgia, che, in certe circostanze, come la descrissero Spencer e Gillen, teneva occupata la comunità quasi continuamente, per tre o quattro mesi ogni volta. In questo caso il modo di vita della comunità è concepito come dipendente da un mondo diverso e sacro — il mondo divino degli antenati totemici — dal quale lo spirito viene e al quale ritorna, e le cerimonie totemiche forniscono la via di accesso e di comunione tra la vita della tribù e l'altro mondo, il mondo della sacra età *alcheringa*.

Per l'uomo civilizzato è difficile comprendere sia il significato religioso sia l'importanza culturale di tali cerimonie. Ma per il primitivo, la danza o il mimo è a un tempo la più alta forma di attività sociale e la più efficace espressione di azione religiosa. Per mezzo di questi atti la comunità partecipa a un mistero che conferisce efficacia soprannaturale alla sua azione. Come tutto ciò possa influire sulla vita

sociale e cambiare il corso degli avvenimenti storici lo si può vedere nel sorgere del culto della *danza degli spiriti* tra gli Indiani delle Pianure alla fine del secolo XIX. Qui si ha un caso ben controllato del come una danza diventi il “medium”, con cui l'esperienza religiosa di un individuo può venire socializzata e trasmessa da un popolo a un altro, con effetti politici rivoluzionari.

Wovoka, un indiano di una tribù poco conosciuta e insignificante nel Nevada, in una visione ricevette la rivelazione di una danza, la cui esecuzione avrebbe avuto la virtù di richiamare gli spiriti degli antenati, le scomparse mandrie di bisonti e i bei tempi ormai scomparsi. Il culto della danza si diffuse come un lampo verso Est, attraverso le montagne sino agli Indiani delle Grandi Pianure, e finì per eccitare i Sioux a tentare la loro ultima disperata rivolta contro il governo degli Stati Uniti.

La cosa più impressionante riguardo a questo movimento fu l'estrema rapidità con cui esso si comunicò da un popolo a un altro attraverso mezzo continente, così che, se non fosse stato sconfitto da una schiacciante superiorità di forza materiale, la “danza degli spiriti” avrebbe potuto cambiare non solo la religione, ma ben anche l'esistenza sociale degli Indiani del Middle West, nel corso di pochi anni.

Siffatti cambiamenti rivoluzionari, in realtà non sono affatto rari nella storia. Si ha un esempio di ciò, su un livello religioso più elevato e su una scala storica assai più vasta, nel caso del sorgere dell'Islam. Qui si vede con gran chiarezza e precisione come una nuova religione può creare una nuova civiltà. Un solo individuo che viveva in condizioni arretrate di civiltà da inizio a un movimento che, in un tempo relativamente breve, dilaga attraverso il mondo travolgendo storiche civiltà e imperi e creando un nuovo modo di vita, che ancor oggi informa il pensiero e la condotta di milioni di uomini dal Senegal all'isola di Borneo. E in questo caso non si ha né comune ambiente geografico né eredità razziale per formare la base della comunità spirituale. Una fede comune ha posto la sua impronta sul materiale umano più diverso in modo tale che il prodotto che ne risultò è riconoscibile persino fisicamente. L'arabo del deserto, il negro dell'Africa occidentale, il pirata malese, il filosofo persiano, il soldato turco, il mercante indiano parlano tutti lo stesso linguaggio religioso, professano gli stessi dogmi teologici, possiedono gli stessi valori morali e osservano le medesime convenzioni sociali. Proprio come l'architettura musulmana è diversa a seconda dei paesi, ma rimane ovunque inconfondibilmente musulmana, così avviene per la sua letteratura, il suo linguaggio e il suo modo di vita.

Il moderno nazionalismo e il laicismo hanno certamente modificato tutto questo, ma essi l'hanno fatto solo recentemente e in modo superficiale e incompleto. L'Islam sussiste tuttora sia quale civiltà operante sia come religione mondiale.

Così l'Islam ci presenta un esempio classico di come la cultura — un modo di vita sociale — può venire trasformata da una nuova concezione di vita e da una nuova dottrina religiosa, e per conseguenza di come possono venire create forme sociali e istituzioni che trascendono i limiti razziali e geografici e rimangono stabili per

secoli. E d'altro canto si hanno innumerevoli esempi, specialmente tra i popoli primitivi, di religioni che sono così intimamente legate alla cultura della comunità da sembrare che siano semplici riflessi psicologici del modo di vita di un popolo particolare, situato in un determinato ambiente, e che non abbiano alcun significato religioso se separati dal loro circostante sfondo sociale. Ma quantunque queste religioni appaiano legate alla terra e dipendenti da certe condizioni sociali, tuttavia esse guardano sempre al di là della società, verso una qualche realtà "trans-sociale" e sovrumana, a cui il loro culto è indirizzato.

E reciprocamente, per quanto una religione possa essere universale e spirituale, non può mai sfuggire alla necessità di venire incarnata in una cultura e di rivestirsi di determinate istituzioni e tradizioni sociali, se vuole esercitare un permanente influsso sulla vita e sulla condotta umana.

Infatti, tutte le religioni storiche, dalla più rudimentale alla più elevata, sono d'accordo su due punti fondamentali. In primo luogo sulla fede nell'esistenza di potenze divine o soprannaturali, la cui natura è misteriosa, ma che governano il mondo e la vita umana; in secondo luogo, sulla relazione che queste potenze hanno con uomini, cose, luoghi o cerimonie particolari, i come agiscono da canali di comunicazione o come mezzi di avvicinamento tra il mondo umano e quello divino. Così nelle culture primitive di livello più basso troviamo lo sciamano, il feticcio, il luogo sacro e la danza sacra; mentre nelle culture più elevate abbiamo il profeta, il sacerdote, l'immagine o il simbolo sacro, il tempio e la liturgia sacramentale. Così tutte le grandi civiltà storiche, viste dal di dentro con gli occhi dei loro membri, si manifestano come una teogamia, un incontro o unione del divino e dell'umano entro i limiti di una tradizione sacra.

Di regola, la parte creativa nella formazione delle civiltà è assegnata a mitiche figure divine o semidivine — gli eroi della civiltà o gli antenati divini — che hanno rivelato ai loro discendenti o seguaci non solo i miti sacri e i sacri riti della religione, ma anche le arti utili alla vita e i principi dell'organizzazione sociale.

Talora queste figure sono esse stesse le creatrici dell'uomo come gli antenati totemici che, secondo la credenza delle tribù dell'Oceania centrale, all'inizio dei tempi viaggiarono attraverso il loro paese compiendo cerimonie e lasciando dietro a sé degli spiriti fanciulli. Altre volte sono figure umane eroiche che divennero il centro di un ciclo mitologico; mentre le grandi civiltà storiche per lo più si rifanno alla personalità di qualche profeta o legislatore autentico, come a fonte di tradizione sacra o a intermediario di rivelazione divina. E sembra che non ci sia motivo perché si debba escludere *a priori* la possibilità che tali figure siano sorte nelle civiltà più primitive, in un modo analogo a quello con cui Wovoka sorse tra i Paviotso nel secolo XIX. Non dobbiamo mai dimenticare che la cultura primitiva, ai nostri giorni ampiamente studiata e documentata, non meno di qualsiasi civiltà più evoluta, è il risultato di un lungo processo di variazioni e di sviluppo storico, nel corso del quale vi possono essere stati periodi di progresso e di regresso sia nel

pensiero come nell'azione. E quantunque la cultura primitiva sia di carattere più comunitario e anonimo che non le civiltà più elevate, tuttavia essa non è mai così comunitaria da escludere l'azione creativa e l'influenza di singole personalità. Perciò la figura mitica del primo uomo, dell'eroe della civiltà, dell'inventore del fuoco, del maestro delle arti utili alla vita e dei riti religiosi è l'archetipo di molte figure dimenticate o ricordate a metà, le quali svolsero una parte decisiva nella formazione o nella trasformazione della civiltà. Nel campo dell'archeologia classica e orientale, il progresso delle ricerche moderne ha scoperto ripetutamente che un solido fondamento di verità storica soggiace ai miti e alle leggende conservateci dalla tradizione; nella stessa maniera dietro la cultura primitiva si trova un mondo di storia perduto, che è ancor più profondamente sommerso al di sotto della superficie della consapevolezza.

In questo mondo crepuscolare dell'alba delle civiltà, storia e religione sono inestricabilmente intrecciate e confuse, come si può vedere nelle leggende del nostro passato, ove le scomparse divinità, quali Bran e Pwyll si accompagnano con le mal ricordate figure storiche, come Arturo e Maxim Wledig, e con le creazioni della leggenda poetica. In realtà, la civiltà è come un palinsesto in cui la nuova scrittura non cancella mai interamente l'antica, oppure come un mosaico nel quale i frammenti di età e di materiali diversi vengono riuniti in un unico tipo sociale.

Per l'osservatore superficiale, la caratteristica più impressionante della cultura primitiva è il suo marcato "conservatorismo". La società segue lo stesso tenore di abitudini e di convenzioni con la persistenza irrazionale della vita animale.

Ma in realtà ogni cultura veramente attiva è intensamente dinamica. Essa è dominata dalla necessità di conservare la vita comune; ed è possibile tenere a bada le forze del male e della morte, assicurarsi il sostentamento, la buona fortuna e la prosperità, soltanto per mezzo di uno sforzo continuo di disciplina individuale e sociale. Perciò l'elemento ascetico è predominante nella cultura primitiva e nelle religioni sia primitive che progredite. La legge della vita è la legge del sacrificio e della disciplina. Se il cacciatore vuole catturare la sua preda, se il guerriero vuol vincere i suoi nemici, se il contadino vuol ottenere i frutti della terra, egli deve anche dare e non solo prendere. E questo suo dare non lo concepisce in termini di fertilizzante o di allenamento o di esercizio atletico, ma egli lo considera quale atto religioso, come sacrificio, penitenza e atto rituale, tributato a potenze superiori. Questo è il significato dei riti della fecondazione nella cultura agraria, delle pratiche ascetiche presso gl'Indiani delle Pianure e del culto degli animali protettori tra i cacciatori primitivi; tutte pratiche che servono a far comprendere le loro rispettive culture.

Similmente anche i riti d'iniziazione, che hanno una così grande importanza presso ogni forma di civiltà, rappresentano uno sforzo intensivo di disciplina sociale, diretto a incorporare l'individuo in seno alla comunità sotto la sanzione di potenze religiose. Queste pratiche non sono semplicemente delle prove di attitudine sociale

per preparare il candidato alla vita adulta, quale membro della comunità, ma sono assai di più perché rappresentano una iniziazione ai misteri sacri che gli conferisce nuovi poteri. In alcuni casi queste cerimonie iniziatiche comportano esperienze psicologiche soprannaturali, di modo che la futura carriera sociale del giovane può dipendere dalla natura della sua esperienza visionaria. “I giovani vedranno visioni e i vostri vecchi sogneranno dei sogni”. Questo non è altro che la comune esperienza di parecchi popoli non civilizzati, e dimostra come persino nelle forme più basse di cultura la religione tende a trascendere il comportamento sociale di vita e cerca di aprirsi una via di diretto accesso al mondo superiore.

Così, mentre una cultura è essenzialmente una maniera di vivere organizzata, essa però non è mai concepita come un ordine elaborato puramente dall'uomo. La forma sociale di vita si fonda su una legge religiosa di vita, e questa legge, a sua volta, dipende da potenze non-umane, verso le quali l'uomo guarda con speranza e timore, potenze che in certo modo si possono conoscere, ma che rimangono essenzialmente misteriose poiché sono sovrumane e soprannaturali.

Di qui risulta un doppio rapporto tra religione e cultura o civiltà. Il modo di vivere influisce sulle manifestazioni religiose, e l'atteggiamento religioso ha le sue ripercussioni sulla forma di vita. Tutto ciò che si avverte esser d'importanza vitale nella vita di un popolo viene messo in stretto rapporto con la religione e circondato da sanzioni religiose, così che ogni forma della vita economica e sociale ha il suo corrispondente aspetto religioso. Nella misura in cui questo si verifica, è possibile stabilire una classificazione delle religioni, basata sui principali tipi sociologici ed economici di cultura. Così si può distinguere la religione del cacciatore, la religione dell'agricoltore e la religione del guerriero; o ancora la religione della tribù, la religione della città, la religione dell'impero.

Questi tipi sono naturalmente astrazioni e non possono essere applicati in un modo esclusivo e completo all'attualità storica di una particolare cultura o civiltà. Tuttavia sono validi e utili entro i limiti loro propri, e difficilmente è possibile comprendere una religione particolare senza riferirsi ad essi. Per esempio la religione del cacciatore è caratterizzata dall'esistenza degli sciamani o profeti, dai sogni-visioni e dal culto degli spiriti animali; e molte cose che sembrano a prima vista inesplicabili nella cultura e nella religione di un popolo di cacciatori, possono essere capite quando si considerano nel contesto di queste pratiche e di queste idee. Allo stesso modo la religione dell'agricoltore è caratterizzata dal culto della terra madre e dal culto delle fertilità che s'incontra, con impressionanti somiglianze, in qualsiasi regione del globo ove si trova la cultura rurale. E poiché il modo di vita agricolo sta alla base delle civiltà più elevate, anche quando queste sono governate da un popolo conquistatore di guerrieri e s'identificano consapevolmente con la loro vita, non si può arrivare a comprendere lo sviluppo delle religioni più elevate se non si tiene conto dello strato di religione agricola che vi soggiace e sopravvive come un elemento sommerso e mezzo dimenticato nella tradizione spirituale della civiltà.

Tutto ciò sembra insinuare esser la religione talmente condizionata dalla cultura e dall'economia da essere essa stessa un prodotto della cultura. Ma per quanto vasto possa essere questo processo di condizionamento culturale — e certamente può arrivare a essere considerevole — non si può mai escludere il rapporto inverso, cioè che la civiltà viene modellata e modificata dalla religione. È ovvio che la maniera di vivere, dell'uomo costituisce il modo con cui egli concepisce la realtà, e per conseguenza anche il modo con cui si comporta nei riguardi della religione. Con tutto ciò l'oggetto della religione trascende essenzialmente la vita umana e il modo di vivere umano. Di fronte al mondo dell'esperienza e del comportamento sociale si trova il mondo della potenza divina e del mistero, che è concepito dal primitivo non meno che dal progredito teista, come la fonte essenzialmente creatrice e fondamentale di ogni potere.

Quindi mentre, in pratica, la religione di un popolo è limitata e condizionata dalla sua cultura, in teoria — e anche nella teoria dello stesso primitivo — la cultura consiste in uno sforzo deliberato per porre la vita umana in relazione con la realtà divina e di subordinarla alla divina potenza.

Così l'andamento della cultura si trova aperto ai cambiamenti in ambedue le direzioni. Qualsiasi mutamento materiale che cambi le condizioni esterne di vita cambierà anche il modo di vita culturale e produrrà un nuovo atteggiamento religioso. E similmente, ogni cambiamento spirituale che trasformi negli uomini il modo di concepire la realtà tenderà anche a modificare la loro forma di vita e a produrre così un nuovo tipo di cultura.

I grandi cambiamenti culturali sono dei movimenti estremamente complessi, in cui assai sovente è difficile determinare la rispettiva importanza dei fattori spirituali e di quelli materiali. Ma è altrettanto impossibile negare l'influenza creativa di nuove credenze e dottrine religiose quanto lo è il non riconoscere l'influsso di nuove idee politiche e di nuove invenzioni scientifiche. E dove la nuova influenza religiosa si incarna nella personalità di un grande profeta o legislatore, questa influenza creativa della religione sulla trasformazione culturale, si rende immediatamente evidente.

Senza dubbio, verso il VII secolo d. C. si sarebbero verificati in ogni caso grandi cambiamenti nella civiltà del vicino Oriente; ma che questi dovessero assumere l'aspetto che di fatto ebbero, lo si può solo spiegare con la personalità di Maometto e con la dottrina ch'egli insegnò.

Infatti, benché la religione eserciti normalmente un influsso conservatore sopra la civiltà, tuttavia essa somministra i mezzi più dinamici di trasformazione sociale. In realtà si potrebbe quasi arrivare al punto di affermare che è solo per mezzo della religione che una cultura religiosa può venire modificata. Il fatto che una forma di vita sia stata consacrata dalla tradizione e dal mito, la rende particolarmente resistente ai cambiamenti esterni, persino quando questi sembrano manifestamente convenienti dal punto di vista pratico. Ma se l'impulso a modificare viene dall'alto,

dagli organi della stessa tradizione sacra o da qualche altra fonte che fa appello a un'autorità soprannaturale, gli elementi che nella società sono maggiormente sensibili agli impulsi religiosi e molto più resistenti agli influssi profani, diventano essi stessi i volenterosi agenti della trasformazione.

La funzione creativa assunta dalla religione nei riguardi della civiltà la si deve vedere anche nel caso di quelle religioni che, a prima vista, sembrano affatto indifferenti a considerazioni culturali. Per esempio, a giudizio degli occidentali, il Buddismo non ha alcuna chiara relazione con la cultura. Sembra che esso rappresenti un allontanamento del pensiero dalla vita, una vittoria dell'impulso verso la morte e un rinnegamento di tutti i valori umani della civiltà. Ciò nonostante il Buddismo fu una precisa forma di vita che creò comunità e istituzioni, ed ebbe sulla cultura dell'Asia orientale e meridionale un influsso di una portata assai più vasta di qualsiasi altro movimento. Ancor oggi la teocrazia buddista del Tibet costituisce l'esempio più completo e più impressionante di una civiltà puramente religiosa che sussiste nel mondo moderno. E questo è un caso straordinariamente interessante, poiché dimostra come una forma di vita altamente specializzata, adattata a un ambiente eccezionale, può venire fusa con una cultura religiosa assai fortemente sviluppata; la quale si formò in una zona completamente estranea, e fu importata bell'e fatta, nel mondo sociale e geografico totalmente diverso del Tibet ancor medievale. Non soltanto la estremamente sottile ed elaborata struttura della metafisica buddista fu tradotta dal sanscrito in tibetano, ma essa fu più tardi tradotta di nuovo *en bloc* dal tibetano in mongolo, così che l'intera Asia centro orientale, dall'Himalaia al lago Baikal e alla Manciuria, è dominata da questa secondaria derivata civiltà buddista, la quale ha il suo centro nei grandi monasteri di Lhasa, Tashi, Liumpo e Urga. Così, per una strana ironia della storia, il più aggressivo popolo guerriero dell'Asia — i Mongoli — finì per adottare una religione di non-aggressione e di compassione universale; e se, come sembra probabile, questo fatto portò gradatamente a un cambiamento nel carattere e nelle abitudini del popolo, che contribuì a far cessare le secolari incursioni dei popoli delle steppe sia in Oriente che in Occidente, allora si può ritenere che questo fatto costituisce una delle svolte della storia mondiale.

D'altro canto è del pari, se non più, manifesto che le tradizioni locali della cultura, nel Tibet e nella Mongolia, esercitarono un forte influsso sulla religione più elevata, così che le divinità delle steppe divennero membri del panteon buddista e il lama tibetano o mongolo rimase per metà o tre quarti uno sciamano.

Qui si vedono messi in mostra, su una scala colossale nel tempo e nello spazio, i processi di mutuo e reciproco influsso che si trovano ovunque in azione, riguardo ai rapporti tra religione e civiltà. Una nuova religione viene in contatto con un'antica civiltà: essa la trasforma e ne è a sua volta modificata; oppure una religione, che ha già trovato la sua espressione culturale in un'antica e progredita civiltà, viene a contatto con una cultura primitiva, che essa assimila, comunicandole le sue più elevate tradizioni di civiltà. Questi esempi si ripetono in

una serie interminabile di variazioni così da formare un immenso labirinto di trasformazioni culturali, in cui tutte le civiltà storiche sono implicate. Ma questa semplificazione razionale non basta; si ha anche bisogno dell'aiuto della vera teologia naturale per interpretare gli elementi super-culturali e puramente religiosi che sono contenuti nei geroglifici del rituale e del mito. Questa fu la tradizione più antica della scienza della religione — la tradizione dei filosofi e dei Padri della Chiesa — e quantunque essa fosse screditata a motivo dell'assenza di un vero metodo storico di ricerca e dalla mancanza di tecniche psicologiche e filologiche, tuttavia, per quanto riguarda il principio, essa era più giusta che non il razionalismo della storia comparata della religione del secolo scorso, poiché essa si sforzò di spiegare i fenomeni religiosi in termini di religione, cioè teologicamente e non antropologicamente.

Dal punto di vista del teologo che studia la natura del divino in quanto tale, non esiste difficoltà insuperabile nella differenziazione culturale della religione e nello sviluppo dei tipi di religione corrispondenti alla natura dei tipi culturali primitivi. Perché nella misura in cui una cultura rappresenta una forma naturale di vita, essa riflette un aspetto distinto della realtà e ha la verità particolare sua propria e la sua propria scala di valori, che somministra un mezzo di avvicinamento verso le verità e i valori trascendenti, e apre per così dire una nuova finestra sia sul cielo che sulla terra. Ogni forma di vita è perciò “in potenza” una via verso Dio, poiché la vita che si cerca non è confinata nella soddisfazione materiale e nelle attività animali, ma si protende molto al di là di se stessa, verso la vita eterna.

Il teologo insegna che ogni essere per sua natura possiede un'innata tendenza verso Dio, l'inclinazione naturale verso ciò che è bene assoluto e universale.

Perciò i beni particolari delle singole civiltà non sono dei fini a sé, vie senz'uscita; essi sono invece mezzi con i quali il bene universale viene percepito e raggiunto, e attraverso i quali queste civiltà si orientano verso il bene che trascende le loro proprie forze e conoscenze.

E così ogni civiltà, anche la più primitiva, cerca, come l'antica religione romana, di fondare un *jus divinum* che è destinato a mantenere la *pax deorum*, un ordinamento religioso che mette in relazione la della comunità con le potenze trascendenti che governano l'universo. Il modo di vita dev'essere una forma del servizio di Dio; altrimenti esso diventerà un mezzo di morte. Questo è ciò che c'insegnano sia le culture più primitive come le religioni più elevate, e in questa consonanza noi troviamo, così mi sembra, un punto in cui la vecchia teologia naturale e il nuovo studio comparato della religione possono stabilire un contatto e trovare una base di mutua comprensione. Senza di questo lo studio comparato della religione si perde nel dedalo della relatività sociologica, e la teologia naturale si priva del contatto con la religione come fatto storico.

NOTE AL CAPITOLO IV

(1) Nell'originale inglese è detto testualmente: "it is an alien importation into our language". Vi è da osservare che la parola "cultura" in Inghilterra era adoperata da secoli in certi significati particolari; però nell'accezione tedesca di "kultur" si venne a trovare di fronte a una precisa opposizione. Infatti l'inglese, grazie al suo vecchio e ricco sviluppo di lingua scientifica, costruendosi il suo bagaglio di parole scientifiche moderne, ebbe molto meno bisogno che non le altre lingue di ricorrere al modello tedesco. Cfr.

Huizinga, *La Crisi della Civiltà*, Einaudi; Torino, 1930, p. 27ss.

Quanto al valore che il Dawson dà a questo termine e a quello di "civiltà" giova riportare ciò ch'egli scrive in proposito, all'inizio del capitolo VI, parte prima, del suo libro: *Il giudizio delle nazioni* (trad. it., ed. Bompiani, Milano 1946), p. 77. "Non si può trattare di storia moderna né da un punto di vista religioso né da un punto di vista politico, senza usare la parola "cultura". Ma essa ha tante accezioni e sfumature di significato che, per evitare confusioni inutili, è bene dir subito in che senso la si userà qui. Il *Concise Oxford Dictionary* dà tre significati: lavorazione della terra, progresso dovuto all'esercizio della mente e del corpo, e sviluppo intellettuale. Ma nessuno di questi tre significati è precisamente quello in cui la parola è usata da antropologi, sociologi e, ancor più, storici e filosofi. Da quando, nel 1871, Tyler pubblicò in Inghilterra il suo famoso libro sulla "Cultura Primitiva", e molto tempo prima nel Continente, la parola s'è estesa a significare l'intero complesso d'istituzioni, di costumi, di credenze, di arti, di mestieri e di organizzazioni economiche, che costituiscono l'eredità sociale d'un popolo. Equivale quindi quasi esattamente alla parola "civiltà", sennonché questa si riferisce generalmente alle forme più alte di cultura, perché c'è un evidente controsenso nel parlare di "civiltà" dei popoli incivili. Adopero perciò la parola "cultura" in senso più ampio, e "civiltà" nel senso d'un tipo particolare di cultura, nelle sue manifestazioni più alte e coscienti" (N.d.T.).

(2) Cfr. nota 3 a p. 92.

CAPITOLO IV

LE FONTI DELLA CONOSCENZA RELIGIONE E GLI ORGANI RELIGIOSI DELLA SOCIETA'

I. PROFETI E DIVINAZIONE

SOMMARIO: La forma religiosa di una cultura è considerata nei suoi tipi spirituali predominanti. Infatti ogni civiltà progredita possiede una classe specializzata, una élite spirituale che domina la tradizione religiosa della società - Il più primitivo di questi tipi specializzati è il profeta o l'indovino, l'uomo che è ritenuto aver diretto contatto con il mondo soprannaturale per mezzo di sogni e di visioni - Lo sciamanismo come religione dei popoli primitivi cacciatori - Importanza sociale dell'esperienza visionaria nel Nord America - Il profeta nelle civiltà più elevate - Influsso sulla letteratura - Importanza del tipo profetico nei tempi di crisi sociale - L'Islam come esempio di religione profetica di tipo elevato - Relazione tra profezia e misticismo; le due tendenze nell'Islam - Profezia e guida carismatica - Relazione tra i movimenti profetici messianici e cambiamento sociale rivoluzionario.

Un completo sviluppo della civiltà implica un'organizzazione spirituale, ed è per mezzo di questa organizzazione spirituale che la forma essenziale della civiltà si riconosce con maggior chiarezza.

Per esempio le tre grandi civiltà asiatiche dell'India, della Cina e dell'Islam sono caratterizzate ciascuna da un proprio tipo di *élite* spirituale. Così la civiltà indiana fu dominata dalla tradizione della casta sacerdotale dei Brahmani, la civiltà cinese da quella dei letterati confuciani e la civiltà musulmana dai profeti e dai "Shaykh" o capi religiosi che conservano la tradizione dell'Islam.

Ciascuna di queste classi è depositaria della tradizione sacra della sua civiltà particolare, la quale è incorporata in una letteratura sacra, in una filosofia sacra e in un codice sacro di riti e cerimonie. In ciascuna civiltà, spetta soprattutto a questa classe il definire e il canonizzare i tipi umani che sono considerati dalla rispettiva civiltà come norme spirituali o ideali di perfezione morale.

In tutti questi modi, e in molti altri ancora, la classe spirituale forma ed è formata da una tradizione sacra che unisce insieme la civiltà intera e imprime su di essa il suo carattere. Questo processo che si vede in una forma completamente sviluppata nelle grandi civiltà mondiali, lo si trova, più o meno, in ogni società e cultura.

Ogni forma sociale di vita, in quanto possiede una tradizione spirituale e una religione sociale organizzata, tende a sviluppare questa classe religiosa specializzata o categoria di uomini, i quali sono scelti e incaricati della funzione di fare da mediatori tra la comunità e il mondo divino. Tali classi sono diverse, come

ho già detto, a seconda delle civiltà, ma ovunque troviamo gli stessi tipi sociali che si ripetono, fino a tal punto da rendere possibile la riduzione della loro molteplicità a pochi archetipi primari.

Vi è innanzi tutto il sacerdote, che nella società è il rappresentante per eccellenza dell'attività religiosa specializzata, cioè l'uomo il quale è educato e scelto per compiere i riti e le cerimonie — principalmente i sacrifici — che formano il legame essenziale tra la società e i suoi dèi, e che costituiscono i mezzi necessari per ottenere il favore divino.

In secondo luogo viene il re o il *legislatore*, che è considerato come il rappresentante personale o l'incarnazione della potenza divina. E infine vi è il profeta o veggente, l'uomo che è il portavoce della volontà divina, l'interprete dei sogni e degli oracoli e il rivelatore dei sacri misteri.

È ovvio che questi tre tipi non si escludono a vicenda. Il re può essere sacerdote, come il sacerdote può essere profeta o il profeta può essere legislatore. Ma essi rappresentano tre funzioni distinte e così forniscono una base per una classificazione tipologica delle civiltà, cosa che è di una certa importanza nello studio scientifico di qualsiasi religione storica.

Considero dapprima il tipo profetico, perché da un punto di vista puramente religioso è il più importante di tutti e ci riporta indietro, introducendoci al di sotto della superficie della tradizione culturale e della consuetudine sociale, fino nei più profondi recessi della coscienza religiosa.

Inoltre il tipo profetico è ugualmente caratteristico sia delle più primitive come delle più progredite forme di religione. Persino tra i più primitivi e abietti selvaggi si trovano uomini che pretendono d'essere in diretto contatto con il mondo soprannaturale per mezzo di sogni e visioni, e sono ritenuti capaci di proferire parole ispirate in uno stato di trance o di estasi; mentre tutta la dottrina e la filosofia delle religioni più progredite sono tributarie e subordinate all'autorità definitiva della rivelazione profetica.

Certamente la teologia naturale del secolo XVIII concepì l'idea di una religione naturale che avrebbe fatto a meno di ogni concetto d'ispirazione profetica. Ma questa non era stata la posizione tradizionale della teologia naturale, neppure nel periodo umanistico, poiché l'esaltazione umanistica o l'idealizzazione della natura umana trovò una giustificazione nell'esistenza degli eroi e dei poeti, i quali trascendono i limiti della comune esperienza nei momenti d'ispirazione e d'immaginazione creativa. Così l'atteggiamento tipico dell'umanista religioso non fu di rigettare il profeta, ma piuttosto quello di divinizzare il poeta e il filosofo, ponendoli sullo stesso piano.

Difatti la teoria dell'ispirazione poetica, come fu formulata dai platonici del Rinascimento, rappresenta un deliberato, e piuttosto artificioso, ritorno alla concezione arcaica del poeta, quale *vates* ispirato che parla o, più precisamente,

canta sotto l'impulso dell'ispirazione divina. Anche l'invocazione convenzionale alla Musa e i riferimenti al delirio poetico e al genio divino, che vengono ripetuti *ad nauseam* nella letteratura moderna, sono tracce evanescenti di una tradizione assai più antica e più diffusa di quanto non sospettassero gli uomini del Rinascimento.

Poiché, come recentemente la professoressa, Mrs. Chadwick, ha dimostrato con così grande erudizione, la poesia nelle sue origini è inseparabile dalla profezia e, presso ogni popolo, alle soglie della sua tradizione letteraria, si trova la figura dell'ispirato poeta "mantico". "Ovunque, scrive la signora Chadwick, il dono della poesia è inseparabile dall'ispirazione divina. Ovunque questa ispirazione porta con sé la conoscenza sia del passato nella forma della storia e della genealogia, sia del nascosto presente, generalmente nella forma d'informazione scientifica, sia ancora del futuro nella forma dell'espressione profetica, nel senso più stretto della parola. Sempre questa scienza è espressa in poesia che è accompagnata da musica, sia in canto che con strumenti. Ovunque la musica è il mezzo di comunicazione con gli spiriti. Invariabilmente si trova che il poeta e il veggente attribuiscono la loro ispirazione al contatto con le potenze soprannaturali, e il loro comportamento durante l'enunciazione profetica è esaltato e affatto estraneo alla loro normale esistenza. Generalmente si trova che è di moda un procedimento ammesso, per mezzo del quale il comportamento profetico può esser provocato a volontà. Le nobili pretese del poeta e del veggente sono universalmente ammesse, ed egli stesso occupa un posto elevato ovunque si trovi. Oltre a tutto ciò si riscontra un comune vocabolario di termini tecnici che risale a tempi assai antichi" (1).

E se questo è vero della letteratura primitiva, lo è ancor più della religione primitiva. Ovunque e in ogni tempo l'uomo cerca soccorso e guida nel mondo divino, e il profeta è il portavoce e interprete naturale di questo mondo divino presso gli uomini. Egli è l'uomo che osa affrontare i pericoli dell'ignoto, colui che contempla nei sogni e nelle visioni i misteri che sono nascosti agli occhi comuni, colui che ascolta le voci degli spiriti e che, in estasi o in trance proferisce oracoli ispirati e avvertimenti, i quali guidano i capi e il popolo nelle ore decisive.

Vi è una gran quantità di testimonianze, di ogni epoca e di ogni cultura e civiltà, dalle più basse alle più elevate, le quali attestano l'universale credenza nella profezia. Visione e ispirazione sono naturali all'uomo, non nel senso che ogni uomo ne abbia, ma perché ogni popolo crede che vi siano uomini i quali le hanno, e che tali uomini siano i veicoli prescelti della verità suprema.

Di regola quanto più elevata è una civiltà tanto più raro e assai più altamente apprezzato è questo dono, al punto che, quando la forma culturale di una religione più elevata si è fissata stabilmente, viene a cessare la successione dei profeti e si chiude il canone dei libri sacri.

Al contrario, nelle culture più primitive il dono profetico è più largamente diffuso. Presso le popolazioni indiane d'America, in particolare, ci furono delle tribù, nelle

quali quasi ogni uomo normale ambiva l'esperienza visionaria e l'acquisto di poteri soprannaturali e, generalmente soltanto dopo preghiere e digiuni o altri atti di mortificazione, l'interessato poteva ottenere il suo scopo. Le implicazioni religiose e sociali dell'esperienza ascetica sono state ben esposte nel resoconto che fa A. B. Skinner, delle parole con cui lo sciamano degli Iowas ammaestra un giovane prima che entri in un periodo di ritiro in preparazione alla sua esperienza visionaria. “È arrivato il momento di usare il carbone (con cui il giovane si imbratta la faccia). Fa cadere le lacrime sulla tua madre, la terra, affinché essa possa avere pietà di te e ti aiuti, nella tua necessità. Cerca la tua strada; il Creatore ti aiuterà. Egli ti manda forse una voce e ti profetizza se tu otterrai o no fama nella tua tribù. Forse tu sognerai il tuono o qualche altro essere superiore, suo aiutante o servitore. Possano essi concederti lunga vita! Invoca aiuto dal sole. Il sole è una grande potenza. Ma se viene fuori qualche potenza dall'acqua o dalla terra, non prenderla; lasciala stare; non prestarle attenzione. Non devi ascoltarla, altrimenti tu morirai presto. Perché in questo modo tu devi comportarti. Sii prudente. Ci sono potenze celesti e potenze di male, e queste cercano di ingannarti. Devi esser preparato a digiunare, perché se Wakonda ti aiuta, diverrai un grand'uomo, un protettore del tuo popolo e sarai onorato” (2).

Qui si vede quell'associazione del prestigio e del vantaggio sociale con l'esperienza soprannaturale che è così caratteristica dello sciamanismo in ogni parte del mondo e principalmente in America. Ma vi è pure un forte accento sui valori spirituali che non sono di origine sociale, una consapevolezza dei pericoli soprannaturali che insidiano il pellegrinaggio spirituale, e della necessità di lumi per il discernimento degli spiriti. E quando si viene alle grandi figure che questa cultura ha prodotto, al profeta dei Delaware che ispirò Pontiac, al fratello di Tecumseh, il profeta Shawnee, che prese per sé il nome di Tenkswatawa, “La-porta-aperta”, a Kanakuk, il profeta Kickapoo del primo settecento, o a Wovoka, il profeta Paviotso, si vede come sotto la pressione del disastro nazionale questo tipo barbarico di religione profetica fu capace di produrre una serie di guide messianiche, le quali tentarono di salvare il loro popolo per mezzo della riforma morale e religiosa della loro cultura.

Questo genere di manifestazioni non è limitato al Nord America; esso costituisce in realtà la reazione normale della religione di tipo profetico, ovunque la cultura è minacciata da influenze estranee, come si è visto nel Sud Africa, nel Sudan e nella Nuova Zelanda durante il secolo XIX. Tuttavia, in condizioni più favorevoli, la rivelazione profetica può assumere un indirizzo non-politico, di modo che il profeta viene ad occuparsi più d'insegnamento religioso che di azione sociale. Ma più sovente sono le funzioni più banali e più utilitarie della divinazione e dell'interpretazione dei presagi quelle che offuscano gli aspetti più elevati dell'attività profetica, così che il profeta finisce per diventare un guaritore indovino o un medico stregone o un mago (3).

Ma anche in questo caso è possibile che una potenza più elevata si intrometta nella tecnica socializzata e semi-secolarizzata dell'indovino, come si può vedere nel

celebre racconto di Balaam, in cui l'indovino di professione, pagato dal re per lanciare una maledizione sui nemici della sua tribù, contro sua volontà è trasformato nel profeta ispirato che pronuncia oracoli divini:

Oracolo dell'uomo dall'occhio chiuso
oracolo di colui che ode le parole di Dio
e che vede le visioni dell'Onnipotente
che cade e gli si aprono gli occhi (4).

Difatti il profeta primitivo o veggente sta a metà strada tra il mistico e il medium. Da una parte, ogni genere di estasi o "trance") o stato di dissociazione psicologica è considerato come soprannaturale, e i vaneggiamenti di uno psicopatico sono trattati con religioso rispetto. Ma dall'altra parte, dacché la civiltà primitiva riconosce la visione e l'ispirazione come la più alta forma di conoscenza e tributa il più grande onore all'uomo che è in possesso di questi doni, la classe profetica sarà una vera *élite* spirituale che comprenderà sia gli elementi migliori e maggiormente religiosi della società sia i tipi più stravaganti o anormali.

E questa combinazione di elementi, che ci sembra irregolare o contraddittoria, la si trova a un livello assai più alto di civiltà, e precisamente negli ordini religiosi o confraternite dell'Islam, tra i cui capi si annoverano i più grandi mistici, come Jalaluddim Rum, (5) e Abd al Qadir al Jilani (6), mentre dall'altra parte della scala si arriva a discendere fino alle più grossolane pratiche dell'autoipnotismo e dell'eccitazione orgiastica.

In realtà il tipo profetico lo si trova su tutta la scala dell'esperienza religiosa e dei fenomeni spirituali, che, a partire dal santo e dal mistico, e passando per il visionario e il sognatore, arriva fino al medium e all'indovino, va da quelle grandi anime, che l'umanità ha venerato come specchi di perfezione divina, per discendere al medium Sludge e allo stregone selvaggio.

Questa confusione di elementi elevati e di elementi grossolani la vediamo chiaramente nella storia della religione greca, in cui l'elemento profetico ebbe sempre molto vigore e prese forma nel sistema, reso altamente istituzionale, dell'oracolo di Delfo, come pure nella religione orgiastica di Dioniso e nel culto mistico orfico. Ma tutto questo trova soprattutto espressione nella stessa filosofia greca, che nelle sue origini era una specie di profezia e seguiva i modelli tradizionali della poesia mantica e della rivelazione.

Il più caratteristico rappresentante di questa filosofia profetica è Eraclito, il quale non solo scelse deliberatamente una forma di espressione oracolare, ma fu anche ripieno di un profondo senso di missione profetica e d'ispirazione profetica (7).

Per il momento non voglio aggiungere altro circa questo aspetto della tradizione religiosa greca, perché nonostante la sua importanza per la storia del pensiero non può essere considerato come tipico della religione profetica. È nel mondo semitico, piuttosto che in quello occidentale, che si trova il tipo classico della religione

profetica, ed è ancora in questo stesso ambiente che la relazione tra l'istituzione religiosa della profezia e l'ordine sociale della civiltà è più copiosamente esemplificata.

Il profetismo semitico è stato incorporato, in una certa misura, nella nostra tradizione religiosa, attraverso l'Antico Testamento e il legame tra la religione d'Israele e il Cristianesimo. Ma la continuità della religione profetica è pure conservata nel suo ambiente originale semitico nella tradizione dell'Islam, che è la religione del profeta per eccellenza.

Perciò questo campo di fenomeni religiosi lo si può studiare nel suo insieme, nella storia dell'Islam assai meglio che nelle civiltà primitive o nella nostra, perché la civiltà islamica, assai più di quella occidentale, ha avuto sempre molto da fare con la natura specifica del dono profetico e, nello stesso tempo, si è trovata maggiormente a suo agio in quel torbido mondo primitivo della magia e della divinazione, la cui esistenza è stata quasi dimenticata dai filosofi e dai teologi dell'Occidente.

A differenza dei Greci e degli altri popoli che crearono la civiltà arcaica, i popoli semiti, durante i tempi storici, non presero grande interesse al problema dell'ordine della natura. Essi considerarono il mondo in una maniera più primitiva, come un campo di battaglia di forze in lotta: delle forze soprannaturali che dovevano esser placate e obbedite, più che controllate e compresse. L'ambiente che circondava il semita non era il mondo mediterraneo, ove gli dèi sono gli amici dell'uomo e rimunerano il suo lavoro con il vino e con il frutto dell'olivo, ma bensì il mondo del deserto in cui l'uomo sopravvive solo a prezzo di sofferenze ed è sempre alla mercé di forze estranee. In un mondo siffatto vi è poco posto per il calcolo razionale e la vita è governata dall'inevitabile necessità, dal caso, dalla fortuna personale e dal valore. Ma l'uomo saggio non confida troppo nel suo proprio valore, egli cerca piuttosto aiuto in una norma o in avvertimenti soprannaturali, nella divinazione e nell'implicita obbedienza a un'incomprensibile volontà divina. Senza dubbio i semiti occuparono gli antichi centri della civiltà arcaica; essi costruirono città e fondarono regni, e imperi. Ma non è in questo che va cercata la forza dinamica della loro civiltà: le radici della loro vita spirituale sono altrove. Soffia sempre di nuovo il vento dal deserto e un movimento recente d'ispirazione profetica viene a sconvolgere i regni e a portare una vita nuova in mezzo a civiltà già stabilite.

Questa funzione storica della profezia e dei movimenti profetici, come fattore ricorrente nella civiltà semitica è stata riconosciuta apertamente dalla dottrina islamica. Specialmente Ibn Khaldun, rinomato storico arabo, che scrisse nel Nord Africa, verso la fine del secolo XIV (1332-1406), fonda completamente la sua visione storica sull'influenza dinamica di successivi movimenti profetici, di modo che la sua concezione riguardo alla profezia viene ad essere strettamente legata alla sua teoria di trasformazione sociologica e storica (8).

Il mondo, egli dice, è soggetto a un incessante processo di cambiamenti, nei quali i

successivi piani di esistenza sono uniti tra loro e si trasformano sia in quelli che stanno loro di sopra come in quelli che sono di sotto a loro, così che l'ultimo grado di ciascun livello d'esistenza è atto a divenire l'inizio del grado che gli viene appresso.

In questa gerarchia dell'esistenza, l'uomo rappresenta l'ultimo grado del livello di esistenza animale e l'inizio di un mondo più elevato di esistenza spirituale. “Questo è l'inizio di un livello che si estende dall'uomo in su e qui termina ciò che possiamo osservare direttamente”.

L'anima umana ha perciò contatto con i settori situati al di là di essa come le altre ordinate esistenze. E questi contatti avvengono in due direzioni: verso il basso, per mezzo del corpo, nel mondo dei sensi, e verso l'alto, per mezzo dell'intelligenza, nel mondo dell'anima. Vi sono anime che, a motivo della loro debolezza, restano confinate nella conoscenza del mondo sensibile e in quei campi della conoscenza che sono accessibili all'immaginazione e alla ragione discorsiva. E vi sono anime che sono capaci di una percezione puramente spirituale e di trascendere la conoscenza sensibile e immaginativa delle cose particolari. E finalmente vi sono le anime che possiedono la capacità di passare dal mondo umano al mondo spirituale, di modo che esse diventano temporaneamente dei puri spiriti e ascoltano il linguaggio spirituale e ricevono ispirazioni divine. Questi sono i profeti, che Dio ha creato per essere gli strumenti di avvicinamento tra Lui e le sue creature a fine d'istruire gli uomini e guidarli nella via della salvezza. Per conseguenza, questi stanno in definitiva all'origine dei cambiamenti creativi nella storia e nel mondo umano, proprio come l'anima muove il corpo e il mondo spirituale modifica il mondo della materia inanimata. Profeti di tal fatta sono rari, ed è solo faticosamente e con gran difficoltà che essi raggiungono il momento della visione ed il bagliore dell'ispirazione.

Ciò nondimeno la capacità di visione, il potere di oltrepassare dal mondo materiale a quello spirituale, esiste potenzialmente nella natura umana, presa nel suo insieme.

Perciò possiamo aspettarci di trovare una serie di gradi intermedi tra il profeta, l'uomo puramente spirituale, e il tipo più volgare che è completamente immerso nel mondo dei sensi. In questa regione intermedia, Ibn Khaldun ripone tutti quei fenomeni di divinazione, chiaroveggenza e autoipnosi, che sono così caratteristici dello sciamano primitivo, che ebbero molta importanza e prestigio nella società islamica medioevale. Questi, egli dice, sono anche segni della natura spirituale dell'uomo, forme imperfette d'ispirazione che, a differenza del caso presentato dal profeta, non sono svincolate dal potere dei sensi e dell'immaginazione.

La più elevata di queste forme d'ispirazione di cui questa classe di persone è capace, viene raggiunta con l'aiuto di un linguaggio rimato o ritmato, per mezzo del quale l'indovino può venire astratto dai sensi e rafforzato in certa misura per il suo limitato raggiungimento dello spirituale. E ancor più bassa di questa è la specie

comune degli indovini o dei "medium", che hanno bisogno di qualche oggetto sensibile o immagine per stimolare la loro ispirazione o facoltà intuitiva.

Finalmente l'espressione più semplice e più rudimentale della facoltà di visione, comune a tutti, è quella che avviene nei sogni, quando l'attività dei sensi è temporaneamente sospesa dal sonno, senza un qualsiasi deliberato scopo o controllo da parte del sognatore.

In questo stato, dice Ibn Khaldun, lo spirito si ritira dai sensi esterni e ritorna nelle sue potenze interne e nelle forme che sono accumulate nella memoria, e di là, per via di associazione e di selezione, trae quelle forme immaginarie che il sognatore concepisce. Tuttavia, talvolta l'anima può, per un momento, volgersi verso la sua spirituale essenza, nonostante la resistenza delle sue forze interne, e percepire forme per mezzo dell'intuizione spirituale, perché è creata così; poi l'immaginazione prende queste forme e le presenta come sono essenzialmente, oppure le veste con forme immaginarie di un carattere simbolico. E così vi sono tre tipi di sogno, che corrispondono ai tre tipi della natura spirituale.

Vi è il sogno confuso e senza senso, che è dovuto all'attività incontrollata dell'intelligenza, la quale lavora sulle forme accumulate nella sua memoria, senza alcun altro fondamento più saldo di percezione spirituale; in secondo luogo vi è il sogno simbolico, in cui l'immaginazione sensibile ha una relazione simbolica o analoga con qualche idea spirituale più elevata, la quale può essere scoperta dall'analisi e dall'interpretazione; e infine vi è il vero sogno, che crea la convinzione immediata in un bagliore di conoscenza spirituale e che perciò, nell'esperienza normale dell'uomo, è più simile, per sua natura, alla genuina ispirazione profetica che non qualsiasi altra cosa.

Questo è un assai breve e inadeguato riassunto della tesi di Ibn Khaldun, ma è sufficiente per mostrare il modo singolare con cui egli sa integrare tutte le diverse manifestazioni della profezia, ispirazione e divinazione, nel suo sistema di pensiero che è essenzialmente quello di un cultore di teologia naturale. Difatti Ibn Khaldun occupa un posto centrale e quasi unico, non solo a metà strada tra Oriente e Occidente, ma benanche tra la maniera scientifica moderna di affrontare questi problemi e l'atteggiamento semplice e passivo, proprio delle culture primitive. Tuttavia, dal punto di vista puramente religioso, egli è superato da un altro grande filosofo musulmano, da Al Ghazali (1058-1111), pensatore che studiò gli stessi problemi con non minor sottigliezza e persino con maggior profondità e intuizione. Poiché Al Ghazali fu, come S. Agostino, un genio religioso di prim'ordine, il quale non esaminò i fenomeni religiosi dal di fuori, ma scrisse di ciò ch'egli aveva conosciuto in virtù dell'esperienza mutevole della vita (9).

Difatti nessun filosofo ebbe una più chiara sensazione dei limiti della ragione e dell'impossibilità di rivelare per mezzo del procedimento logico, la natura essenziale delle realtà spirituali che si riferiscono necessariamente e direttamente alla religione. Pure, nello stesso tempo, nulla vi potrebbe essere di più reciso del

suo rifiuto riguardo all'atteggiamento puramente tradizionale che era stato così comune nell'Islam. "Non vi è speranza — egli scrive — di ritorno alla fede tradizionale, quando la si è una volta abbandonata, poiché la concezione essenziale per il possessore della fede tradizionale è che egli non debba sapere d'essere tradizionalista. Ogni qual volta egli viene a conoscere che lo specchio della sua fede tradizionale è rotto, questa è una rottura che non può essere accomodata e una separazione che non può venire congiunta da nessuna cucitura o da nessuna riparazione, a meno che non venga fusa nel fuoco e forgiata in una nuova forma" (10).

Perciò la verità religiosa non la si può conoscere per mezzo della filosofia o insegnare per mezzo della tradizione. Essa può essere solo scoperta da quella diretta visione della realtà spirituale che è l'esperienza profetica. "L'uomo che non ha quest'esperienza non può sapere ciò che le somigli e può concepire a stento la sua possibilità, proprio come accade al cieco nato che non può comprendere ciò che significa colore".

"È possibile credere nella profezia senza ammettere l'esistenza di questa intuizione spirituale. Giacché credere al profeta significa ammettere che al di sopra della ragione esiste una sfera in cui ci sono delle verità superiori alla capacità della ragione, che vengono rivelate alla visione interiore, proprio come avviene che gli oggetti della vista non sono percepiti dal senso dell'udito, né le cose sono "comprese" dal senso del tatto". Qualsiasi altra idea al riguardo riduce il profeta al livello di un saggio che ammaestra gli uomini e trasforma la religione in filosofia.

Così la vera conoscenza spirituale, che è la scienza dei santi, proviene dalla luce di sorgente profetica. "Al di fuori della luce profetica non c'è sulla faccia della terra nulla da cui si possa far derivare l'illuminazione" (11). In ogni tempo ed in ogni economia sono esistiti questi uomini illuminati. "Dio non priva di essi il nostro mondo, perché ne sono i sostegni ed attirano su di esso le benedizioni del Cielo, secondo che ci ha tramandato la tradizione; "è per essi che voi ottenete la pioggia, è per essi che voi ricevete il vostro sostentamento"".

Quanto di verità spirituale si può trovare nell'umana filosofia e nelle religioni, essa deriva da questa sorgente, anche se questa verità è amalgamata e corrotta dalla vana tradizione e dai vani ragionamenti degli uomini. Ma l'uomo che abbandona la dialettica umana e segue la via dei santi, purificando la mente da tutto ciò che non è Dio e progredendo nella preghiera e nella perfezione spirituale, giunge alla fine a quella suprema intuizione della realtà divina, che non si può definire con termini logici né descrivere a parole, ma della quale si può soltanto dire con il poeta:

"Ed allora accadde quello che accadde di ciò di cui non parlo. Così pensa di una cosa buona e non far domande riguardanti il Bene". "Colui che non ha avuto un'esperienza effettiva di un qualcosa di simile, costui può conoscere solo il nome dell'essenza della profezia. Poiché le meraviglie dei santi sono in realtà gli inizi dei profeti" (12),

Quindi “i profeti sono i medici delle malattie dell'anima, e l'unica funzione e l'unica autorità della ragione sta nel fatto ch'essa ci dovrebbe insegnare appunto questo e dovrebbe offrire la sua testimonianza alla verità della profezia ed alla propria incapacità di raggiungere ciò che può arrivare a cogliere l'occhio del profeta; e ancora nel fatto che essa ci dovrebbe prendere per mano ed affidarci alla profezia, proprio come i ciechi vengono affidati alle loro guide ed i malati ai loro dottori. Tale è la funzione e il limite della ragione, e al di là di questo non può andare se non per rendere noto ciò che il medico le ha prescritto” (13).

In questo modo Al Ghazali basa la sua apologetica sul fatto della profezia e del carattere non razionale dell'esperienza religiosa, in maniera così diretta e così forte come nessun altro filosofo della religione.

Perciò, a prima vista, la sua posizione sembra diametralmente opposta a tutto ciò che noi intendiamo per teologia naturale, e non solo opposta al razionalismo teologico del suo grande avversario Averroè, ma anche alla teologia naturale di S. Tommaso, che Don Miguel Asin Palacios considera come suo discepolo (14).

Tuttavia, dal momento che Al Ghazali identifica praticamente la profezia con l'intuizione mistica e considera quest'ultima come una facoltà innata dell'anima umana, egli arriva, in ultima analisi, ad una teologia naturale di un genere molto mistico.

In fondo, la sua teoria non è meno irrazionale di quella del cultore di scienze fisiche. Non meno dello scienziato, egli si appella all'esperienza e alle prove sperimentali. In fatti Al Ghazali stesso attira l'attenzione sulla somiglianza dei due casi e fa osservare che tanto l'astronomia quanto la medicina non dipendono dal ragionamento astratto, ma dalla osservazione di fatti e di situazioni, che si possono trovare al di là della portata della nostra esperienza ordinaria, come ad esempio avviene nel caso dei fenomeni astronomici; che si verificano soltanto ad intervalli molto distanti gli uni dagli altri.

Allo stesso modo il fatto che la profezia, l'ispirazione e le forme più elevate d'intuizione spirituale sono fenomeni rari, i quali eccedono la nostra esperienza ordinaria, non significa che essi sono incredibili ed irreali. La più alta conoscenza può essere la conoscenza più rara ed anche nello stesso tempo il grado supremo della realtà e della verità. E qual è allora il valore di una teoria religiosa che annulla la testimonianza dei santi? Quale il significato d'un sistema metafisico che chiude gli occhi di fronte alle sorgenti della verità spirituale? Non è forse così fondamentalmente irrazionale come lo sarebbe per una scienza fisica che si rifiutasse di studiare i fatti della natura e che si contentasse di libri, di argomenti astratti e di definizioni logiche?

Ho discusso le concezioni di Al Ghazali con un certa insistenza non solo perché egli è un esponente classico del tipo di religione profetica, il quale ha esercitato un enorme influsso sullo sviluppo religioso di una delle più grandi civiltà mondiali,

ma anche perché egli possedeva un'intelligenza altamente educata e acutamente critica, ed era perfettamente conscio della portata della sua teoria religiosa e delle obiezioni alle quali essa era esposta.

“Giacché — egli scrive — una sete di comprendere la vera essenza delle cose costituì fin dai miei primi anni la mia particolare caratteristica, un dono naturale di Dio ed una disposizione che Egli aveva impresso nella mia natura, senza che ci mettessi niente di mio. E quando fui liberato dal vincolo della conformità e le mie credenze ereditarie andarono in frantumi, ero poco più che adolescente”.

Tuttavia, malgrado tutto il suo scetticismo e la sua curiosità intellettuale, Al Ghazali concesse un posto più vasto ai fatti dell'esperienza religiosa e dell'ispirazione profetica, di quello concesso dai tradizionalisti ortodossi e dagli scolastici, che rappresentano l'altra e più antica tendenza del pensiero islamico. Poiché egli considerò l'esperienza profetica, non come un fatto remoto ed isolato, ma come l'esempio più cospicuo della diretta visione spirituale, che è comune ai mistici ed ai santi e che è accessibile ad ogni uomo chiamato alla perfezione ed alla vita contemplativa.

Ciò nondimeno, nonostante la netta opposizione di queste due tendenze — rappresentate, da una parte, dal misticismo delle confraternite dei dervisci e, dall'altra, dal tradizionalismo delle sette puritane —, entrambe sono concordi in questa accettazione dell'esperienza profetica in quanto fatto religioso basilico ed essenziale.

E questo non è un fatto peculiare dell'Islam. Giacché quasi tutte le controversie che hanno imperversato tra i teologi, sull'argomento riguardante l'esperienza religiosa, si possono ridurre, in ultima analisi, alla differenza che c'è tra i tradizionalisti, che si appellano all'unica autorità di una particolare ispirazione profetica, ed i mistici, che reclamano un contatto diretto con la visione spirituale per mezzo dell'ascetismo e della vita contemplativa. Solo una filosofia areligiosa può negare *in toto* la validità dell'esperienza religiosa.

E dal momento che l'esperienza religiosa è essenziale alla religione, il tipo profetico, sia nel senso più largo che in quello più stretto, costituisce l'organo universale, necessario e fondamentale della religione. In ogni religione, l'intento religioso di una cultura è determinato dalla missione e dall'ispirazione dei suoi profeti e dalla visione ed esperienza spirituale dei suoi mistici. Dove vengono meno questi organi vitali, la religione si secolarizza e viene assorbita dalla tradizione culturale fino al punto da essere identificata essa, finché finisce per non esser altro che una forma di attività sociale, e forse anche mancipia e complice delle potenze di questo mondo.

Senza dubbio, questa degradazione della religione può verificarsi nello stesso ambito dell'organo profetico, come nel caso dei falsi profeti, contro i quali Geremia scriveva: “Una cosa sbalorditiva e mostruosa è avvenuta in questo paese. I profeti

profetizzavano menzogne, i sacerdoti applaudivano battendo le mani, e il mio popolo godeva di tali cose; ma come andrà a finire tutto questo? "

Il pericolo caratteristico della profezia, in quanto istituzione sociale-religiosa, non è, tuttavia, la tendenza ad un'eccessiva conformità sociale, ma bensì ad una esagerazione intemperante d'individualismo ed al pericolo di diventare il tramite di ogni sorta di forze esplosive, rivoluzionarie ed antisociali.

Questo si può constatare sovente nella storia dell'Islam, a partire dal tempo di Al-Muqanna, il profeta velato di Khorasan, e di Babak il Khurammita, nei secoli ottavo e nono, fino al Mahdi sudanese nel tardo secolo decimonono. E ovunque, attraverso la storia, è possibile rintracciare una relazione continua tra i movimenti rivoluzionari e quelli profetici. Vi sono i Taboriti in Boemia, gli Anabattisti a Munster nel 1534, gli Uomini della quinta monarchia nell'Inghilterra del secolo decimosettimo (15), ed innumerevoli altri capi di cause perse, i quali si sono appellati ad una missione divina per vendicare l'ingiustizia sociale e stabilire il regno millenario di Cristo e dei suoi santi. Né questo elemento profetico è completamente assente dal moderno movimento rivoluzionario, nonostante il suo carattere profondamente secolare. Lo stesso Rousseau fu un cospicuo esempio del tipo profetico secolarizzato, ed i capi della Rivoluzione francese, soprattutto Robespierre e St. Just furono i califfi di questo Mahdi umanitario.

Persino nel secolo decimonono, sebbene Lamennais e Victor Hugo e molte altre figure minori siano stati profeti falliti, che non riuscirono a suscitare alcun entusiasmo religioso, il movimento di rivoluzione sociale, preso nel complesso, fu indubbiamente debitore di molta della sua efficacia a forze apocalittiche e non economiche che avevano la loro origine nei recessi più profondi della coscienza. E così si è assistito allo strano paradosso del movimento Marxista, il quale possiede tante caratteristiche di una nuova religione profetica, a dispetto della sua ideologia materialista e della sua etica laicista.

Nei movimenti rivoluzionari, questa dissociazione del principio messianico o carismatico dal suo sfondo religioso non è peculiare al Marxismo. Si è visto come la stessa cosa sia capitata nel caso del Nazionalsocialismo tedesco, ove il principio della guida carismatico fu usato deliberatamente al fine di mobilitare le forze inconse, che giacciono assopite nell'uomo civilizzato, e di trasformarle in strumenti di potenza. In realtà non c'è nulla di nuovo nel tentativo di mobilitare le passioni religiose per amor di dominio; e se gli storici ortodossi sono degni di fede, il *du'at* degli Ismailiti e degli Assassini (16) nel Medioevo furono così privi di scrupoli e così empì nella loro propaganda rivoluzionaria, come gli agenti di qualsiasi partito totalitario moderno. Ciò che è nuovo è la scoperta che questa mobilitazione delle forze dell'inconscio collettivo è ancora possibile in una civiltà razionalizzata, scientifica e laicale, come lo fu in passato nelle società religiose. Quando i profeti tacciono e la società non possiede più alcun mezzo di comunicazione con il mondo divino, rimane ancor aperta la via alle profondità

inferiori, e le frustrate potenze spirituali dell'uomo possono trovare il loro sfogo nella volontà illimitata di potenza e nella distruzione.

In passato l'uomo era vivamente consapevole di questo pericolo e tentò di proteggersi irrobustendo il deposito originale della rivelazione profetica con tutta l'autorità della tradizione sociale e delle forme istituzionali. Così l'Islam, la tipica religione profetica, è anche un esempio classico di tradizionalismo, di modo che ogni detto del Profeta o dei suoi compagni, ogni azione, ogni usanza ed ogni decisione venne annotata, commentata e costruita in un vasto tessuto di teologia ortodossa e di diritto canonico. Qui la forza rivoluzionaria del movimento profetico ha agito come influenza stabilizzatrice sull'ulteriore sviluppo dell'Islam, alla stregua della lava fusa che fluisce dal vulcano, la quale diventa più dura e più resistente di qualsiasi roccia comune.

Però, di regola, il profeta non si trova solo, come unico organo spirituale di una civiltà evoluta. Il suo ufficio è controbilanciato da quello del sacerdozio che normalmente agisce come principio autoritativo e regolatore nella religione e come legame istituzionale tra la religione e la civiltà. L'Islam è quasi unico nella sua subordinazione del sacerdozio alla profezia, ed anche qui gli *Ulema* — la classe dei teologi e dei legisperiti canonici — tengono un posto molto importante nella civiltà islamica.

Nelle altre religioni mondiali, ed ancor più nelle religioni politeiste delle civiltà arcaiche, come quelle della Mesopotamia, dell'Asia Minore e dell'America Centrale, il sacerdozio divenne l'organo religioso principale della società ed assorbì o subordinò l'ufficio profetico. Però dove questa tendenza raggiunge il suo estremo sviluppo, come nella religione dell'antica Roma, il sacerdozio perde la sua vitalità religiosa e diventa un'istituzione puramente sociale, una specie di magistratura onoraria ed ornamentale. Quando si arriva questo punto, gli elementi spirituali operanti nella società si staccano dalla religione ufficiale per rivolgersi o ad una forma negativa di profezia che rifiuta la religione, come quella di Lucrezio, oppure ad una nuova fonte di rivelazione che scaturisce come una sorgente nel deserto.

NOTE AL CAPITOLO IV

(1) N. KERSHAW CHADWICK, *Poetry and Prophecy* (Cassells, 1942), p. 14. Così pure scrive il Dr. Guillaume nel suo libro *Prophecy and Divination*, p. 243: “Come abbiamo visto, gli uomini si sono dimostrati vivamente sensibili alla magia delle parole fin dai primissimi tempi. Quando l'uomo pronunciò rime e scandì versi egli pensò di essere ispirato da forze magiche. La nozione che la poesia è il prodotto dell'ispirazione fu straordinariamente diffusa tra i popoli dell'antichità. Il significato della parola *carmen* presso i Latini e la credenza degli aborigeni australiani, che i loro antenati defunti insegnano i canti ai loro poeti, sono prova sufficiente della prevalenza di questa concezione” (Cfr. la parola araba che designa il poeta, *Shà'ir* — il conoscitore).

(2) *Antrop. Papers of the American Museum of Natural History*, XI p. 739

(3) Nel testo i termini si susseguono in quest'ordine: "medicine man a or "witch doctor" or magician. I primi due sono quasi sinonimi, perché a "medicine man" sta a indicare l'individuo che presso le tribù indiane del Nord America è ritenuto in possesso di virtù soprannaturali per curare le malattie e dominare gli spiriti; "witch doctor" è la persona che tra le tribù primitive afferma di possedere il potere di scoprire e scongiurare gli effetti della stregoneria (N.d T.)

(4.) Numeri 24, 3-5 (Sacra Bibbia a cura del Pont. Istit. Bibl. Roma, ed. Salani, p. 405).

(5) Maulana Jalaluddim Rumi, grande poeta persiano e santone musulmano, nacque a Balkh nel 1207 e morì nel 1273 a Konieh, in Asia Minore ove egli fondò il famoso ordine dei dervisci Mevlevi del quali, d'allora in poi, i suoi discendenti furono i capi.

(6) Àbd al Qadir al Jilani (+1166) è il fondatore dell'ordine Qadirite e uno dei più grandi e più popolari santoni musulmani. La sua tomba, a Bagdad, è tuttora un grande centro di pellegrinaggio.

(7) Nel suo recente libro, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*, Miss K. Freeman scrive quanto segue (p. 121): "Vi era nondimeno un genere di manifestazione soprannaturale che Eraclito approvava: i responsi degli oracoli. Egli parla con i termini del maggior rispetto sia dell'oracolo delfico che delle Sibille. Egli credeva perciò nella profezia e che mezzi acconci potessero essere usati dalle potenze divine per far conoscere il futuro. Sembra verosimile che egli si considerasse come un maestro di questo genere e trovasse l'espressione dell'oracolo più adatta per ciò ch'egli desiderava esprimere. Riguardo all'oracolo delfico esso divenne una tradizione nel pensiero filosofico, e questo perdurò anche in un tempo quando la fede in Delfo era svanita e gli attacchi contro di esso divennero violenti. Socrate professò una fiducia implicita negli dei, quantunque l'*Ione* di Euripide ci mostri quanto progresso avesse fatto lo scetticismo verso la fine del V sec. A. C.; e Platone concede ancora a Delfo un posto d'onore nella sua Repubblica".

(8) La filosofia della storia di Ibn Khaldun è contenuta nella sua opera *Muqaddama*, composta nel 1377 e tradotta da W. McGuckin de Slane, sotto il titolo di *Prolégomènes*, 3 voll., 1863-68; cfr. specialmente vol. I, p. 184-220.

(9) Si ha una buona presentazione della vita e personalità Ghazali nel libro di MARGARET SMITH, *Al Ghazali the Mystic* (London 1944). La maggior parte delle mie citazioni sono tolte dalla storia della sua propria evoluzione spirituale e religiosa: *Al Munqid min al Dalal*, libro — come scrive D. B. Macdonald — "che è unico nella letteratura araba, per la penetrazione e ricchezza della sua autorivelazione". Dove mi fu possibile ho citato la traduzione del Dr. Macdonald.

(10) Trad. D. B. Macdonald, *The Religious Life and Attitude in Islam*, Chicago 1909, p. 180.

(11) Op. cit., p. 186.

(12) Op. cit., p. 187.

(13) Trad. op. cit., p. 192.

(14) Cfr. M. ASIN PALACIOS, *El avverroismo teologico de S. Tomàs de Aquino*, 1904.

(15) "Uomini della 5.a monarchia" o "Quintomonarchiani" erano membri di una setta religiosa che, fondandosi sul testo biblico (Dan. 7), sostenevano che Cristo doveva tornare in terra per fondarvi una monarchia destinata a succedere, come quinta, a quella degli Assiri, dei Persiani, dei Greci e dei Romani (N.d.T.).

(16) Il ramo Ismailiano degli Sciiti sostenne il Califfato dei Fatimiti nel Nord Africa e nell'Egitto e promosse, attraverso tutto l'Oriente, un movimento sotterraneo contro l'Islam ortodosso, dal sec. IX al XIII. Questo movimento diede origine alla "Nuova propaganda" di terrorismo organizzata da Hasan-ibn-Sabbah, e all'ordine o partito degli Assassini che aveva il suo centro al Alamut in Persia e a Baniyas in Siria, dalla fine del sec. XI fino al 1256 quando Alamut fu distrutta dai Mongoli.

CAPITOLO V

LE FONTI DELLA CONOSCENZA RELIGIOSA E GLI ORGANI RELIGIOSI DELLA SOCIETÀ: II. SACERDOZIO E SACRIFICIO

SOMMARIO: Il Sacerdozio in quanto tipico organo culturale della religione. - Sua importanza come istituzione formativa di cultura. - Il Sacerdozio quale prima classe colta professionale. - Sua stretta relazione col sorgere della civiltà arcaica in Mesopotamia ed altrove. - Il tempio come centro di vita civica. - Il Sacerdote come specialista dei riti e ministro del sacrificio. - Concezioni primitive delle funzioni sociali e cosmiche del sacrificio. - Classico sviluppo di queste concezioni nella religione indiana. - Passaggio dalla tecnologia rituale alla metafisica religiosa. - Il Vedanta in quanto compimento e trascendenza dell'ordine rituale. - Il Buddismo come reazione contro la dottrina del sacrificio e il dominio del sacerdozio. - L'ordine monastico buddista e l'erede della tradizione bramini. - Le tendenze buddiste di negazione del mondo non impediscono che esso eserciti un influsso sulla civiltà. - Il monachismo buddista è esso stesso una grande istituzione culturale. - Tendenza del buddismo a ritornare alle tradizioni più antiche. - Tendenze intellettuali generali dell'istituzione del sacerdozio. - Relazione tra clero e "intelligentsia" nella civiltà occidentale.

I

Di tutti gli organi sociali della religione il sacerdozio è quello che ha la più diretta e durevole influenza sulla civiltà. Poiché il sacerdozio rappresenta la religione incorporata in una stabile istituzione che costituisce una parte integrale della struttura della società e assume una responsabilità corporativa per la vita religiosa della comunità.

Di qui l'immensa importanza del sacerdozio come istituzione civilizzatrice. Infatti, nei tempi antichi, esso era l'unica istituzione che fosse culturalmente autocosciente e possedesse la capacità di controllare tutto il modo di vivere sociale e di guidarlo verso un definitivo scopo spirituale.

Poiché il sacerdote non è soltanto il capo religioso della comunità. Egli è pure il custode delle sue sacre tradizioni e il depositario di una tecnica sacra.

Fin dagli inizi, le relazioni tra la comunità e le potenze divine si consideravano come attività che richiedevano una conoscenza sperimentata e una formazione tecnica. A fianco delle rivelazioni ispirate del profeta si trovavano le sacre formule e i sacri riti che costituivano l'ambito della competenza sacerdotale. Tali formule e tali riti si possono riscontrare nelle forme più primitive di cultura da noi conosciute, e, con lo sviluppo della civiltà, esse crebbero in numero e complessità, fino a formare, in definitiva, l'elemento principale di un immenso e sistematico corpo di conoscenze, che fu l'unica preoccupazione di una classe colta e potente.

L'esistenza di una classe di questo genere è strettamente collegata con le origini della civiltà, giacché le più antiche e conosciute forme di civiltà superiori, in Mesopotamia e in Egitto già possedevano classi sacerdotali potenti e altamente organizzate. Né ciò costituisce un'eccezione, perché lo stesso sviluppo lo si può riscontrare in ogni centro di civiltà arcaica, sia nel vecchio che nel nuovo mondo, dall'Egitto allo Yucatan; mentre le civiltà secondarie e forse derivate e di tipo meno sviluppato, come in Polinesia, Africa occidentale, Nuovo Messico e Florida, mostrano uno sviluppo parallelo su un piano inferiore.

Considerato nel complesso, questo tipo di cultura sacerdotale dev'essere riguardato come la tradizione centrale della civiltà mondiale, da cui dipendono tutte le forme esistenti di civiltà superiore e da cui esse derivano. I centri più antichi di questa cultura nel vicino Oriente — in Mesopotamia, in Siria, in Egitto e in Creta — furono in contatto reciproco fin dai tempi preistorici; e già nel terzo millennio a. C. tutt'intera quest'area si avviava a divenire un *orbis terrarum* civilizzato, in cui i differenti centri di civiltà erano in relazione reciproca e influenzavano e stimolavano l'uno lo sviluppo dell'altro, sia materialmente che intellettualmente. Un certo contatto, e persino un parallelismo di sviluppo molto considerevole dovette esistere tra questo focolare di civiltà e il contemporaneo centro di civiltà arcaica nella valle dell'Indo, la cui esistenza è stata scoperta solo recentemente.

E sebbene lo sviluppo della civiltà arcaica nella Cina settentrionale sembri essere più recente, c'è ragione di credere che esso fosse connesso con lo stesso movimento di cultura e dovuto, in gran parte (sebbene non sappiamo in quale proporzione), alla lenta penetrazione degli influssi provenienti dall'occidente. D'altro canto non si ha una testimonianza probativa che le civiltà del nuovo mondo avessero qualche contatto o dipendenza da quelle del vecchio. Ciò non di meno la civiltà Maya nell'America centrale è un esempio tipico della cultura sacerdotale e, per molti aspetti, mostra una notevole somiglianza con qui del vecchio mondo, cosicché sembra che questa fase sacerdotale non sia caratteristica di un particolare sviluppo storico, ma sia una condizione indispensabile per la formazione di una civiltà superiore in qualsiasi parte del mondo e in ogni epoca.

Così l'aspetto essenziale di questa civiltà arcaica è l'esistenza di una colta classe sacerdotale il cui predominio conferì all'intera civiltà un carattere spiccatamente teocratico. Nella maggior parte dei casi la società ebbe il suo centro in una città sacra e in una città-tempio, il cui dio era il dominatore e il possessore del territorio. Il servizio degli dèi forniva la base rituale e la falsariga su cui era organizzata la vita della comunità.

In Mesopotamia tali città-tempio erano già in vita nel quarto millennio prima di Cristo, e le antichissime tavolette scoperte ad Uruk, sotto il grande tempio della dea madre, provano che già in questo periodo il tempio era divenuto un centro di organizzazione economica e un focolare d'istruzione. Il sorgere di queste ricche e colte corporazioni dipendenti dal tempio, che possedevano archivi e scuole e tutto

l'apparato dell'erudizione, fu d'importanza decisiva per la storia della civiltà, perché aprì la strada al sistematico accrescimento del sapere e allo sviluppo della scienza e della letteratura.

Ma tutto ciò non fu meno importante per la religione, poiché lo sviluppo del sacerdozio creò un principio di organizzazione sociale entro la sfera religiosa e mirò a sostituire un sistema ordinato di relazioni gerarchiche al posto delle attività individuali e imprevedibili del profeta, dello sciamano e dello stregone. Quanto più questo principio di organizzazione è sviluppato, tanto più strette divengono le relazioni tra la legge rituale, la mitologia e la dottrina, sino ad essere definitivamente integrate in un sistema più o meno coerente.

Questa integrazione implica un grado ancor più elevato di formazione e di specializzazione intellettuali, così che le grandi città-tempio, come Eliopoli e Menfi in Egitto, oppure Ur, Lagash e Nippur in Mesopotamia, divennero centri di cultura, in cui le scienze matematiche e astronomiche, come pure la teologia e la scienza rituale, furono coltivate sistematicamente.

II

Tuttavia la funzione principale del sacerdote non è l'insegnamento, ma l'offerta del sacrificio. Il sacrificio è il vincolo vitale della comunione tra il popolo e i suoi dèi; e il sacerdote ne è il ministro. Senza dubbio, se considerato nelle sue origini, il sacrificio può sembrare uno dei più semplici e più spontanei atti religiosi, tanto che spesso, nel passato, fu preso come un criterio di religione naturale. Così S. Agostino afferma da una parte l'universalità del sacrificio: "non c'è popolo senza sacrificio", dall'altra la relazione essenziale del sacrificio con l'idea di Dio: "nessuno offre un sacrificio a un essere che egli non ritiene divino".

Ma con lo sviluppo del sacerdozio in quanto istituzione sociale organizzata, il semplice atto del sacrificio viene trasformato in un rito solenne e misterioso che raccoglie intorno a sé tutto un complesso di pratiche e di idee, spesso di carattere astruso, sino a che finisce per svilupparsi in una teoria sacrificale, che diventa altrettanto importante, se non di più, della stessa teologia, cioè la teoria della natura degli dèi.

Nello stesso tempo, il sacrificio può divenire un centro intorno al quale si cristallizzano e organizzano i concetti mitologici.

La prima proposizione di S. Agostino rimane ancora praticamente incontrastata tra gli studiosi di religione, ma la seconda è più controversa, dal momento che la testimonianza della cultura primitiva insinua che c'è una relazione tra il sacrificio e le cerimonie magiche, connesse con l'aumento della provvigione alimentare, le quali non sono necessariamente rivolte a un essere divino. L'esempio meglio conosciuto di ciò è costituito dalle cerimonie *intichiuma* delle tribù centro-

australiane, che riguardano la moltiplicazione degli animali o di piante totemici; e, anche se meno fortemente sviluppati, riti simili, connessi con il problema alimentare, si possono riscontrare tra molti altri popoli, a livelli di cultura molto diversi, come, per esempio, nella magia venatoria degli Indiani d'America e nei riti di fertilizzazione di popoli agricoltori.

In tutti questi casi l'offerta e le cerimonie sono mezzi con i quali l'uomo partecipa al processo misterioso della natura ed evoca e stimola le sue forze creative.

Ogni qualvolta ci si trova di fronte a una concezione evoluta circa la natura delle forze divine, l'offerta è concepita come un sacrificio agli dèi, ma quando si verifica questo caso, il rito è ancora celebrato come un mistero sacro, mediante il quale l'uomo entra in comunione con le fonti sconosciute e impersonali della vita.

L'istituzione del sacerdozio ha, quindi, una duplice origine. Da una parte il sacerdote è il servitore della divinità, il ministro del tempio e il divinatore che riconosce e individua il volere e il decreto divino. Dall'altra, egli è il ministro del sacrificio, senza il potere e la scienza del quale i sacri riti non si possono celebrare. Egli è il costruttore del ponte e il custode della porta, posto tra il mondo degli uomini e quello degli dèi. È in suo potere aprire e chiudere i canali per mezzo dei quali fluiscono alle comunità le benedizioni divine; così che egli stesso viene a partecipare, in certa misura, del potere e del prestigio degli dèi.

III

L'esempio più notevole di questo sviluppo specializzato della tecnica rituale e sacrificale lo si può trovare nella civiltà religiosa dell'India, la quale possiede una tradizione unica e ininterrotta, che risale fino ai tempi preistorici. Già migliaia di anni fa, questa tradizione sacerdotale era stata codificata in un sistema complesso che anche nei suoi più antichi documenti scritti possiede un'aura di antichità immemorabile. E ciò è di capitale importanza, non solo per quello che riguarda la sua antichità e la ricchezza di documentazione da noi posseduta, ma ancor più riguardo all'intensità e alla persistenza con cui questa particolare linea di sviluppo fu perseguita. In nessun luogo la concezione del sacerdote come ministro del sacrificio fu elaborata con tale sviluppo di particolari e con tale ingegnosità di teoria speculativa. La poesia e la mitologia, il rituale e la magia, l'educazione e la legge, la filosofia e il misticismo sono tutti intessuti in una complicata trama che ha per centro il sacrificio e che è controllato e regolato dal sacerdozio. Dalla concezione primitiva della potenza magica della formula sacra si sviluppa la teoria speculativa della forza creativa della parola divina, il *Brahman*, finché da ultimo si raggiunge l'identificazione filosofica consapevole della mente illuminata con l'*Atman*, dell'Io col Brahman, il fondamento ultimo di tutte le cose e l'unica Realtà supersostanziale trascendente.

Ora tutto questo sviluppo è dominato, dal principio alla fine, dall'idea del

sacrificio. È il sacrificio che fa sorgere il sole e controlla il corso delle stagioni. È per mezzo del sacrificio che gli dèi vivono, ed è in virtù del sacrificio che esistono gli uomini, ed è mediante il sacrificio che questi ottengono ricchezza e successo nella vita, potere e conoscenza che oltrepassano la vita e gli dèi fino a penetrare nel più intimo mistero dell'essere.

Ma questo sviluppo non può essere interpretato come un progresso che procede direttamente dalla magia alla religione e dalla mitologia al misticismo. Al contrario, l'elemento religioso è più pronunciato nella poesia religiosa del *Rig Veda* (1) che nella tecnologia rituale dei *Brahmana*. Tuttavia la magnifica poesia religiosa degli inni del Rig Veda è sussidiaria alla tecnica del sacrificio, e la fantastica speculazione magica dei *Brahmana* è inestricabilmente collegata con la sublime intuizione metafisica delle *Upanishad*.

Questo sviluppo teologico della teoria del sacrificio è intimamente connesso allo sviluppo sociologico dell'istituzione del sacerdozio, che in India, come in nessun altro luogo, era in grado di concentrare tutta l'energia sociale e intellettuale della comunità nel perfezionamento e nello studio intensivo delle sue peculiari funzioni specializzate. Questo è certo un esempio molto notevole di ciò che può capitare quando a una élite spirituale è permesso di svilupparsi liberamente senza critica o controllo sociale.

E questo è tanto più degno di nota in quanto la classe sacerdotale indiana non era basata, come nella Mesopotamia e in Egitto, sull'organizzazione corporativa di un sacerdozio annesso al tempio.

Giacché il bramino era essenzialmente un sacerdote domestico; ed era in qualità di cappellano domestico (*purohita*) di un capo o re che egli acquistava prestigio sociale e ricchezza. Di conseguenza il sacrificio vedico non era un atto civico ufficiale come i sacrifici del tempio dell'arcaica città-stato. Esso aveva un carattere più individualistico, dal momento che era sempre diretto agli interessi di qualche persona particolare, alle cui spese veniva eseguita la cerimonia. La relazione sociale essenziale non era quella tra il tempio e lo Stato, come nel vicino Oriente, ma quella del bramino con il suo patrono. Infatti l'atteggiamento del sacerdote-poeta del Rig Veda non è dissimile da quella di Pindaro verso le persone ricche e nobili le quali remuneravano le sue odi trionfali.

A prima vista questo può sembrare un punto di partenza poco promettente per la ricerca della realtà assoluta ed eterna; e si constata un abisso tra il politeismo estroverso del Rig Veda con il suo ingenuo ed entusiastico desiderio di benessere, di lunga vita e di vittoria, e la "via negativa" propugnata dai grandi saggi e dagli asceti delle Upanishad. Tuttavia si può tracciare ogni passo della trasformazione avvenuta nella letteratura vedica, ed è mediante la dialettica del sacrificio che questa venne raggiunta.

Già nel periodo più antico troviamo gli elementi divini del sacrificio, *Agni e Soma*,

il fuoco e la sacra libazione, che sono adorati sullo stesso piano di parità con le grandi divinità locali del panteon vedico. Agni è il fuoco — esso è il fuoco domestico, l'amico ed il protettore della famiglia — esso è il fuoco sacrificale; il padre del sacrificio, il signore della preghiera, il datore di ogni buon dono, il padre dell'immortalità — esso è il fuoco cosmico che è nato in cielo, sulla terra e nelle acque, il procreatore dei due mondi che ha riempito il cielo, la terra e il grande sole. Ma “Agni” è il sacerdote, il “purohita” degli dèi, l' “hotri” dei due mondi che nutre e sostiene gli dèi, il cielo e la terra per mezzo dell'incessante ciclo sacrificale. Quindi egli è lo stesso sacerdozio, il “Brahma”, e il sacerdote umano è la sua personificazione e il suo umano co-efficiente, come lo vediamo nella formula sacrificale: “Tu, o Agni, sei acceso da Agni, sacerdote come tu sei, da un sacerdote, amico da amico” (2).

Così nei Veda troviamo accostati l'utilitarismo pratico della teoria sacrificale *do ut des*, espresso nella sua forma più cruda: "qui c'è burro, dammi mucche"; e un senso sempre crescente del significato cosmico del sacrificio come atto di comunione mistica per mezzo del quale il sacerdote partecipa al mistero della creazione. Gradatamente, attorno al sacrificio si sviluppò un vasto sistema di simbolismo drammatico, che raggiunse il suo culmine nel simbolismo del grande “altare del fuoco”, la cui costruzione è descritta con tanti minuti particolari nei libri (dal VI al X) del *Satapatha Brahmano*, che è forse la più elaborata cerimonia che ci sia stata tramandata da un documento religioso.

Qui l'altare rappresenta senz'altro la struttura dell'universo, il corpo dei "Veda" e il corpo del divino creatore e vittima; e quando la cerimonia è compiuta ed il sacrificio offerto, il sacerdote ristabilisce l'unità della creazione e riporta la vita nel corpo smembrato del Signore delle creature.

Lo sviluppo di questo sistema elaborato di simbolismo rituale tendeva inevitabilmente a spostare il centro di gravità religiosa dalle figure antropomorfe degli dèi al mistero sacro del sacrificio, in quanto atto impersonale, cosmico e divino, così che la potenza del sacrificio finì per prendere il posto dell'oggetto del sacrificio, quale definitiva realtà divina. In questo senso "Brahma" significa la forza mistica o magica che è immanente sia nel sacerdote che nel sacrificio, e trova la sua espressione più diretta nella sacra formula e nella parola ispirata dei “Veda”. E poiché l'attenzione del sacerdozio si concentrò in questo mistero centrale, essi divennero sempre più consci dell'importanza dell'intelletto e del pensiero nell' “opus divinum”. Come il sommo sacerdote, che si chiama “Brahma” per eccellenza, siede in disparte in silenzio ed in raccoglimento, sorvegliando il lavoro degli altri sacerdoti e dirigendo il lavoro in spirito e conoscenza, così nel processo cosmico si comporta “Brahma”, l'onniscente e l'onnipresente, dalla cui profonda contemplazione nascono il mondo degli dei e delle creature, e in cui è l'Essere Eterno, l'eterna conoscenza e la beatitudine eterna.

Con l'avvento di questa conoscenza, la scienza rituale del sacerdozio, per la prima

volta nella storia del mondo diede vita a una vera teologia naturale. Ma lo sviluppo non si fermò a questo punto. Perché quasi simultaneamente i dottori di "Brahma" ebbero l'intuizione dell'identità del "Brahma", che è l'anima dell'universo, con l'Io del pensante. Questa è la dottrina fondamentale delle Upanishad: "Chiunque conosce questo — *Aham Brahma asmi* — Io sono Brahma — si tramuta nel tutto. Neanche gli dèi possono impedirgli di diventarlo. Perché egli diviene il loro Io" (3).

Questo fu un evento rivoluzionario nella storia della religione indiana, perché con un sol colpo si rese superflua l'immensa struttura della scienza rituale e dell'osservanza cerimoniale che si era accumulata intorno al sacrificio e che si cominciava a sentire come un fardello troppo pesante da portare.

"Tali in realtà — dice il Satapatha Brahma — sono i luoghi selvaggi e sconosciuti del sacrificio, i quali richiedono centinaia e centinaia di giorni di viaggio; e se qualcuno vi si avventura senza conoscenza, allora Io travagliano la fame e la sete, i malfattori e i nemici, proprio come i briganti maltratterebbero gli stolti che andassero vagando in una giungla selvaggia; ma se coloro che conoscono questo fanno così, allora essi trascorrono da un giorno all'altro come da un ruscello all'altro e come da un luogo sicuro a un altro, e ottengono la felicità nel mondo celeste" (4).

Così, mentre le Upanishad sono considerate la quintessenza del miele che è stato raccolto dai fiori del sacrificio mediante l'incessante attività dei bramini e immagazzinata nel favo dei Veda, essi sono tuttavia "Vedanta" — la fine dei Veda — in un senso equivoco, giacché la scoperta dell'intuizione metafisica e l'esperienza trascendente dell'identità significa che tutto l'ordine cerimoniale e la legge delle opere sono stati trascesi e superati.

Il sacrificio esterno è buono: esso apporta all'uomo benessere, lunga vita e discendenza. Esso anzi lo conduce nel mondo degli dèi. Ma "come qui sulla terra tutto ciò che è stato acquistato con l'esercizio perisce, così perisce anche tutto quello che si acquista per l'altro mondo mediante i sacrifici e le altre buone azioni compiute sulla terra" (5).

"Fragili sono in verità — dice il Mundaka Upanishad — quelle barche, i sacrifici, i diciotto, in cui è stato insegnato questo basso cerimoniale. Gli sciocchi che lodano ciò come il sommo bene vanno soggetti sempre di più alla vecchiaia e alla morte. Gli sciocchi che abitano nelle tenebre, nella loro presunzione e sono rigonfi di vana conoscenza, vanno girando e rigirando, barcollando qua e là come ciechi guidati da ciechi" (6).

"La conoscenza inferiore è il Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda, Atharva Veda la (scienza della) fonetica, la legge rituale, la grammatica, l'etimologia, la metrica e l'astronomia; ma la conoscenza superiore è ciò per mezzo del quale si apprende l'Indistruttibile.

“Quello che non si può vedere né afferrare, che non ha né famiglia né casta, né occhi né orecchie, né mani né piedi, l'Eterno, Quello che tutto pervade, l'Infinitesimale, ciò che è imperituro, quello è ciò che il saggio considera come la sorgente di tutti gli esseri” (7).

“Considerando il sacrificio e le buone opere come il meglio, gli insipienti non conoscono nessun bene più elevato, e avendo nell'alto dei cieli ottenuto (la loro ricompensa), guadagnata con le loro buone opere, essi entrano di nuovo in questo mondo o in un altro inferiore.

“Ma coloro che praticano la penitenza e la fede in mezzo alla foresta, vivendo tranquilli da saggi e da mendicanti, si liberano dalla passione e attraverso il sole pervengono nel luogo dove abita quella Persona immortale la cui natura è eterna” (8).

“Dopo aver esaminato tutti i mondi che si guadagnano con le opere, acquisti il bramino la libertà da tutti i desideri. Ciò che è increato non si raggiunge per mezzo delle opere” (9).

V

Ma come la legge del sacrificio e della scienza rituale vengono trascese, così anche la funzione sociale del sacerdozio e tutto il mondo della cultura sono egualmente superati. Il Bramino diviene un eremita, un asceta che rinuncia al mondo e alla vita di società a fine di guadagnare illuminazione e liberazione. E questo ideale trascendente “sopraculturale” della religione che trova la sua prima espressione cosciente nelle Upanishad è ugualmente, o in grado anche maggiore, caratteristico delle nuove discipline di salvezza che furono fondate da Budda e Mahavira nel sesto secolo a. C.

Il Buddismo e lo Jainismo furono creazione di non-bramini, che rigettarono i Veda e gli dèi vedici o addirittura qualsiasi divinità. Tuttavia i monaci buddisti e gli asceti jainisti sono i discendenti diretti dei bramini e il loro pensiero è uno sviluppo logico della vecchia tradizione della religione indiana. E' infatti la grande conquista dell'India quella di aver creato una civiltà in cui la religione della contemplazione pura, che deliberatamente trascende e nega tutti i valori culturali, può fiorire senza distruggere la sua base sociale. Per il buddista il mondo è male, la vita è sofferenza, ogni cosa è peritura, irreal e senz'anima. Tuttavia la legge, l'ordine e Budda sono le guide sicure e i sicuri rifugi a cui è rivolta l'adorazione e la preghiera come agli dèi nelle altre religioni.

Così il Buddismo è un genere di Bramanismo sublimato in cui il rito del sacrificio è sostituito da un ascetismo morale, e la casta sacerdotale dall'ordine monastico.

A prima vista sembrerebbe che questa sublimazione estrema, la quale esclude tutte

le credenze religiose positive e le soddisfazioni, debba creare per l'uomo un'atmosfera troppo rarefatta perché vi possa respirare. Tuttavia come ho già rilevato, il Buddismo è stato una delle grandi religioni missionarie mondiali e ha influito sulla civiltà in modo più vasto che non lo stesso Bramanesimo.

È vero che nel corso di questa espansione esso ha riacquistato molti elementi della tradizione sacerdotale che originariamente aveva rigettato, fino a includere il rituale grossolano e osceno della magia *Tantrica* (10). Ma questo è solo un aspetto dello sviluppo; altrove l'etica sublimata della dottrina primitiva è stata conservata intatta e i monaci giallo-vestiti della primitiva osservanza mantengono ancora in vigore i precetti della comunità originaria.

Il Buddismo attraverso i secoli è stato di fatto una prova costante che il totale rinnegamento del valore della cultura non impedisce alla religione di esercitare un'influenza sulla medesima. Ciò è dovuto soprattutto alla forza dell'elemento istituzionale del Buddismo, e specialmente alla grande istituzione centrale dell'ordine monastico, che è a un tempo un organo per la diffusione della cultura religiosa e il custode di una tradizione erudita. Nella sfera della cultura letteraria, in particolare, il monachesimo buddista esercitò un'enorme influenza attraverso l'Asia centrale e nell'estremo Oriente, mediante la sua indefessa attività nel tradurre e diffondere una gran mole di opere teologiche, metafisiche e letterarie. Questa letteratura forma il substrato di tutte le letterature vernacole dell'Oriente, dalla Mongolia e dal Tibet fino alla Corea e a Ceylon, e anche in Cina essa ha esercitato un profondo influsso sul pensiero della seconda grande civiltà dell'Asia orientale.

E oltre a queste civiltà sopravvissute c'è la grande civiltà estinta del Turkestan orientale con le sue dimenticate lingue indo-europee e con la sua grande arte indo-iraniana, che rappresenta la fusione di elementi indiani, iraniani e cinesi sotto l'influsso buddista.

VI

Tuttavia nella stessa India la tradizione della cultura si trovò così profondamente unita con la religione del sacerdozio e con il sacrificio che quest'ultimo sopravvisse e trionfò sulle grandi discipline secondarie di salvezza, che erano sue derivazioni. Certamente, grazie al sorgere del culto del tempio e agli sviluppi teistici del Visnuismo e del Sivaismo, che sono connessi con esso, l'induismo moderno per molti aspetti si conforma più strettamente al tipo classico della civiltà sacerdotale, come si sviluppò nel vicino Oriente, che non la religione del periodo vedico, la quale rappresenta uno sviluppo eccezionale e certamente unico.

Nell'India meridionale e orientale d'altra parte, nelle valli del Cauvery, del Vaigai, del Kistna e del Mahanadi, troviamo tutti i tratti caratteristici delle civiltà arcaiche: irrigazione artificiale, città-tempio, come a Madura, Srirangam, Tanjore e Puri; il culto della dea madre, il culto delle immagini e tutta una serie di istituzioni

connesse, strettamente parallele a quelle che esistevano quattro o cinquemila anni fa nella Mesopotamia e nella Siria.

Tuttavia questo complesso culturale si è completamente fuso con la tradizione rituale dei Brahmana e con la teologia filosofica dei Vedanta. Certamente fin dal primo medio evo quest'ultima ha trovato i suoi più famosi centri di insegnamento e i suoi più grandi maestri nel lontano Sud, specialmente a Sringeri e Srirangam — i monasteri principali di Sankara e Ramanuja (11).

È vero che nel corso dei secoli i bramini hanno perso il loro carattere originale di un sacerdozio ereditario che viveva per il sacrificio e mediante il sacrificio, e sono diventati semplicemente un ordine sacro privilegiato. Tuttavia la dottrina del sacrificio non scomparve mai, anzi essa ricevette la sua formulazione scientifica in una scuola filosofica indipendente, il Karma Mimamsa, che è parallela ai Vedanta e che, in una misura ancor superiore a quella dei Vedanta, è il sistema classico della religione ortodossa indiana. Qui il sacrificio mantiene tutta l'importanza che esso aveva nei Brahmana. In realtà la sua importanza è ancora maggiore, poiché gli dèi, ai quali il sacrificio è offerto, sono passati in una posizione molto secondaria. Essi sono semplicemente ciò a cui il sacrificio è offerto e non hanno un'esistenza indipendente, separati dal rito. Il potere del sacrificio non ha nulla a che fare con il dio o gli dèi; esso è un invisibile principio trascendente (*apurva*), che è generato dal sacrificio e non ha bisogno di alcuna forza esterna per renderlo efficace. Perciò il Karma Mimamsa nella sua forma classica è ateo, nello stesso modo in cui lo è il primitivo Buddismo.

Ma è un ritualismo ateo che insiste sul valore di quegli elementi che il Buddismo ha eliminato. Il mondo è reale. Esso è un eterno processo di divenire e avvicendamento in cui l'anima nella sua indefinita serie di vite in virtù della potenza del sacrificio, può purificarsi progressivamente, finché ottiene finalmente la completa libertà dal corpo in uno stato di pura consapevolezza. Qui le istituzioni del sacerdozio e del sacrificio raggiungono un grado di sublimazione che è di poco inferiore a quello del Buddismo. Infatti il Karma Mimamsa, non meno del Vedanta e delle scuole buddiste, esemplifica l'intellettualismo della tradizione religiosa indiana, che è stata, dal principio alla fine, la tradizione di una colta classe sacerdotale.

VII

Questo intellettualismo, come ho fatto notare all'inizio di questo capitolo, è il segno caratteristico dell'istituzione sacerdotale che distingue il sacerdote dalle altre sacre figure tipiche, cioè dal profeta e dal re. Il profeta è l'organo dell'ispirazione divina; il re è l'organo della potenza sacra, ma il sacerdote è l'organo della scienza, il ministro della scienza sacra. E questo Io si può constatare non solo in civiltà progredite e d'impronta altamente intellettuale, come quella dell'India, ma è già

palese nelle forme più elevate di società barbarica, in Polinesia, in alcune parti dell'Africa e nell'America. Forse l'esempio più completo, e certamente il più esaurientemente studiato, lo si può riscontrare nella civiltà Pueblo del Nuovo Messico, civiltà che è sopravvissuta intatta, attraverso tutti i mutamenti delle civiltà circostanti, grazie alla forza stabilizzatrice di un rituale sacro mantenuto dalla tradizione del sacerdozio. Nei suoi sorprendenti studi della civiltà degli Zuni, Miss Ruth Benedict ha mostrato come tutta la vita sociale del popolo è assorbita e dominata dal loro ricco e complesso ordine rituale.

“I loro culti degli dèi mascherati, delle guarigioni, del sole, dei feticci sacri, della guerra e dei morti, come ella scrive, costituiscono un complesso di propri e ben definiti rituali, con ministri sacerdotali e osservanze regolate secondo il calendario. Nella loro applicazione nessun campo di attività può contendere il primo posto al rituale. Probabilmente la maggior parte degli uomini adulti tra i Pueblos occidentali dedicano ad esso gran parte della loro attività. Ciò comporta l'apprendimento a memoria di una congerie di parole tecniche rituali, che la nostra memoria meno esercitata trova vertiginoso, e l'esecuzione di appropriate cerimonie elegantemente concatenate, che sono prescritte dal calendario e che allacciano nel loro complesso tutti i differenti culti e tutto il corpo dirigente in un'interminabile procedura formale” (12).

In una tale società il sacerdote è inevitabilmente la figura dominante, ed egli deve la sua forza e il suo prestigio non alla sua ispirazione o al suo carattere individuale, ma alla sua conoscenza e alla sua iniziazione a una tradizione ereditaria di scienza rituale.

La frase Zuni per designare una persona che ha il potere è “uno che sa come” (13), e il sacerdote è l'uomo “il quale sa come” nelle tecniche sacre che governano le relazioni della comunità con le potenze trascendenti.

È vero che queste tecniche non sono essenzialmente differenti da quelle riscontrabili tra i popoli più primitivi; danze mascherate, cerimonie per invocare la pioggia, riti di fertilità e simili. La differenza sta nel grado più alto di integrazione che essi hanno raggiunto, con il risultato che la società Zuni raggiunge l'ideale di una civiltà liturgica in cui tutto il modo corporativo di vita è ordinato al servizio degli dèi in un ciclo continuo di preghiera e di azione sacramentale.

Lo stesso avviene con l'istituzione stessa del sacerdozio. Considerato da un punto di vista, il sacerdote Zuni non si distingue dall'indovino o dallo stregone selvaggio. Ma, considerato da un altro punto ovviamente egli è strettamente imparentato con i sacerdoti dei templi dell'America centrale, che a loro volta sono identici, per funzione sociale e per posizione intellettuale, ai grandi sacerdoti dei templi della civiltà arcaica in Mesopotamia e in Egitto.

Pertanto, come è possibile tracciare la connessione tra lo stregone e il sacerdote nelle culture e civiltà inferiori, così si può osservare in quelle superiori la relazione tra il sacerdote e l'uomo di dottrina. Soprattutto nella nostra civiltà occidentale le origini storiche dell' "intelligentsia" — la classe colta professionale o élite intellettuale — vanno cercate nel clero e nel sacerdozio medievale, con la sua gerarchia subordinata di chierici e con gli ordini religiosi. Fu il clero che creò l'università in Europa e controllò tutto il sistema di istruzione. In Europa, non meno che in India, il linguaggio sacro fu il linguaggio colto, e il clero ebbe il quasi-monopolio della cultura intellettuale superiore.

E sebbene l'Umanesimo abbia segnato la secolarizzazione di questa tradizione, esso stesso rimase intimamente associato con la preesistente cultura "clericale". Le università rimasero corporazioni clericali sino al termine del secolo decimosettimo e in Inghilterra ancor più oltre.

I rappresentanti di questa tradizione non furono soltanto le guide intellettuali delle loro civiltà e i custodi delle sue norme; essi mirarono anche a essere gli interpreti principali e gli intermediari tra le differenti civiltà.

Di regola i rapporti tra le civiltà si prestano a essere dominati da motivi e atteggiamenti aggressivi. Per l'uomo comune, il membro d'una civiltà diversa, più che un elemento di un'altra razza, è un "barbaro", un "infedele", un "diavolo straniero"; mentre i conquistatori, i ricercatori e i mercanti tendono inevitabilmente a limitare le relazioni agli aspetti più superficiali ed esterni della vita sociale. Soltanto quando vengono in contatto reciproco le religioni di civiltà differenti, si effettua, sia per via di sincretismo sia mediante attività missionaria, il contatto reale con lo spirito della civiltà straniera. E l'agente tradizionale di questi contatti è il sacerdozio, dal tempo di Beroso e Manetone (14) sino ai dotti Gesuiti nella Cina e ai missionari moderni, come W. W. Gill, il quale salvò una così gran parte delle tradizioni culturali dei Mangaia, prima che si perdessero definitivamente (15).

Ciò è contrario all'opinione comunemente accettata, che il sacerdozio è sempre il centro dell'intolleranza culturale e che i missionari sono i principali responsabili della distruzione delle civiltà primitive. Ma sebbene in questo modo di vedere vi sia un elemento di verità; tuttavia si verificò che la distruzione di una civiltà conquistata fu più completa quando fu dovuta a motivi puramente profani, mentre anche la più rigida ed esclusiva ortodossia non è incompatibile con un intelligente interesse per le credenze e le istituzioni di eventuali convertiti, come si può vedere, ad esempio, nel tentativo accurato e sistematico del missionario francescano Bernardo de Sahagun, di raccogliere una autentica documentazione delle credenze religiose dei Messicani, nei primi tempi della conquista.

E dall'altra parte, da quella cioè del popolo assoggettato, si hanno uomini come Rammohun Roy, bramino e riformatore religioso bengalese, il quale lavorò più di qualsiasi altro della sua generazione per gettare un ponte sull'abisso che separava la civiltà europea da quella indiana, o come Chandra Vidyasagar (1820-1891) che

continuò un'attività consimile durante la generazione successiva.

In questi ed in altri innumerevoli casi il sacerdozio ha assolto una funzione sia religiosa che culturale, e questa funzione dualistica è radicata nella natura dell'istituzione, giacché fin dall'inizio il sacerdote è stato altrettanto maestro quanto ministro del sacrificio. La tradizione di un sacerdozio colto si trova nel cuore delle grandi civiltà mondiali, se si eccettuano la cinese e l'ellenica, ed anche quando una civiltà è stata secolarizzata, la tradizione non è ancora del tutto spenta, come lo si può constatare nel caso di uomini come Matthew Arnold ed Emerson, i quali non solo si consideravano come sacerdoti della cultura, ma erano in realtà i prodotti sociali di una tradizione sacerdotale ereditaria.

Ci si può comunque chiedere se una civiltà che abbia una volta posseduto un'istituzione di tale natura — cioè una classe od ordine spirituale che sia stato custode di una tradizione sacra di cultura - possa fare a meno di essa senza impoverirsi e disorientarsi. Questo è in realtà ciò che si è verificato nella secolarizzazione della cultura moderna occidentale, e gli uomini di pensiero ne furono più o meno consci fin dall'inizio del secolo scorso. Questo fatto fu riconosciuto in particolare da Augusto Comte, che nella sua teoria della società, accentuò la distinzione tra le forze temporali e quelle spirituali ed insistette sulla necessità di trovare organi ad esse appropriati in ogni stadio di cultura. La soluzione che egli propose nella sua “Religione dell'Umanità” si dimostrò completamente inefficace, come sempre accade quando una costruzione intellettuale artificiosa presume di soddisfare una reale esigenza religiosa. Ma dal punto di vista sociologico, la sua analisi è perfettamente valida, e l'esistenza di qualche incarnazione sociale di un superiore principio spirituale nella cultura rimane una delle condizioni fondamentali di un ordine sociale duraturo.

Il fatto che “l'intelligentsia” nell'Europa moderna non possiede più questo principio spirituale è una delle cause principali dell'instabilità e dell'inquietudine della società contemporanea; e questo fatto ha provocato l'accusa della “trahison des clercs”, che è stata spesso ripetuta in questi ultimi tempi. Perché gli intellettuali che sono succeduti agli ecclesiastici, in qualità di custodi della più elevata tradizione della civiltà occidentale, si sono rivelati forti soltanto nel lavoro negativo di critica e di disintegrazione. Essi però non sono stati in grado di fornire un integrale sistema di principi e di valori che potessero unificare la società moderna; per conseguenza si sono dimostrati incapaci ad arginare le forze immorali, inumane e irrazionali che stanno distruggendo tanto le tradizioni umanistiche che quelle cristiane della civiltà occidentale.

NOTE AL CAPITOLO V

(1) Il Rig Veda, la più antica letteratura religiosa dell'India, è la grande collezione di inni che fa parte della liturgia sacrificale. I Brahmana sono trattati in prosa riguardanti il rituale come veniva insegnato nelle grandi scuole vediche. Le Upanishad consistono in discussioni mistiche e filosofiche, originariamente annesse ai Brahmana e concernenti il loro significato esoterico. Oltre il Rig Veda ci sono anche il *Sama Veda*, che contiene i versi cantati al sacrificio del *soma*; lo Yajur Veda che contiene le formule sacrificali e l'Athaiva Veda; una collezione più tardiva di incantesimi e di scongiuri, che è di carattere meno liturgico e più popolare dei tre Veda più antichi.

(2) Satapatha Brahmana XII, IV. 3. 5 (Sacred Books of the East XLIV; p. 189).

(3) Brihadaranyaka Upanishad I, IV, 10 (S.B.E. XV, 88).

(4) Satapatha Brahmana (Tr. Eggeling). Fi.. V. (XII, II. 3, 12). (S.B.E. XLIV, 160).

(5) Chandogya Up. VIII, I, 6 (S.B.E. I, 127).

(6) Murdaka Up. I, II, 7-8 (S.B.E. XV, 31-2).

(7) Ibid., I, T, 5-6 (27-8).

(8) Ibid., I, II, 10-11 (32).

(9) Mundaka Up. I, II, 12 (XV, 32).

(10) L'autore allude a quello che nella storia del Buddismo passa sotto il nome di *Veicolo Tantrico*, il quale consiste nel connubio della dottrina buddista con gli elementi più grossolani dell'Induismo: mitologia, culto sensuale e osceno, superstizione e pratiche magiche. Questa dottrina è contenuta nei Tantra o "libri" che comprendono ricette magiche il cui uso assicura a chi le impiega una liberazione più rapida che non la pratica della pietà e dell'ascesi (N.d.T.).

(11) Ramanuja (m. 1137) fu il capo della setta Vaishnava nell'India meridionale e l'esponente classico della forma deista della filosofia vedantica — *visishtadvaita* — o monismo modificato, contro il puro monismo (Advaita) di Sankara. A differenza di quest'ultimo egli insegnò che l'asceta dovrebbe soddisfare ai doveri della sua casta e rimanere fedele alla "legge delle opere".

(12) R. BENEDICT, *Patterns of Cultures*, p. 59-60.

(13) IDEM, *ibidem*, p. 96.

(14) Beroso, sommo sacerdote del grande tempio di Bel in Babilonia, scrisse in greco la storia di Babilonia e la dedicò ad Antioco I. Manetone, anch'egli sacerdote, compose un lavoro simile sulla storia egiziana per Tolomeo II. Sebbene entrambe queste storie siano andate perdute, le loro liste di dinastie, che furono conservate, formarono la spina dorsale della storia antica sino alle scoperte della moderna archeologia e conservano tuttora qualche importanza.

(15) Di Mangaia, una piccola isola dell'arcipelago delle Cook, H. M. e N. K. Chadwick

scrivono: "Tra le comunità delle sue proporzioni questa fu per molti secoli probabilmente la più letteraria del mondo" (*The growth of Literature*, III, 232). Il Sig. Gill deve queste informazioni principalmente a Tercaval, l'ultimo sacerdote del dio squalo Tiaio, e in seguito diacono della Società Missionaria di Londra.

CAPITOLO VI

LE FONTI DELLA CONOSCENZA RELIGIOSA E GLI ORGANI RELIGIOSI DELLA SOCIETÀ

III. LA REGALITÀ

SOMMARIO: Importanza delle funzioni religiose della monarchia nella società antica. - Incarnazione della potenza sacra in una persona rappresentativa. - Mana e il diritto divino dei re. - Il mito delle origini divine. - Monarchia e diffusione della civiltà. - Monarchia e origini della civiltà arcaica nel vicino Oriente. - La tradizione della monarchia divina in Egitto. - Il re e il culto dei morti. - Il re e il culto del dio sole. - L'Apoteosi del re morto e il dogma dell'immortalità regale. - Responsabilità morale della monarchia. - La divinità egiziana della giustizia. - Associazione egiziana della giustizia con il re divino da una parte e con l'ultimo giudizio dell'anima dall'altra. - Tendenze universalistiche nella monarchia teocratica egiziana. - Riforma religiosa di Ichnaton nel secolo XIV a. C. - Confronti tra le attuali civiltà africane e la sacra monarchia egiziana. - Persistenza della tradizione della monarchia sacra nelle civiltà superiori.

Se il sacerdozio è il tipo classico di un organo sociale che è creato per scopi religiosi specifici, la monarchia è il tipo di un'istituzione che esiste per una funzione distintamente politica, ma che deve il suo prestigio sociale al suo carattere religioso o divino. Fin dall'inizio della storia il re fu distinto dal tiranno, dal magistrato e dall'ufficiale, grazie al possesso di un carisma o mandato divino che lo distingue dagli altri uomini, così che anche ai nostri giorni la corona e lo scettro, che sono i simboli di questo carattere sacro, restano l'emblema della regalità come lo furono cinquemila anni or sono. Senza dubbio queste cose hanno oggi un carattere di vestigio e sanno di antiquato, non rappresentano più forze vitali né nella sfera politica né in quella religiosa. Ma essi non sarebbero potuti sopravvivere nell'atmosfera avversa dei tempi moderni se non fossero stati radicati in modo eccezionalmente profondo nella tradizione della civiltà, e quanto più si penetra nelle origini sia della nostra civiltà come di qualsiasi altra, tanto più vasto è il posto che la regalità occupa in entrambi gli schemi religiosi e sociali di vita e di pensiero.

Finora si è visto quale grande importanza possedeva l'idea del potere trascendente o soprannaturale nella religione primitiva. Ma questa credenza non sembra che sia stata associata originariamente alle forme primitive della potenza politica. La vecchia idea che la società primitiva fu dominata dispoticamente dalla potenza del più forte, idea che appare nella letteratura medievale e che sopravvive ancora nella teoria freudiana della primitiva orda umana dalle caratteristiche scimmiesche, non è stata comprovata dalla documentazione etnologica. Anzi, pare che i più semplici

ed i più primitivi tipi di società che si riscontrano nelle regioni artiche; in Australia, tra i Pigmei ed i Boscimani, siano democratici o gerontocratici; mentre la forza assoluta del capo-guerriero, che fece una così profonda impressione sui primi viaggiatori europei nell'Africa occidentale, nell'Uganda, nello Zululand e nella Rodesia, fu il prodotto di un tipo relativamente avanzato di organizzazione sociale. La consacrazione della potenza in una istituzione formale non ha luogo se non quando il terreno è stato preparato da un processo di differenziazione sociale.

D'altro canto, che l'idea che noi qualifichiamo “dono del comando”, abbia una qualità soprannaturale o un'origine affine al dono della profezia e della divinazione, è un fatto molto primitivo.

Quest'idea la troviamo nella sua forma più semplice nel racconto biblico di Sansone, l'uomo forte, il campione del popolo oppresso su cui lo spirito di Jahvè discende improvvisamente" così che egli da sé solo sbaraglia i Filistei (Giudi. 14, 6; 15, 14-16). Questa forza sovrumana, che si manifesta in uno scoppio improvviso di energia o in qualche imprevedibile atto decisivo, è così lontana dalle nostre tradizioni religiose, che molto difficile per noi renderci conto del suo carattere religioso. Tra gli scrittori moderni Goethe si trova ad esser quasi solo nella sua congeniale comprensione di questo fatto; e sebbene egli sia interessato alla sua manifestazione principalmente in quanto espressione di genio poetico, l'analisi ch'egli fa della sua natura in *Dichtung und Wahrheit* riesce ancor più istruttiva quando è applicata alla religione primitiva.

“Si trattava, egli scrive, di un qualcosa che si manifestava soltanto in contraddizioni e quindi non poteva essere incluso in nessun concetto e tanto meno in una parola. Non era divino perché sembrava irrazionale, non umano poiché mancava di comprensione, non diabolico perché era benefico, non angelico perché spesso dimostrava una gioia maliziosa.

Esso somigliava al caso, perché non dava prova di alcun nesso consequenziale, somigliava alla Provvidenza perché tradiva connessione. Tutto ciò che ci limita sembrava per esso penetrabile, sembrava che potesse disporre a suo talento degli elementi essenziali alla nostra esistenza, riducendo il tempo ed espandendo lo spazio. Esso sembrava che si compiacesse solo dell'impossibile e rigettasse da sé con disprezzo il possibile.

Sebbene questa cosa demoniaca si possa manifestare in tutto ciò che è corporeo ed incorporeo, trovando di fatto la sua più singolare espressione tra gli animali, pure è specialmente con gli uomini che si trova nella più meravigliosa connessione, e quivi forma una potenza, che se anche non è opposta all'ordine morale del mondo, tuttavia lo interseca così che l'una potrebbe esser presa per ordito e l'altro per trama.

E conclude: “Questo carattere demoniaco appare nella sua forma più terrificante quando si manifesta in modo prepotente in qualche uomo. Durante la mia vita ho

potuto osservare alcuni di costoro sia da vicino che da lontano. Essi non sono sempre gli uomini più eccellenti perché non si raccomandano né per intelligenza né per talenti, e solo raramente per bontà di cuore. Ma da essi si sprigiona una forza incredibile su tutte le creature, anzi persino sugli elementi. E chi può dire fin dove si può estendere tale influenza?” (1).

Sembra che in un certo periodo il pensiero di Goethe sia stato molto dominato da questa idea. Difatti troviamo che egli vi ritorna di nuovo in una delle sue più impressionanti conversazioni riportate da Eckermann, in cui si riferisce a Napoleone come ad un tipo di uomo demoniaco. È superfluo far rilevare quali pericolose possibilità siano implicite in questo concetto, per quanto riguarda la moderna vita politica. D'altra parte ciò è di grande valore ed importanza, come chiave per la comprensione del pensiero primitivo. Giacché è in questa convinzione del carattere demoniaco che si trova la radice psicologica della venerazione verso il re e la regalità divina. E qui debbo rilevare il mio disaccordo con la tesi del fu professor Hocart, il quale ha tanto contribuito a farci comprendere il tipo rituale dell'istituzione monarchica. Poiché Hocart tende sempre a minimizzare gli elementi religiosi in questa istituzione ed a spiegare la sua origine e la sua importanza in base a concezioni utilitarie e naturalistiche. “Abbiamo visto il motivo che ci fa pensare, scrive egli ad esempio, come il sacerdote-re delle origini non fosse una persona di maestà imponente. Prosaico e a volte grottesco, egli aveva la funzione monotona di assicurare una regolare provvigione di cibo ed una soddisfacente percentuale di nascite coi mezzi più efficaci, fossero degni o indegni, che la logica gli poteva suggerire”.

Ora mi sembra che questa maniera di interpretare, che è caratteristica di una rilevante scuola di antropologi, è radicalmente sbagliata, perché capovolge il corso reale del pensiero primitivo. I moderni tendono ad opporre l'utile al religioso e ad applicare il criterio dell'utilitarismo profano a consuetudini e istituzioni di un ordine totalmente differente. Ma per i primitivi questa opposizione non esisteva: ciò che è sacro è socialmente utile e ciò che è socialmente utile è generalmente connesso con quello che ha valore religioso. Conseguentemente l'importanza religiosa della regalità non è dovuta ai vantaggi sociali pratici che essa procura, ma all'atteggiamento psicologicamente più irrazionale della meraviglia e del terrore, che è così ben diagnosticato da Goethe nel passo che ho citato poco fa.

II

Perché l'uomo primitivo fa presto a riconoscere questa inesplicabile qualità soggiogatrice, non solo nella profezia e nell'ispirazione, ma anche nell'eroismo e nel saggio consiglio, e dovunque la trova la riconosce come divina. È il mano, del capo, per usare il termine polinesiano, che contiene alcunché del senso che noi annettiamo a grazia, buona fortuna, potenza soprannaturale e diritto divino, e quello che i nostri antenati chiamavano “la fortuna del re”.

Ma prima che le implicazioni sociali di questo concetto possano essere completamente sviluppate, i doni personali del capo debbono essere rinforzati da un ulteriore elemento di santità ereditaria, che è positivamente indicato nello stesso concetto polinesiano di *mana*. Non è sufficiente per un capo possedere bravura e prestigio personali, egli deve ereditare la sua autorità sacra da antenati sacri: egli dev'essere di sangue reale e di origine divina.

Quindi, nonostante la povertà materiale di una cultura che non conosceva né la ruota del vasaio, né il martello del fabbro, né il telaio del tessitore, il polinesiano era così versato ed erudito in fatto di genealogie, quanto un araldo medievale. Fonti autorevoli attestano che un capo Maori dimostrò i diritti del suo “clan” davanti alla commissione distrettuale a Ruatoki, con un *pedigree* di trentaquattro generazioni, che richiese tre giorni di esposizione e conteneva più di millequattrocento nomi (2).

Questa preoccupazione di sangue e di lignaggio e questa credenza nella divina origine dei re — i figli di Dio che prendevano in moglie le figlie degli uomini — è quasi universale tra i popoli che hanno oltrepassato i primitivi stadi di cultura. Ciò si riscontra tra i Polinesiani e i Melanesiani, tra gl'Indiani e i Greci, tra gli stessi nostri antenati Celti e Teutoni tra gli Egiziani e tra gli altri popoli dell'antico Oriente. Questo fatto è spesso associato con una leggenda delle origini culturali, così che i re divini sono anche eroi e portatori di civiltà i quali provengono da qualche patria divina, come il mitico Hawaiki dei Polinesiani. È abbastanza facile comprendere questo, giacché ogni migrazione comporta un processo di diffusione culturale; e la risultante mescolanza di popoli e di razze accentua il valore e il prestigio dell'elemento più forte. Nei tempi moderni abbiamo il caso autentico dell'identificazione del capitano Cook con il grande dio Rongo o Lono nelle Hawaii, e la sua venuta è commemorata anche nella letteratura di altre regioni molto remote del Pacifico, così che se esso fosse stato un episodio isolato e non il punto di partenza dell'occupazione europea, certamente sarebbe stato incorporato nella mitologia polinesiana.

La mitologia, come pure la storia, fanno testimonianza dell'importanza religiosa e sociologica di eventi di questo genere. Abbiamo ad esempio la storia di Quetzalcoatl nell'America Centrale, la leggenda della fondazione della monarchia Inca nel Perù, e la fondazione delle monarchie Bahima nell'Africa Centrale. C'è ragione di credere che l'istituzione della sacra monarchia e collegata con la diffusione della civiltà ed ebbe le sue origini nei centri della civiltà arcaica, da cui questo movimento di diffusione prese le mosse.

Comunque, ciò non giustifica la teoria pan-egiziana del fu professor Elliot Smith e del Dr. Perry, che postula un singolo e vasto movimento di diffusione culturale, tramite il quale ogni elemento della civiltà superiore è derivato in definitiva dalla civiltà arcaica dell'Egitto con la sua monarchia divina e con la sua religione solare. Al contrario, il processo della diffusione della civiltà è altrettanto complesso e

multiforme, e ogni centro della civiltà arcaica ebbe le sue proprie istituzioni sociali e religiose e si comportò come una fonte indipendente d'influsso e di diffusione culturale. Si conosce ancora troppo poco del grande cambiamento rivoluzionario della vita umana, che si verificò nell'Asia occidentale e dell'Egitto, dal VI al IV millennio a. C., e su cui sono basati tutti i successivi risultati della civiltà superiore.

Le moderne scoperte in Mesopotamia, Siria e Palestina hanno tuttavia rivelato una serie di civiltà fondate sull'irrigazione e sull'allevamento del bestiame, con un culto religioso ben sviluppato nei periodi conosciuti, come l'Halafiano e il Ghassuliano (dai luoghi di Teli Halaf nella Mesopotamia settentrionale e di Telleilat el Ghassul vicino a Gerico). Finalmente, verso il quarto millennio, il controllo artificiale delle acque alluvionali delle grandi vallate fluviali e dei delta della Babilonia e dell'Egitto, per mezzo della costruzione di canali e mediante la bonifica delle paludi, preparò la via al sorgere della civiltà storica degli antichi Sumeri e dell'antica monarchia egiziana.

III

Questo movimento creativo che diede vita alla civiltà arcaica è dominato dalla figura del re sacro. Fu l'era dei "morti semidei", i seguaci di Oro, che unirono le due terre in Egitto, e dei re leggendari che fondarono le prime città-stato sumeriche, come Gilgamesh, il quale costruì a Erech la grande muraglia e fondò il tempio di Ea Anna. È chiaro che questa concentrazione di forza religiosa e sociale fu direttamente connessa con i mutamenti rivoluzionari nella maniera di vivere dell'uomo, rappresentati dal sorgere della civiltà arcaica. La scoperta dell'irrigazione e dell'agricoltura intensiva non solo rese possibile un grande aumento della popolazione, della ricchezza e dell'organizzazione sociale, ma modificò l'intera visione che l'uomo aveva del mondo. Le potenze divine da cui l'uomo dipendeva non erano più forze estranee e imprevedibili, come le divinità dei cacciatori; esse avevano iniziato l'uomo ai loro misteri, insegnandogli la via della vita e cooperando con lui a moltiplicare per cento i frutti della terra. E siccome questa socializzazione della religione avanzò di pari passo con la concentrazione del potere sociale, era inevitabile che il re, il quale era la figura in cui culminava l'intero processo, dovesse esser considerato non soltanto come sacro, ma come una potenza divina, un dio o un figlio degli dèi, a un tempo dio e uomo, sacerdote e re, chiave di volta dell'arco che congiungeva il ciclo e la terra e assicurava l'armonia dei due mondi.

Tale è il modello archetipo della civiltà arcaica che forma il sostrato di tutte le più antiche civiltà del mondo.

IV

Ma è in Egitto che lo si constata più chiaramente e più compiutamente, poiché fu lì che si verificarono nel modo più completo le condizioni per il concentrazione della potenza. La vallata del Nilo, unita e irrigata dal fiume, segregata e difesa dal deserto, era più indipendente e più idonea a un governo centralizzato che non le terre delle altre grandi civiltà fluviali dell'antico Oriente; e quando finalmente arrivò a essere unificata dai sovrani della prima dinastia, la tradizione di unità non fu mai più distrutta.

Fu, quindi, naturale che la persona del re, il quale incarnava questa unità e dalla cui potenza e saggezza dipendeva il benessere di tutto l'Egitto, dovesse anch'esso essere riguardato come l'incarnazione delle forze divine che governavano la vita della terra.

E' possibile che questa idea risalga a tempi predinastici e che in ciascuno dei "Nomi" il capo della comunità fosse considerato come il rappresentante e l'incarnazione della divinità locale, che abitualmente era rappresentata sotto forma di un animale, di un uccello o di una pianta. L'unificazione dell'Egitto sembra perciò che sia stata accompagnata da un processo di sincretismo, mediante il quale il re accumulò una serie di prerogative sacre e venne identificato, o, per lo meno, direttamente associato con una certa quantità di differenti figure divine. Così oltre Oro, il falco divino di Edfu, che era il dio regale per eccellenza, c'erano i due custodi delle corone dell'Alto e Basso Egitto, la dea avvoltoio di Nekheb e il serpente di Buto; mentre su un piano superiore e più universale il re fu associato a Re, il dio-sole di Enopoli, e a Osiride, il dio della vegetazione di Abu Sir, signore degli inferi e re dei morti.

All'infuori di questi vari elementi, si formò un complesso immensamente ricco di mitologia e di simbolismo, che circondava la persona del re con un'aura di santità e di divinità più solenne di qualsiasi altra che sia dato di riscontrare presso gli altri centri di civiltà arcaica.

Ciò fu dovuto in primo luogo alla precoce concentrazione di potere che caratterizzò lo sviluppo egiziano. Il re non fu semplicemente il rappresentante del suo popolo. Egli era l'Egitto e l'Egitto esisteva soltanto in lui, per mezzo di lui e per lui. Fin dai tempi più antichi la sua è l'unica figura che compare in arte nella riunione degli dèi.

E' il re e non il sacerdote che è rappresentato nell'atto di offrire il sacrificio. E' il re e non l'esercito che sgomina il nemico alla presenza degli dèi. E' il re e non il contadino che fornisce il cibo e il nutrimento agli uomini e agli dèi e che governa e dirige le acque dell'inondazione.

"Com'è grande il signore nei riguardi della sua città. Egli soltanto vale milioni, gli altri uomini sono ben poca cosa.

Egli è venuto a noi; egli ha preso l'alto Egitto e gli ha posto in testa la corona bianca.

Egli ha unito i due paesi e ha congiunto la Canna (simbolo dell'alto Egitto) con l'Ape (simbolo del Delta).

Egli ha conquistato la Terra Nera (la valle del Nilo) e ha assoggettato quella Rossa (il deserto).

Egli ha protetto le Due Terre e ha dato pace alle due rive.

Egli ha dato vita all'Egitto e ha abolito le sue sofferenze.

Egli ha dato vita agli uomini e ha fatto respirare la gola dei morti.

Egli ha calpestato gli stranieri e ha atterrito i trogloditi che non lo temevano.

Egli ha combattuto per i suoi confini e ha scacciato i predoni.

Egli ci ha concesso di allevare i nostri figli e di seppellire i nostri morti (in pace)” (3).

Ma, dal punto di vista teologico, il faraone era debitore del suo carattere eccezionale alla fusione delle due mitologie di Re e di Osiride, in entrambe le quali egli conservava una posizione centrale. Venne stabilita una corrispondenza mistica tra Osiride che muore e rivive, il dio della vegetazione e dell'elevazione e abbassamento delle acque del Nilo, re degli inferi e il giudice dei morti, e il sole che sorge e tramonta, che veleggia nella barca divina da Oriente a Occidente dell'orizzonte, e che ritornava di notte nelle acque sotterranee del secondo Nilo, il quale scorre attraverso il reame di Osiride. E nello stesso modo c'è una corrispondenza misteriosa tra il re morto che regna nella sua tomba ed il suo figlio, il vivente Oro che “sorge” sul trono con la doppia corona dell'Alto e Basso Egitto, come il sole che s'innalza sulla volta del cielo.

Questa duplice deificazione del sovrano provocò non solo il sorgere dell'elaborato rituale mortuario delle tombe reali, in cui la mummia del faraone è circondata da tutto il necessario per la sua vita negli inferi, come troviamo pure nelle tombe reali di Ur; ma contribuì anche alla formazione dell'idea di un regno celeste, di un'ascesa al mondo del dio-sole, che è la più antica concezione conosciuta di un avvenire celeste.

I testi delle piramidi, che sono i più antichi documenti che possediamo, sono dominati tutti dalla meravigliosa asserzione del dogma dell'immortalità regale. “Sorgi, sorgi, re Pepi, tu non muori. Avete detto che egli sarebbe morto? Egli non muore. Questo re Pepi vive eternamente”. “Aperte sono le due porte dell'orizzonte, i suoi chiavistelli sono disserrati.

O uomini e dei, le vostre braccia sotto il re Pepi! Sollevatelo su, alzatelo al cielo, poiché le braccia di Shu, dio dell'aria, sono sotto il cielo ed egli lo solleva. Nei cieli, nei cieli! verso il grande trono fra gli dèi!” (4).

I testi delle piramidi sono pieni di passi che descrivono la vita del faraone glorificato in cielo, il quale abita come un dio tra gli dèi, naviga con Rà nella sua divina nave celeste, partecipa alle offerte divine e mangia i frutti dell'albero della vita.

“Questo re Pepi aprì il suo sentiero come un uccellatore, scambiò i saluti con i

signori delle anime, andò nell'isola grande in mezzo al campo delle offerte, su cui gli dèi fanno volare le rondini. Le rondini sono le stelle imperiture. Esse danno a questo re Pepi questo albero della vita di cui esse vivono, affinché anche voi (il re e la stella del mattino) possiate vivere ugualmente di esso” (5).

Quest'apoteosi divina del re defunto perdura attraverso la storia egiziana, ma raggiunge il suo culmine in un periodo relativamente antico, con i grandi costruttori delle piramidi della quarta dinastia, quando tutte le risorse del primo stato centralizzato della storia furono riunite per l'erezione di questi vasti monumenti sepolcrali.

È facile vedere come lo sviluppo del culto del dio-sole e quello della monarchia divina si spalleggiassero vicendevolmente, così che il dio-sole divenne più di un monarca celeste ed il monarca più di un dio.

Ma è assai più difficile valutare la perdita e il guadagno che questo fatto rappresenta sia per la religione che per la civiltà. D'altra parte l'immensa distanza che creò tra la persona del sovrano e la popolazione soggetta aumentò le possibilità d'ingiustizia e di oppressione, così che, come capita ogni qual volta lo stato assoluto riceve una sanzione religiosa, esso finì per imporre un insopportabile fardello materiale alla natura umana e alla vita del popolo.

Può darsi che la memoria di tutto sia sopravvissuta nelle leggende di un mondo più recente, circa l'empietà e l'oppressione dei grandi costruttori delle piramidi, che Erodoto ricorda. Però c'è molto da dire dall'altro punto di vista, poiché è chiaro che questi lavori colossali non sono da attribuirsi al ghiribizzo di un despota arbitrario, ma furono un atto di fede di un popolo intero. Inoltre è in relazione con la religione solare, con la monarchia solare e con l'avvenire celeste, che noi troviamo la prima chiara concezione della legge di giustizia la quale è ad un tempo sociale e divina.

Maat — la giustizia — è la prima divinità astratta ed essa è sia la figlia del dio-sole sia la potenza che ispira e dà validità al comando del re. E siccome lo stesso re alla sua entrata nel regno celeste doveva subire il giudizio di Rà e giustificarsi davanti al tribunale divino, l'idea della giustizia acquistò un carattere trascendente. Già nelle “Istruzioni di Ptahhotep”, il più antico vestigio di letteratura egiziana, il saggio dice: “Grande è Maat, la sua munificenza perdura, né dal tempo della sua creazione è stata rigettata” (6). E nell'epoca del disordine che seguì la caduta dell'antico regno, troviamo un chiaro riconoscimento della responsabilità del potere terreno davanti al giudizio del cielo.

Così il re Merikerc ripete l'insegnamento che egli ha ricevuto da suo padre, che colui il quale agisce ingiustamente deve rendere conto delle sue azioni davanti ad un tribunale superiore. “I giudici divini che giudicano gl'indegno, tu sai che essi non sono remissivi nel giorno del giudizio. Guai a te se l'accusatore è il Saggio (Thoth). Non confidare nella durata degli anni, perché essi vedono la vita in un momento. Un uomo sopravvive alla sua morte e le sue azioni sono accumulate

come montagne. Perché è l'eternità che aspetta l'uomo lì, ed è stolto colui che la disprezza. Ma colui che vi giunge senza aver commesso peccato, egli vivrà come un dio, procedendo liberamente come i signori dell'eternità” (7).

Così anche nel linguaggio dell' “Eloquente contadino” che fu forse l'opera più conosciuta di questa antica letteratura: "opera la giustizia per il Signore della giustizia... perché la giustizia è per l'eternità. Essa discende nella tomba con colui che opera la giustizia, quando egli è posto nella bara e calato nella terra. Il suo nome non è cancellato sulla terra, ma è ricordato a motivo della giustizia. Tale è la rettitudine della parola di Dio che è come una vera bilancia, che non pesa falsamente” (8).

Quest'associazione della giustizia con la regalità da una parte, e la giustificazione dell'anima immortale davanti al tribunale divino dall'altra, divenne un elemento essenziale della religione egiziana. Dopo che fu completata la funzione delle mitologie osiriche e solari, il giudizio dopo la morte non rimase più limitato al re, alla sua famiglia e alla sua corte, ma venne considerato come il destino di ogni uomo, il quale doveva rendere conto delle sue azioni nella dimora della giustizia, alla presenza di Osiride. Poco per volta l'uomo comune venne a partecipare dei privilegi e delle responsabilità morali inerenti all'immortalità celeste del re divino. Così fu aperta la strada a una nuova forma di religione personale e di personale pietà che, nonostante i suoi grotteschi elementi magici, mostra anche ideali morali notevolmente elevati, come, per esempio, nella cosiddetta “confessione negativa” del libro dei morti.

V

Ma questa popolarizzazione della religione dell'immortalità e del culto di Osiride non comportò nessuna diminuzione dell'importanza religiosa della monarchia. Al contrario, fu in questo periodo, dal XVI al XIII secolo a. C., che i re della nuova monarchia diedero al culto solare il suo completo sviluppo, sì da farne una religione imperiale universale e quasi monoteistica. La più impressionante espressione di questa tendenza fu il tentativo di creare una nuova religione di stato, da parte di Ikhnaton, che si può quasi considerare come il primo esperimento cosciente in fatto di teologia naturale. Esso ci mostra in modo spiccato come in una rigidissima società gerarchica, la stessa monarchia teocratica può diventare l'agente di un cambiamento rivoluzionario.

Sotto i grandi faraoni della diciottesima dinastia l'Egitto era divenuto una potenza mondiale, con un impero asiatico e relazioni internazionali con i distanti regni dell'Asia Minore e della Mesopotamia, e l'universalismo della nuova religione veniva a corrispondere al cosmopolitismo della nuova civiltà imperiale. La mitologia tradizionale del panteon egiziano venne spazzata via drasticamente e sostituita con l'unica e universale divinità solare (sempre rappresentata nella forma

del disco solare — l'Aton) e con il suo unico rappresentante terreno, il re-sole Ikhnaton.

“Quanto sono numerose le opere, quelle che tu hai creato e quello che è nascosto, o tu unico dio che non ha eguali. Tu hai creato la terra secondo i desideri del tuo cuore, tu solo, anche gli uomini e gli animali, tutto quello che è sulla terra e che cammina con i piedi, tutto quello che è nell'aria e che vola con le ali, tutte le terre straniere, la Siria, la Nubia e la terra d'Egitto.

Tu produci milioni di forme soltanto per mezzo di te stesso; case, città e villaggi, strade e fiumi: tutti gli occhi ti vedono davanti a sé come disco del giorno sopra la terra. Tu sei nel mio cuore. Non c'è nessun altro che ti conosca all'infuori di me, tuo figlio Ikhnaton. Tu lo hai fatto saggio nelle tue vie e nella tua potenza” (9).

Lo spirito che ispira questo grande inno trova la sua espressione artistica nel naturalismo e nell'umanesimo dell'arte regale di Teli el Amarna, la città di Aton, che mostra l'influsso trasformatore della nuova idea religiosa nello stile e nei motivi tradizionali della pittura e della scultura egiziana. Ma, con tutto ciò, la storia di Ikhnaton ed il nuovo monoteismo solare non è soltanto un esempio della forza trasformatrice della monarchia nei riguardi della religione e della cultura, essa mostra anche i suoi limiti. Giacché l'intero episodio fu una fase transitoria nella storia della religione egiziana, difatti pochi anni dopo la morte di Ikhnaton gli antichi dei e l'antica mitologia riappaiono per sopravvivere immutate fino ai tempi ellenistici e romani.

La tendenza all'universalismo, comunque, non scomparve, e nel grande inno al tebanico dio-sole, quale creatore e dominatore universale, si manifesta appena meno accentuata che nella religione stessa di Aton.

VI

L'influsso della sacra monarchia egiziana non restò limitato all'ambiente altamente specializzato in cui si sviluppò, ma si fece sentire in tutte le civiltà limitrofe del vicino Oriente. Lo si può vedere molto chiaramente nel sud, nella cultura derivata della Nubia e dell'Etiopia nilotica, dove una imitazione barbarica della monarchia egiziana dominò l'alto Nilo ed il Sudan orientale per più di mille anni.

Difficilmente si esagera l'importanza di questo centro secondario di cultura nella storia della civiltà africana; ma, d'altro canto, è ugualmente difficile distinguere tra quelle istituzioni culturali e le idee religiose che sono derivate da origini egiziane da una parte, e quelle che sono il risultato di uno sviluppo parallelo proveniente da una origine comune nei tempi preistorici, dall'altra.

Così l'istituzione monarchica è fortemente sviluppata tra le primitive tribù nilotiche del Bahr el Ghazel, mentre nel lontano occidente, in Nigeria, troviamo vari stati che conservano la tradizione della monarchia sacra, in una forma eccezionalmente

completa e altamente sviluppata.

Qui si hanno esempi di re divini e di re sacerdoti, la cui esistenza era circondata e protetta da una rete di prescrizioni rituali e di sacri tabù, poiché la loro vita era la vita della terra, ed il fiume e il raccolto dipendevano dal loro benessere.

Così tra i Jukun della Nigeria centrale, secondo il Dr. Meek, la morte di un re non era mai apertamente ammessa, perché ciò avrebbe distrutto i raccolti: “sarebbe un esporre le messi ad inaridirsi”.

L'identificazione ostrica del re con la vita della terra è dimostrata molto chiaramente nelle parole rivolte al nuovo re nel momento della consegna delle vesti regali, della frusta e del seme di frumento. “Oggi, essi dicono, noi ti abbiamo dato la casa di tuo padre. Tutto il mondo è tuo. Tu sei il nostro miglio e le nostre fave, il nostro *jò* ed il nostro *aku* (cioè gli spiriti e gli dèi del nostro culto). D'ora in poi non abbiamo né padre né madre. Ma tu sei il padre e la madre di tutti. Segui le orme dei tuoi antenati e non far male a nessuno, affinché la tua gente possa abitare con te ed affinché noi possiamo giungere alla fine del tuo regno in pace” (10).

È interessante notare che secondo l'opinione del Dr. Meek questo re non era guerriero. Egli non guidava il suo esercito in battaglia. Solo quando la città era attaccata ed il popolo si trovava in estrema necessità, egli sarebbe apparso tra i guerrieri, ricoperto da capo a piedi, portando la sacra lancia.

Gli Jukun sono un popolo che si sta estinguendo, una interessante ma esausta sopravvivenza di un'epoca ormai dileguata. Ma quattrocento miglia ad Ovest si possono riscontrare tipi ugualmente sorprendenti di monarchie sacre ancor in pieno fiore, presso uno dei popoli più vigorosi ed intraprendenti dell'Africa occidentale.

Lo Yoruba di Oyo e le provincie limitrofe della Nigeria meridionale costituiscono le comunità più urbanizzate e civili di tutti i popoli di razza nera. Ma nonostante la ricettività che essi hanno mostrato nei confronti del Cristianesimo e dell'influsso europeo, essi hanno conservato quasi intatte le loro tradizioni ed istituzioni nazionali, le quali fanno ricordare in maniera sorprendente quelle della civiltà arcaica. Gli stati Yoruba: Oyo, Ite, Abeokuta, Ibadan ecc., sono città-stato, governate da re sacri, ciascuno con la corte e con un'elaborata gerarchia ufficiale. Ibadan è in Africa la più grande città dei negri, con una popolazione di 387.000 abitanti, ma in quanto a santità e prestigio è inferiore ad Ife, la città sacra del dio della divinazione, Ifa, città che è la metropoli religiosa del Yorubaland, con i suoi duecento e un templi e santuari, ciascuno con il suo sacerdozio e la sua festa annuale. Qui, anche ai nostri giorni, l'*Oni*, o sacerdote-re, si sa che si oppone all'abolizione di certi sacrifici, adducendo come motivo che essi erano necessari non solamente per Ite, ma per il mondo, e che la loro interruzione avrebbe potuto produrre un effetto disastroso sul corso universale della natura (11).

Senza dubbio questo è un caso limite di sopravvivenza culturale, e la piega generale dell'evoluzione e della rivoluzione sociale in Africa e in Asia, come pure

in Europa, non si è dimostrata favorevole alle istituzioni teocratiche. Tuttavia questo è uno sviluppo recentissimo e, fino al secolo XIX ed anche dopo, l'istituzione monarchica conservò un po' ovunque, nella maggior parte del mondo, il suo carattere religioso, anche se in misura diversa. È troppo presto per poter dire se questo cambiamento è definitivo. Non è impossibile che di qui ad un secolo il popolo di Ite possa riguardare la bomba atomica non come un indice di progresso, ma come uno sfortunato effetto secondario dell'abbandono dell'ordine teocratico e dell'omissione del sacrificio.

VII

Questi sono cospicui esempi di sopravvivenza delle forme primitive di monarchia sacra che furono trasmessi da popolo a popolo e di età in età, mediante un movimento di diffusione, da qualche centro originario della civiltà arcaica. Ma gli esempi ai quali mi sono riferito nella moderna società africana non sono che i ristagni e i bassi fondi della tradizione della monarchia sacra; la corrente principale scorre larga e profonda attraverso l'intero corso della storia antica ed ha esercitato un'influenza inestimabile sulla vita religiosa dell'umanità. Giacché l'adorazione di una forza trascendente incarnata in una persona umana e nelle istituzioni sociali è moralmente ambivalente e si riconnette sia con tutto ciò che vi è di più elevato, come con quello che vi è di più basso nella natura umana. Da una parte ha condotto agli sviluppi mostruosi e inumani, come i sacrifici umani in massa delle Grandi Costumanze del Benin e la deificazione di tiranni e di pazzi quali Caligola e Al Hakim (12). Ma dall'altra ha ispirato la speranza in un regno di giustizia e nell'avvento di un salvatore divino.

E nel Vecchio Testamento vediamo che questi due sviluppi sono messi di proposito in raffronto come due regni rivali: da una parte l'esaltazione della potenza, considerata come l'autoesaltazione dell'uomo contro Dio; e dall'altra l'affermazione del regno di Jahweh tra i gentili e la liberazione del popolo di Dio mediante un messianico re salvatore.

Ed è un fatto degno di nota che, sebbene non vi potesse esser nulla di più violento che il rifiuto del carattere divino degli dèi pagani, non si trova però nessuna uguale condanna del carattere sacro della monarchia dei gentili. In nessuna letteratura si trova un ritratto più vivo della figura archetipa del divino re-sacerdote di quello contenuto nella descrizione di Ezechiele, in cui parla del re di Tiro, sommo sacerdote di Melcarth: "Tu eri sigillo di perfezione pieno di sapienza, al colmo dello splendore. Io ti avevo posto sul monte santo di Dio e tu incedevi in mezzo a pietre infocate. Perfetto nei tuoi procedimenti dal giorno in cui fosti creato fino a tanto che l'iniquità fu ritrovata in te. Il tuo cuore s'innalzò nella tua bellezza, e nella tua bellezza hai perduto la tua sapienza. Perciò io ti scacciai dal monte di Dio e ti mandai in perdizione, o cherubino protettore, di mezzo alle pietre fiammeggianti" (13).

Qui il principio è identico a quello che ispirò la dottrina della regalità sacra nell'antica Cina. Il re governa per mandato del Cielo finché egli riconosce la sua relazione di dipendenza. Ma allorché egli vuole mettere in evidenza se stesso e trasgredisce le leggi del Cielo, gli viene ritirato il mandato e il regno passa da lui a un altro.

Ma l'espressione più notevole dell'idea del mandato divino al re per grazia di Dio è la grande serie di profezie in Isaia, dal capo XL al LV, in cui tratta della missione divina di Ciro, e in cui il monarca mondiale del recente impero persiano è presentato come il servo eletto del vero Dio (che egli non conosce) viene unto e prescelto per realizzare il divino disegno che Jahvè aveva nei riguardi del suo popolo e del mondo. Questo è un esempio impressionante del modo in cui la rivelazione religiosa, in senso strettamente teologico, può includere e dar forma, con un nuovo significato, ai vecchi archetipi e ai modelli istituzionali della civiltà e della religione naturale. Ne il processo si ferma a questo punto, perché la figura di Ciro nel Deutero-Isaia viene fusa con quella del profeta, per formare l'archetipo di una nuova figura messianica.

NOTE AL CAPITOLO VI

(1) *Richtung und Wahrheit*, Teil 4, Buch 20, ed. Cotta XXV, pp. 124,126.

(2) ELSDON BEST, *The Maori School of Learning*, p. 5 (1923).

(3) ERMAN, *Literatur der Aegypter*, p. 179-182.

(4) TR. J. H. BREASTED, *The Dawn of Conscience*, p. 79 (1933).

(5) IDEM, l. c., p. 92.

(6) IDEM, l. e., p. 148.

(7) *The Instruction of Merikere*, 12-13.

(8) TR. J. H. BREASTED, l. c., p. 191.

(9) TR. J. H. BREASTED, l. c., p. 281-286.

(10) MEEK, *Jukum - A Sudanese Kingdom*, p. 137 (1931). Cf. anche *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, C. G. Seligman, p. 40.

(11) H. WARD PRICE, *Land Tenure in the Yoruba Province*, p. 4 (1933); Cf. M. PERHAM, *Native Administration in Nigeria*, p. 175 (1937).

(12) Al Hakim, sesto califfo fatimita, governò l'Egitto e il Nord Africa dal 996 al 1021. Distrusse la chiesa del Santo Sepolcro nel 1009 e proclamò la sua propria divinità. Egli è considerato tuttora come divino dai Drusi del Libano.

(13) Ezech; 28, trad. Mezzacasa in "La Sacra Bibbia" edizione Salani, 1957.

CAPITOLO VII

L'ORDINE DIVINO E L'ORDINE DELLA NATURA: LA SCIENZA SACRA

SOMMARIO: Fino a che punto la cultura dipende dal processo di produzione economica? - Creatività spirituale della cultura anche in condizioni primitive, e. g. l'arte magdaleniana. - Tecniche magiche per il controllo della natura. - Teoria di Frazer intorno alla magia, come pseudo-scienza primitiva. - Elementi religiosi nella magia. - Magia e mistero. - Conoscenza ed iniziazione. – Tre elementi del culto religioso: rito, mito e potenza magica. - Connessione tra la primitiva fertilità magica ed il culto della dea madre e del dio della vegetazione nella civiltà arcaica del vicino Oriente. - L'anno agricolo ed il ciclo rituale. - Importanza religiosa della scienza del calendario e coordinazione dei tre cicli del cielo, della terra e della vita umana. - Sviluppo del concetto religioso-filosofico di un principio universale di ordine cosmico: Rita, Tao ecc. - Influenza della teologia astrale sulla cosmologia razionale. – Gli Inizi della scienza e della filosofia nel tentativo di spiegare la natura dell'unità del processo cosmico, che era già implicita nella dottrina religiosa dell'ordine sacro, - Filosofi e profeti.

Ogni civiltà umana è un consapevole adattamento della vita sociale all'ambiente esterno dell'uomo e all'ordine della natura. Ciò che l'animale fa istintivamente, l'uomo lo fa con intenzione cosciente e con un maggiore o minore grado di calcolo razionale. Così la civiltà è radicata nella natura, proprio come le più alte realizzazioni dello spirito umano individuale sono radicate nella cultura.

Questa è la base della teoria marxista della società e dell'interpretazione materialistica della storia. Marx dimostrava che l'uomo dev'essere in grado di avere delle risorse per vivere, al fine di creare la storia, e che la prima e indispensabile condizione di vita è la produzione economica. Quindi “il modo di produzione nella vita materiale determina, in generale, il processo di vita sociale, politico e intellettuale”. Ridotta, quindi, ai suoi elementi principali, la civiltà non è nient'altro che l'elaborazione sociale del processo di produzione economica. L'uomo costruisce un alveare semplice o complesso, che è a un tempo un'unità produttiva e un organismo sociale. Quanto più il processo di produzione è elaborato e l'organismo è complesso, tanto più la civiltà è progredita.

Ora c'è un ovvio elemento di verità in questa teoria, cioè la naturale base materiale di tutta la vita e di tutta l'azione umana. Il suo pregiudizio materialistico è dovuto alla sua eccessiva semplificazione del motivo economico. Perché l'uomo primitivo non è un produttore nel senso marxista. Il boscimano o l'aborigeno tasmaniano è di ben poco più produttore di cibo di quanto lo siano gli animali, dei quali egli si nutre. Egli differisce dagli animali non perché produce il cibo, ma perché pensa e calcola.

La religione e l'arte sono più antiche dell'agricoltura e dell'industria. In principio

era il “verbo”, perciò l'uomo fu un veggente e un artista prima di diventare un produttore. Ciò fu dimostrato in modo sorprendente verso la fine del secolo XIX, quando una scoperta casuale, fatta da una fanciulla in una caverna spagnola, rivelò l'esistenza di una grande arte europea che data dai remoti tempi preistorici. Sebbene visse in condizioni artiche, e dal punto di vista materiale avesse la più squallida e la più rudimentale cultura materiale, tuttavia l'uomo trattava già con abilità l'arte della scultura e della pittura, così che oggi noi possiamo vedere, come se fosse con i suoi occhi, le immagini piene di vita di esseri come il mammut, il rinoceronte lanoso e il leone delle caverne, che cessarono di esistere prima dell'alba della civiltà.

Così mentre è vero che la produzione economica è la condizione necessaria della civiltà materiale e che il tipo di produzione agisce sul tipo di civiltà mediante la sua influenza sulla forma di società, questo però rappresenta soltanto un lato del processo culturale, poiché le caratteristiche essenziali della cultura umana esistevano già prima che l'uomo fosse diventato economicamente produttivo. In questa fase pre-produttiva egli aveva già raggiunto un alto grado di specializzazione culturale e aveva conseguito il dominio sull'ambiente circostante anche nelle condizioni particolarmente sfavorevoli dell'era glaciale.

La prova di questo dominio la si può scorgere nell'arte dei periodi Aurignaciano e Magdaleniano. Essa dimostra che l'uomo era spiritualmente creativo prima che fosse economicamente produttivo, e che non c'è nessuna relazione necessaria tra lo sviluppo economico di una civiltà e le sue qualità spirituali. E se questo è vero nel caso dell'arte primitiva, probabilmente è ancor più vero per la religione.

Perché la religione non è un artificioso prodotto secondario del processo economico o — come Engels dice dell'idea di Dio — “il prodotto di un tedioso processo di astrazione” (1), essa è piuttosto fin dalle sue stesse origini e prima di qualsiasi processo culturale una delle primarie forze psicologiche. Come ho già detto, la cultura primitiva non si riduce semplicemente a un modo economico di vita, esso implica anche uno sforzo deliberato per mettere la vita umana in relazione con la realtà divina e in subordinazione alle potenze divine. Poiché l'adattamento della vita dell'uomo al suo ambiente fisico circostante, anche nello stadio più primitivo, è sempre accompagnato da un interessamento religioso, con atti di propiziazione e di culto verso quelle potenze, che si ritiene che controllino quell'ambiente — le potenze che si manifestano nella natura.

Giacché dobbiamo tenere presente che l'idea della natura ora accettata come ovvio substrato e fondamento di tutta la nostra esperienza sensibile è in realtà più astratta e più artefatta che l'idea di Dio. Il pensiero primitivo prende le mosse dagli dèi, dalle cose e dagli eventi, non già dalla natura e dal pensiero, oppure dalla natura e dallo spirito.

Senza dubbio tutta la teoria della magia primitiva, com'è presentata da Frazer e dalla sua scuola, presuppone, da parte dello stregone nei riguardi della natura, un

atteggiamento altamente razionalizzato e quasi scientifico. Ma questo razionalismo è una costruzione dell'osservatore moderno e non appartiene al tipo primitivo. Le prove esistenti attestano che lo stregone, anche quando è interessato a un oggetto utilitaristico, come l'impetrazione della pioggia, è tanto lontano dal positivismo scientifico quanto lo è il profeta al quale, sociologicamente, egli è strettamente legato. Quanto più una cultura è primitiva tanto più è difficile distinguere lo scongiuro dalla preghiera o la tecnica magica dal rituale religioso. Certamente c'è fondato motivo per credere che le pitture cavernicole magdaleniane fossero d'origine magica e avessero per scopo d'ottenere il successo nella caccia e di conferire al cacciatore potere sopra gli animali. Ma non si può asserire che questi riti fossero magici in un senso esclusivamente areligioso. Si conosce da prove moderne provenienti soprattutto dall'America del Nord, che la magia del cacciatore può andar unita a profonde credenze religiose e a un intenso sentimento religioso. Ovunque nel Nord America, nonostante tutte le differenze di razza e di linguaggio, la cultura dei cacciatori è stata caratterizzata dappertutto da due tratti dominanti: dall'importanza della visione o del sogno e dall'idea dello spirito protettore, che è concepito normalmente sotto forma di animale.

Gli scopi finali che il cacciatore sperava di assicurarsi erano senz'altro prevalentemente pratici: successo nella caccia e felice esito nella guerra; ma i mezzi impiegati erano di un carattere specificamente religioso: le preghiere e la meditazione, l'ascetismo e la ritiratezza, l'umiltà e la fede. "Era necessario, scrive Miss R. Benedict, tenere la propria mente concentrata sulla visita attesa. La concentrazione era la tecnica principale, sulla quale essi contavano. "Continua a pensarci tutto il tempo", dicevano sempre i vecchi stregoni. Talvolta era necessario tenere il viso umido di lacrime affinché gli spiriti avessero compassione del sofferente e gli accordassero quanto domandava. "Io sono un pover'uomo. Abbi misericordia di me", è una preghiera costante. "Non possedere nulla — insegnavano gli stregoni — e gli spiriti verranno in tuo aiuto" (2).

Niente vi può esser di più lontano dalla descrizione che il Frazer fa del conoscitore di tecnica magica, pieno di fiducia in sé, che questo atteggiamento religioso, il quale fa ricordare le parole del Vangelo: Beati i poveri di spirito. Tuttavia questo è più semplice e più primitivo del primo tipo, il quale dev'essere perciò considerato o come un'astrazione della teoria moderna oppure come un tipo specializzato che si è venuto formando attraverso un complesso indifferenziato di idee magiche e religiose. La magia del cacciatore primitivo non è una tecnica per il controllo della natura sub-umana, ma un mezzo di comunione con le potenze divine.

II

Fu in questo modo, per mezzo cioè dell'iniziazione ai misteri divini, piuttosto che mediante l'osservazione e il pensiero logico che l'uomo giunse a formarsi per la prima volta una concezione dell'ordine naturale. La conoscenza fu il dono più

grande e più pericoloso degli dèi, e niente vi è di più comune nel mito e nella saga primitiva che la figura dell'eroe o del saggio, il quale percorre il sentiero pericoloso tra i due mondi e per mezzo di qualche fatica o di qualche sacrificio eroico strappa agli dèi il segreto dal quale dipende il benessere dell'umanità.

Nella nostra civiltà occidentale, tradizione, mistero e iniziazione o sono così primitivi da esser ricoperti da più recenti stratificazioni culturali, come nelle sopravvivenze agricole di magia vegetale e di riti di fertilità; oppure appaiono in una forma secondaria che è associata con uno stadio relativamente avanzato dello sviluppo religioso, come nelle religioni misteriche dell'impero romano.

Però, in culture più primitive, è chiaro che il mistero e l'iniziazione, sia che si considerino come magici o come religiosi, appartengono al più profondo e più universale livello del pensiero e della cultura.

Noi li troviamo in Australia e nella Melanesia, nelle forme di riti della pubertà e di cerimonie totemiche; nell'America del Nord e in Siberia, nella formazione e nella disciplina dello sciamano per acquistare potere mediante l'esperienza visionaria; e nell'Africa occidentale nella forma del cosiddetto feticismo e di associazioni segrete. Dappertutto la scienza che è considerata come indispensabile per risolvere le questioni vitali dell'esistenza — in ordine alla salvezza, intesa in senso pragmatista - è comunicata

169

da riti religiosi o magici, accompagnati da rappresentazioni mitologiche e simboliche.

Senza dubbio questa scienza può esser oggettivamente di scarso valore, può essere falsa, superstiziosa e assurda. Tuttavia soggettivamente e psicologicamente è la forma più alta di conoscenza che possenga l'uomo primitivo, ed è riguardata come una tradizione di sapienza sacra da cui è governata la vita umana. Quindi il suo significato culturale è della più grande importanza, poiché è la sorgente e l'archetipo della tradizione di una sapienza più alta, dalla quale la teologia, la filosofia e la scienza si svilupparono nel corso della civiltà arcaica.

In ogni civiltà e in ogni religione, dalle più grossolane alle più elevate, si trovano tre elementi simultaneamente presenti e organicamente connessi tra loro.

In primo luogo c'è il rito religioso propriamente detto, che è normalmente, ma non necessariamente, un atto sociale corporativo; in secondo luogo c'è il mito che conferisce validità alla cerimonia, riconnettendola a qualche credenza e a qualche tradizione religiosa; e infine c'è la potenza soprannaturale o benedizione che è lo scopo dell'azione sacra e il frutto di tutta l'opera.

Nell'istituzione del sacerdozio e del sacrificio noi vediamo realizzato questo triplice processo con completa logica e chiarezza; ma esso può essere rintracciato

abbastanza chiaramente anche in culture estremamente primitive, come nelle cerimonie totemiche degli aborigeni australiani o come nelle danze mascherate che hanno una parte tanto rilevante nella cultura dei popoli primitivi, in tutto il mondo.

C'è comunque una differenza importante tra il tipo di cerimonia esoterico (riservato a degli iniziati) e quello essoterico (praticato pubblicamente). Per esempio, nel suo studio sulle culture indigene della California, il professor Kroeber fa distinzione tra le tribù, che come quelle degli Yuma e dei Mohave, hanno mantenuto il culto altamente individualistico e introverso della visione-sogno, quale sorgente di potenza soprannaturale, e le altre, appartenenti a culture più largamente diffuse nella California centrale, le quali praticano l'iniziazione dei giovani per mezzo d'un insegnamento vero e proprio e mediante sistemi elaborati di cerimoniale religioso e di danze rituali. Finalmente nel Nord-Ovest non vi sono né iniziazioni né istruzioni segrete, ma le danze sacre sono cerimonie essoteriche che formano l'accompagnamento pubblico dell'atto esoterico mediante il quale il sacerdote compie una cerimonia di rinnovamento mondiale e "fa il mondo" per un nuovo anno (3). Qui in una regione di cultura eccezionalmente retrograda e statica, osserviamo come hanno già luogo grandi differenze in fatto di pratica e di organizzazione religiosa. A ciascuna di queste corrisponde uno sviluppo specializzato di mito e di dottrina (se si può usare l'espressione), che culmina, nella California settentrionale nei riti della rinnovazione mondiale, e in quella meridionale nel culto organizzato di un creatore divino, il quale ha ordinato il mondo e istituito i riti in cui venivano istruiti gli iniziati.

Ogni cultura, infatti, sviluppa le proprie tecniche religiose per coordinare la vita della società con l'ordine della natura. Per quanto basso sia il suo stato di sviluppo economico, l'uomo è sempre conscio del carattere ciclico della vita della natura. Anche se egli non semina né miete la messe, è però conscio dell'inverno e dell'estate, del giorno e della notte, dei periodi di procreazione degli animali che egli caccia e della maturazione delle piante e dei frutti che egli raccoglie. Allo stesso modo, per quanto rudimentale sia la sua organizzazione sociale, egli è pure conscio della nascita e della morte e della successione delle generazioni. Perciò nella sua vita religiosa egli cerca di coordinare il ciclo della natura con il ciclo della vita umana. E la cerimonia di iniziazione con cui i nuovi membri vengono aggregati o incorporati nelle comunità, e le cerimonie stagionali che mirano ad assicurare la riserva alimentare o a rinnovare la vita della natura, costituiscono i punti centrali dei due cicli, che debbono in qualche modo venire congiunti insieme sì da formare un'organica unità psicologica.

Possiamo vedere molto chiaramente come questo si verificò nella tradizione della nostra civiltà cristiana, ove la festa della Risurrezione fu associata da un lato al rito del nuovo fuoco, e dall'altro alla grande cerimonia annuale del battesimo dei neofiti. Ma una siffatta tendenza che porta a identificare gli elementi cosmici e quelli sociali nell'anno liturgico, la si può rintracciare fin nei più primitivi livelli di cultura. La cerimonia di iniziazione come atto sociale, e i riti stagionali concernenti

le provvigioni alimentari, la fertilità o l'impetrazione della pioggia, oppure la rinnovazione dell'anno, sono distinti quanto a natura e origine, ma vi è una tendenza quasi universale a collegarli insieme, come vediamo in molte forme di totemismo e nelle società segrete dell'Africa occidentale, della Melanesia e del Nord America. Dove questa fusione è completa si ha il tipo sviluppato del "mistero" religioso con i suoi molteplici elementi di iniziazione, rituale sacro, potere magico o comunione mistica.

L'esempio classico di un tale mistero è il mito della dea Madre e della morte e risurrezione del suo figlio divino o amante, il dio della vegetazione, che ci è così familiare nelle sue forme sumeriche, anatoliche e siriane. E sebbene queste siano l'espressione matura di una civiltà altamente sviluppata, esse rappresentano un modello di mito e di culto che risale agli stessi inizi della storia e che ha corrispondenti e analogie quasi in ogni stadio conosciuto di cultura. Sir William Ramsay, E. Flahn e altri, hanno dimostrato che le origini dell'agricoltura e dell'addomesticamento degli animali, specialmente del bue, provennero da questa religione della vegetazione, così che in realtà l'arte dell'agricoltura fu il risultato del culto della dea Madre e dell'imitazione rituale dei processi di fenomeni naturali, più che il contrario.

Certamente c'è ragione di credere che la venerazione della dea Madre quale principio di fertilità, risalga ai tempi paleolitici, e in tal modo preceda di molto le origini dell'agricoltura; mentre, d'altra parte le statuette di creta ecc. scoperte da Garstang nel 1935-36 a Gerico, lasciano supporre che nella nuova cultura neolitica della Palestina, lo sviluppo dell'agricoltura e dell'allevamento del bestiame sia stato associato con una molto ben sviluppata forma di religione della fertilità e con una triade di figure divine, una delle quali sembra che rappresenti la dea Madre.

III

Ma qualunque possa essere stata la successione dello sviluppo, è chiaro che le origini dell'agricoltura e dell'allevamento del bestiame, in quanto base economica della civiltà, dev'essere stato accompagnato sia da una concentrazione di interesse sul ciclo annuale della vita della natura che da un'accentuata attenzione riguardo alla misurazione del tempo, giacché il normale calcolo primitivo con i mesi lunari non offre al coltivatore guida sufficiente per i lavori dell'anno agricolo. Ma con l'osservazione dei solstizi e con lo sviluppo d'un calendario solare andò formandosi una crescente consapevolezza dell'ordine divino della natura e della dipendenza della vita della terra dall'ordine dei cieli. La scienza dell'anno e del calendario è forse la più antica e la più venerabile scienza che il genere umano abbia conosciuto. Ovunque essa è associata con il sorgere delle forme superiori di civiltà sia nel vicino Oriente, nell'estremo Oriente e nell'America Centrale, come presso gli Egiziani, i Sumeri, i Cinesi ed i Maya. E dappertutto è considerata come una scienza sacra che costituì il campo peculiare dei colti sacerdoti dei templi.

Il più notevole esempio di questo culto del calendario lo si può riscontrare nella misteriosa civiltà Maya che dimostrò un virtuosismo straordinario nella sua soluzione del problema del calendario mediante un ingegnoso sistema di cicli confluenti l'uno nell'altro e basati sugli anni solari e planetari. Ma furono le scoperte sumeriche e quelle egiziane che ebbero la più larga influenza sulla civiltà mondiale, e furono queste culture che stabilirono le basi della scienza astronomica e della pseudo-scienza astrologica, le quali originariamente si trovarono così strettamente connesse dal loro comune principio religioso. Giacché quanto più gli uomini studiavano le stelle tanto più essi restavano colpiti dal significato dell'ordine eterno che governava i movimenti dei corpi celesti. E siccome essi sapevano che la vita della terra e la successione delle stagioni erano regolate dal sole e dalla luna, conclusero che i più remoti e misteriosi movimenti delle stelle avevano un simile, ma ancor più occulto influsso sul mondo, sulla vita umana e sulla storia. Tali potenze ovviamente dovevano essere divine. Esse erano dèi visibili, e per mezzo dell'attenta osservazione dei medesimi era possibile scoprire i decreti del cielo e il destino dei regni e degli individui.

Questa teologia astrale acquistò nell'antichità un prestigio immenso e influì non solo sugli inizi della scienza, ma anche sulla tradizione classica della filosofia. Essa ha una relazione particolarmente stretta con la teologia naturale di Platone e di Aristotele, la quale è basata sul principio che la natura delle stelle è eterna e che il loro movimento è originato da divinità eterne e immobili. Così scrisse Aristotele: "Una tradizione venuta dalla più remota antichità, e trasmessa ai posteri in veste mitologica, dice che gli astri sono dèi, e che il divino abbraccia la natura tutta quanta. Tutto il resto che vi fu messo poi in forma mitica mirava a persuadere la moltitudine, perché si avvantaggiasse il rispetto verso le leggi e il bene comune. Si suol dire che gli dèi hanno forma umana o si fanno simili ad alcuni altri esseri viventi, e altre cose ancora si aggiungono conformi o simili a queste. Le quali, se si taglia via tutto ciò che c'è di secondario, e si ritiene questo solo: che si pensa le prime sostanze esser divinità, ben si potranno riguardare come una divina rivelazione. E mentre, verosimilmente, ogni arte e filosofia fu spesso, per quanto fu possibile agli uomini, ritrovata, sebbene poi di nuovo perduta; queste opinioni, invece, quasi reliquie di un'antica sapienza, si sono mantenute sino ai nostri giorni" (4).

Così nel mondo ellenico la teologia astrale, che era stata presa in prestito da Babilonia e arricchita dal genio della filosofia greca, produsse infine il nobile, ma vago monoteismo etico di Arato (5), di Cleante e degli stoici posteriori. E i versi iniziali del poema di Arato mostrano in particolare come anche in questo periodo avanzato, in cui la teologia naturale dei filosofi ricevette il primo riconoscimento da un Apostolo cristiano, la tradizione conserva ancora chiare tracce della sua origine, quanto all'ordine del calendario, alle settimane e ai giorni dell'anno agricolo.

Scriva Arato: "Dal Cielo incominciamo! Quello che noi, uomini, mai tralasciamo

d'invocare; ma del Cielo sono piene tutte le vie e tutti i luoghi dove si raduna la gente, e pieno ne è il mare e i porti, e in ogni circostanza al Cielo tutti ricorrono. Giacché siamo anche sue creature. Ed Egli benigno segnala agli uomini le (singole) opportunità e sveglia le genti al lavoro richiamando il pensiero ai mezzi onde si sostiene la vita. E dice quando la gleba è più buona a essere dissodata con i buoi e con le vanghe, e dice quando sono le stagioni (più) opportune di arrotondare gli alberi e di gettare alla terra i semi d'ogni specie. Giacché Egli stesso fermò appunto i segni nella volta celeste, scompartendovi le stelle, e distribuì saggiamente (queste) costellazioni, per il corso dell'anno, sì che esse mostrassero agli uomini i tempi meglio disposti delle stagioni, onde ogni cosa possa crescere ben salda e forte. Per questo gli uomini sempre primo e ultimo lo invocano” (6).

Ora siccome questa genuina teologia naturale non era incompatibile con le fallacie e le assurdità delle teorie astrologiche, con le quali si confondeva, così anche le mitologie barbariche del politeismo primitivo non erano inconciliabili con un senso vero e profondo dell'ordine divino della natura. È vero che non c'è nessuna manifesta relazione tra la maniera mitologica di concepire la natura e quella scientifica, e che il mito partecipa assai più dell'immagine del sogno che non del concetto logico. L'uomo primitivo scorgeva le potenze divine che governano il mondo in forme terribili o magnifiche, come i danzatori mascherati i quali figurano nei suoi riti cerimoniali; e sotto qualsiasi forma egli le potesse immaginare, queste non erano che un pallido riflesso delle terribili potenze che si manifestavano nella forza del toro, nella luce del sole e nel rombo del tuono.

Il tentativo di dare un'espressione simbolica o liturgica alla relazione tra queste diverse potenze divine, diede origine alle teogonie ed alle teogamie delle differenti tradizioni mitologiche, ed è precisamente l'elemento razionalizzante in questi divini *pedigree*, come per esempio costatiamo in Esiodo, che mette in mostra nella maniera più forte il carattere irrazionale del mito.

Comunque, nonostante tutte le stravaganze della fantasia mitologica, nella religione della civiltà arcaica ci fu una tendenza verso l'unità e verso l'ordine intrinseco. Le tradizioni esoteriche dei sacerdoti dei templi tendevano ad esaltare l'oggetto centrale del loro culto, rendendolo creatore e sorgente di tutte le altre figure divine; oppure trattavano queste ultime come manifestazioni differenti della stessa divinità. Così il più antico documento scritto della religione egiziana, il così detto “monumento della teologia menfica”, tratta Ptah, il divino artefice di Menfi, come il creatore supremo, il cuore e la lingua degli dèi, il quale fece tutte le cose ed ogni parola divina. “Egli formò gli dèi, egli fondò i Nomi, egli pose gli dèi nelle loro sante sedi, egli stabilì le loro rendite sacre, egli arredò i loro santuari, egli rese i loro corpi conformi ai desideri del loro cuore”. “Ogni cosa ha la sua origine in lui; cibo, nutrimento o alimento degli dèi o qualsivoglia cosa”. “Anche la divina enneade, i nove dèi di Mentì sono ancora nella bocca di Ptah, che proferì i nomi di tutte le cose” (7).

E come esempio dell'altro procedimento abbiamo la tavoletta babilonese del periodo dei Cassiti (1500-1150 a.C.), che identifica tutti i più grandi dèi di Babilonia con le molteplici funzioni di Marduk. Enlil è Marduk il re, Sin la dea luna è Marduk l'illuminatore, Shàmash il dio sole è Marduk il giudice, e così via.

In tal modo, o per via di gerarchia o per mezzo di sincretismo, tutte le forme più sviluppate di politeismo tendono verso una certa qual unità teologica.

IV

Tuttavia questa non sembra esser stata la sorgente principale da cui si sviluppò l'idea di un ordine cosmico. Come abbiamo visto trattando dell'istituzione del sacerdozio, la scienza sacra del sacrificio e la cerimonia rituale fu la più antica forma organizzata della scienza umana, e l'ordine delle cerimonie religiose fu considerato in ogni società della civiltà arcaica come modello e archetipo dell'ordine del mondo.

Questo si manifesta, come ho osservato, con eccezionale perfezione e ricchezza di particolari, nella teologia rituale dei Brahmana. Ma è più antico di questa; e l'idea trova già espressione negli inni del Rig Veda, che sono indirizzati ai grandi dèi degli Ariani, alle potenze divinizzate della natura, al fuoco sacro ed alla sacra bevanda, i quali sono il centro del più antico rituale sacrificale. La religione del Rig Veda è forse l'esempio più perfetto di una religione politeistica delle potenze divine della natura che noi conosciamo; ed è espressa con una forza poetica e una immaginazione ineguagliabile, se si eccettua la letteratura greca. Qui, come nei poemi omerici, ci sembra di avere una visione diretta e chiara di un mondo eroico, popolato di figure divine, concepite sotto forma di guerrieri e di principi che li adoravano. Niente vi potrebbe essere di più alieno dal complicato misticismo ritualistico dei Brahmana o della metafisica introversa delle Upanishad.

Senza dubbio gli dèi sono considerati come reggitori che intervengono negli affari umani, ma non sembra che essi appartengano ad un ordine di realtà diverso da quello della natura. L'alba, alla quale ci si riferisce in qualcuno dei più belli ed antichi inni, è un'alba reale e visibile piuttosto che una potenza soprannaturale.

Ciò nondimeno c'è una potenza al di là degli dèi o, per lo meno, al di là del loro aspetto antropomorfo e naturalistico, l'ordine divino o *Rita* che governa tanto il mondo dell'uomo quanto quello degli dèi. Questo ordine cosmico è associato in modo particolare a Varuna, il re del cielo, e ad Agni, il signore del sacrificio. Come Fanno è la ruota di Rita con dodici raggi, così Agni, il fuoco sacro, è il cocchiere che "barda i corsieri e tiene le redini di Rita".

Gli scrittori moderni sono stati impressionati principalmente dall'aspetto morale del concetto, specialmente là dove è connesso con Varuna, in quanto signore giusto, protettore delle leggi degli dèi (8). Ma non ci può esser alcun dubbio che il suo

reale prototipo è l'ordine rituale, e che l'ordine del sacrificio, del quale un inno parla come del “seno di Rita” (9), era la base su cui si sviluppò l'idea di un ordine divino che pervade l'universo e che conserva l'ordine delle stagioni e le debite relazioni degli dèi e degli uomini.

Naturalmente è abbastanza facile spiegare questo sviluppo come espressione della volontà di dominio da parte di una classe di sacerdoti altamente organizzati o di tecnici rituali, il cui interesse era di esaltare il prestigio dei riti dei quali essi possedevano il monopolio; ed in India specialmente questo fattore sociale dovette esercitare senza dubbio un influsso molto importante. Ma le sue radici sono assai più profonde. Esso rappresenta una combinazione semplicissima ed universale, che è fondamentale per la civiltà arcaica e che è già presente, in certa misura, in società molto più primitive. È la convinzione che le potenze che dominano la terra e le potenze che regolano l'anno sono governate o connesse da un comune principio di ordine; e che l'uomo trova la chiave di accesso a questo ordine, entra in comunione attiva, vi prende parte mediante l'ordine rituale del sacrificio o del mistero che si compie. Se non si comprende questo principio, non si può sperare di comprendere l'unità della cultura antica o di poter gettare un ponte al di sopra dell'abisso spirituale che ci separa dal mondo pagano.

Giacché anche l'idea religiosa fondamentale della divinità, sembra, a prima vista, che in una cultura politeista abbia un significato completamente diverso. Nella Grecia antica ed in India, come nell'Africa moderna e nella Polinesia, si rimane colpiti dal modo apparentemente arbitrario ed accidentale con cui si attribuisce la divinità a potenze di carattere diversissimo. Quasi ogni cosa può essere dio, dalle personalità sovrumane che regnano in ciclo fino alle realtà fisiche, come fiumi e montagne; dalle potenze astratte come la sapienza e il linguaggio fino agli oggetti materiali, quali la porta, il focolare, il mestolo sacrificale e le pietre da pressa. Così gli dèi sono nello stesso tempo più vicini all'uomo e più lontani da lui, che non il Dio delle religioni mondiali.

Essi sono esseri di un ordine più elevato e di una potenza superiore, ma certamente non “completamente diversi” dall'uomo, come si vede nei versi famosi di Pindaro circa la regalità degli dèi e degli uomini nelle Odi Nemee:

Una è degli uomini
una la stirpe dei Numi. Da sola una madre
ambi traggiamo il respiro.
Vero è che diversa le separa
potenza: ch'effimera
è l'una, e perenne la sede
permane del bronzeo cielo;
ma ben per altezza di mente,
per indole, prossimi noi siamo agli Eterni,
se pure ignoriamo qual tramite

diurno o notturno, il Destino
a noi di percorrer prescrisse (10).

Poiché gli uomini partecipano della stessa natura spirituale come la stirpe degli dèi, sebbene ciò avvenga soltanto per momenti, come nelle gesta dell'eroe. E tanto gli dèi che gli uomini erano soggetti ad una legge superiore, benché i primi ne fossero i custodi ed i secondi i servi. Dietro le divinità antropomorfe e le potenze visibili della natura c'era la concezione astratta dell'ordine cosmico o della legge divina, come Rita in India, Asha in Persia, Dike e Moira in Grecia e Tao in Cina, da cui gli dèi emergevano mediante la mitologia ed il rituale ed in cui essi erano riassorbiti per mezzo della filosofia e della teologia.

V

La tradizione presocratica della filosofia greca è soprattutto un tentativo di spiegare la natura dell'unità del processo cosmico di cui gli uomini erano già religiosamente consapevoli. Nella primitiva filosofia ionica ed italice — specialmente coi Pitagorici, con Eraclito e con Empedocle — si vede la concezione religiosa di un ordine sacro re-interpretata come un insegnamento esoterico concernente la vera natura del processo cosmico. “La sapienza”, dice Eraclito, “è una cosa sola: sapere che c'è una Mente per mezzo della quale tutto è guidato attraverso il tutto”. “Questo ordine che è lo stesso per tutte le cose, nessuno degli uomini o degli dèi lo ha fatto; ma esso fu sempre, è adesso e sarà sempre, un fuoco sempiterno, in parte acceso e in parte spento”. “Anche il sole non eccederà la sua misura; se Io farà, le Erinni, le ancelle vendicative della giustizia, lo scopriranno”. “Gli uomini hanno fatto una legge per se stessi, non conoscendone lo scopo, ma gli dèi hanno ordinato tutte le cose. Ora le disposizioni che gli uomini hanno preso non sono mai costanti, né quando sono giuste né quando sono sbagliate. Ma le disposizioni che gli dèi hanno dato sono sempre giuste, sia quando sono giuste sia quando non lo sono; così grande è la differenza”. “La sapienza è comune a tutte le cose. Quelli che parlano con intelligenza debbono tenersi saldi su ciò che è comune (senso comune), come una città si tiene salda sulle sue leggi ed anche più fortemente. Poiché le leggi umane sono alimentate dall'unica legge divina; questa prevale tanto quanto vuole e basta a tutte le cose con qualcosa d'avanzo” (11).

Queste citazioni dimostrano che nonostante il suo disprezzo per i “ciarlatani del mistero e i maghi, per i sacerdoti di Bacco e per le sacerdotesse dei recipienti di vino”, Eraclito stesso era un pensatore religioso — un teologo nel senso greco della parola — il quale rivelò il mistero della parola divina col criptolinguaggio degli oracoli, che per il suo carattere è più profetico che razionalistico. E questo elemento religioso è ancor più evidente in Empedocle, che abitualmente riveste il suo pensiero con figure mitologiche. Con Empedocle si ha anche la più chiara asserzione che si può desiderare circa il carattere profetico e la vocazione divina del filosofo. Egli rivendica per sé onori divini e si domanda se è pretesa eccessiva

che egli sia superiore agli uomini mortali e perituri. Poiché egli è una delle anime purificate e illuminate che “alla fine appaiono tra i mortali come profeti, poeti, risanatori e principi, e di là essi si innalzano come dèi, esaltati con onore, partecipi del focolare degli altri dèi e della stessa mensa, liberi dai mali umani, al riparo dal destino e incapaci di subire il male” (12).

In tutto ciò vi è molto che ci ricorda lo sviluppo del pensiero indiano, quando il politeismo del Rig Veda si stava trasformando nella metafisica religiosa delle Upanishad. Ma nella primitiva filosofia greca l'attenzione del pensatore è ancora concentrata sull'ordine della natura piuttosto che sulla natura dell'anima. La filosofia presocratica è infatti essenzialmente una teologia naturale, nel senso di una dottrina dell'ordine divino della natura.

È una *via media* tra la mitologia irrazionale della religione tradizionale e il razionalismo religioso che stava già incominciando ad attrarre la mente occidentale.

Senza dubbio la filosofia stessa divenne una delle influenze più importanti nella secolarizzazione della cultura greca, proprio come lo fu la teologia naturale dei secoli XVII e XVIII, la quale fu usata dal razionalismo e dall'illuminismo francese quale agente di secolarizzazione. Ma questo non deve servire di scusa per ignorare l'esistenza di un elemento profondamente religioso nel pensiero di Eraclito, Empedocle, Senofane e dei Pitagorici, né più né meno come il razionalismo degli Enciclopedisti non ci autorizza a sottovalutare l'elemento religioso nel pensiero di Leibnitz, di Malebranche o dei Platonici di Cambridge.

La concezione di una scienza sacra dell'ordine di natura che ha radici così profonde nel sottosuolo della magia primitiva, non scompare con la nascita della scienza greca nel secolo VI a. C. Essa continuò a fiorire nell'età classica e fruttificò non solo nel misticismo scientifico dei Pitagorici, ma anche nella filosofia di Platone e più tardi, negli insegnamenti degli stoici, attraverso i quali passò nella tradizioni comune della civiltà greco-romana. Nelle sue fasi posteriori arrivò persino a stabilire una relazione più stretta con la metafisica e la teologia naturale, quale risultato dello scolasticismo enciclopedico della scuola neoplatonica di Alessandria, che durante il basso impero e il primo periodo bizantino creò un'elaborata sintesi della scienza e della filosofia greca.

Fu in questa forma che la tradizione scientifica greca venne trasmessa al mondo medievale sia il Oriente che in Occidente. Essa non era considerata come il rimasuglio frammentario di una cultura scomparsa, ma bensì quale unico corpo universale di scienza che era stata tramandata come deposito inalterato di sapienza antica. Basta soltanto leggere la *Divina Commedia* o il *Convivio* di Dante, per vedere come questa tradizione fondeva insieme fisica, metafisica e teologia, si da formare un'unità organica, in cui l'ordine del mondo rispecchia la gerarchia dell'essere spirituale.

E per quanto questo misticismo cosmologico possa apparire estraneo alla moderna tradizione scientifica, tuttavia esso esercitò il suo influsso sul pensiero di uomini come Copernico, Keplero e altri esponenti del rinascimento scientifico nei secoli XVII e XVIII.

In realtà la teologia naturale dell'umanesimo conservò lo spirito della sintesi ellenistico-medievale durante i secoli formativi, in cui si gettarono le basi della scienza moderna, e somministrò lo sfondo spirituale della nuova fisica e della nuova cosmologia.

Nonostante la trasformazione rivoluzionaria di queste scienze in quell'età, il pensiero occidentale rimase ancora dominato dall'ideale ellenico del mondo quale vero cosmo, che è intelligibile alla ragione scientifica, perché opera della Mente Divina, la quale “arriva da un'estremità all'altra con forza e dispone tutte le cose con bontà”.

NOTE AL CAPITOLO VII

(1) Cf. F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach*, Ediz. in lingue estere, Mosca 1547, p. 33. In questa traduzione è detto veramente: “..il prodotto di un lungo processo...” (N. d. T.).

(2) RUTH BENEDICT, *Patterns of Culture*, p. 82 (1935).

(3) A. L. KROEBER, *Anthropology*, p. 293-335 (1923).

(4) *Metafisica*, Libro XII, cap. VIII, in: ARISTOTELE, *La Metafisica*; trad. di Armando Carlini, ed. Laterza, Bari 1949, p. 400.

(5) Arato, come S. Paolo, fu nativo di Cilicia. Egli scrisse il suo famoso poema alla corte Macedone verso il 275 a. C. La popolarità del suo lavoro è dimostrata dal commento scritto dall'astronomo Ipparco e dal fatto che uomini celebri come Cicerone e Giulio Cesare Germanico furono tra i suoi traduttori. Il suo contemporaneo Cleante, autore di un nobile inno a Zeus, succedette a Zenone come capo della scuola Stoica nel 263 a. C..

(6) ARATO, *Fenomeni e Pronostici*, trad. G. Zannoni, ed. Sansoni, Firenze 1948, p. I.

(7) Tr. J. H. BREASTED, op. cit., p. 29-42.

(8) S.B.E. XLVI, 367, 370. Rig Veda I, XXIV, 9-10; XXV, 1-2

(9) S.B.E. VI, 54, 220. Rig Veda I, LVI.

(10) *Ode Nemea VI*, I; in PINDARO, *Le odi e i Frammenti*, traduz. di E. Romagnoli, vol. II, ed. Zanichelli, Bologna (1954), p. 181.

(11) TR. J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (1892), pp. 133-42, n. 19, 20, 29, 61, 91.

(12) TR. BURNET, Op. Cit., p. 237.

CAPITOLO VIII

L'ORDINE DIVINO E L'ORDINE SOCIALE

LA LEGGE SACRA

SOMMARIO: Importanza della legge nella storia della civiltà. – Legge antecedente allo Stato. - Carattere sacro della legge in tutte le civiltà conosciute- - Sopravvivenza di questa concezione nei tempi moderni come eredità diretta della tradizione classica e umanistica della teologia naturale. - Duplice sorgente della legge primitiva: legge come consuetudine santificata e legge come decreto divino. - Divinazione e legge. - Legge e Tabù. - Completa fusione dell'ordine sociale e dell'ordine sacro nel tipo teocratico della civiltà arcaica, così come sopravvive in una forma fossilizzata nella civiltà arcaica, così come sopravvive in una forma fossilizzata nella civiltà Pueblo del Sud-Ovest del Nord America. - Contrasto di questo tipo con la civiltà guerriera, dinamica e aggressiva che accentua la supremazia e il prestigio individuali più che la conformità all'ordine sacro. - Influsso reciproco di questi due tipi nella storia della civiltà. - Fusione dei due tipi in una singola società, la cui unità è conservata dall'istituzione della monarchia sacra. - La Cina come esempio classico di una civiltà mondiale che ha mantenuto l'ideale di un ordine sacro nel suo stretto senso arcaico. - Il Confucianismo e i Riti sacri. - Coordinazione dell'ordine morale e dell'ordine cosmico. - Tradizione della monarchia teocratica e razionalismo confuciano. - Stabilità e importanza dell'influenza dei letterati confuciani nella civiltà cinese, paragonabile a quella dei bramini nella civiltà indiana.

L'ordine sacro che l'uomo ha osservato nell'ordine della natura e nell'ordine del sacrificio viene anche considerato come la legge o la norma che governa la società umana. Questo concetto ha esercitato un'influenza straordinariamente profonda sulla cultura, influenza che è giunta fino ai nostri giorni; ed è forse qui che è assai facile rintracciare la continuità tra l'ordine sacro del pensiero primitivo e arcaico e la moderna filosofia teologica naturale.

Perché i cambiamenti rivoluzionari che annunziarono l'avvento dello Stato moderno erano basati consapevolmente e dichiaratamente sull'idea della priorità della legge naturale; e quando Dupont de Nemours parlava della dichiarazione dei diritti dell'uomo quale “legge fondamentale di tutte le leggi della nostra e delle altre nazioni, la quale dovrebbe durare quanto dura il tempo”, egli stava usando lo stesso linguaggio che era stato usato per migliaia di anni dai teologi e dai Padri della Chiesa, dai giuristi romani e dai filosofi greci. Tutti costoro parlano della legge di natura quale norma eterna a cui si debbono conformare tutte le leggi umane o alla quale esse attingono la loro definitiva sanzione morale. E sebbene nel secolo XIX ci fu una forte reazione positivista contro la legge naturale sia da parte della scuola utilitaria come da parte di quella storica, tale reazione non ebbe interamente esito neanche dal punto di vista giuridico; e nel corso della generazione attuale si verificò un risveglio e una riabilitazione ben definita della tradizione della legge di natura.

Ora dietro l'idea filosofica della legge naturale c'è l'idea teologica, assai più antica, che la legge non è una creazione puramente politica o sociale, ma esige una sanzione e un'origine divina a fine di renderla veramente legge. Di conseguenza non è lo Stato che è la sorgente di ogni legge, ma Dio; e i re e i giudici non sono tanto creatori della legge quanto piuttosto vindici e custodi degli immutabili decreti della giustizia alla quale essi stessi sono soggetti. Come il prof. Kern ha dimostrato nei suoi studi su “Monarchia e Legge nel Medioevo” (1), la riforma legale e la promulgazione di nuove leggi furono sempre considerate in teoria, come un ritorno a una norma già esistente, a una restaurazione delle “buone vecchie leggi” di re Edoardo il Confessore o di qualche consimile figura canonizzata della monarchia ideale. Fu come il ripristino del vero valore del conio dopo che questo era stato temporaneamente svalutato.

Senza dubbio la Cristianità medievale, come pure l'Islam, fu influenzata dalla tradizione giudaica che insisteva sul fatto storico di una legge che era stata formalmente promulgata mediante un atto di rivelazione divina. Ma il concetto di legislazione divina non è del tutto peculiare al Giudaismo; lo si può riscontrare in una forma o in un'altra in tutte le religioni mondiali e in tutte le antiche civiltà. Anche quando, come nella Grecia classica, la figura di un legislatore umano come Licurgo o Solone diventa più prominente, ciò non conduce affatto alla secolarizzazione dell'idea di legge. Le leggi sono “la scoperta e il dono degli dèi”, e il legislatore umano è il portavoce o il maestro per mezzo del quale l'ordine della giustizia fu rivelato e reso manifesto. La secolarizzazione della legge in Grecia, fu come la secolarizzazione della filosofia. Se esse furono razionalizzate, la ragione stessa fu divinizzata, e il legislatore e il filosofo non perdettero il loro carattere sacro e profetico.

Così attraverso la storia della civiltà occidentale, a partire dall'antichità classica, durante il medioevo cristiano fino ad arrivare alla moderna civiltà liberale ed umanistica, troviamo uno sviluppo conseguente del concetto di legge, inteso come qualcosa che trascende l'opportunità politica e la volontà umana e che è fondato sulla realtà esterna; oppure per dirla con la formulazione classica del secolo XVIII “sulla ragione eterna e sulla proporzione delle cose” che è “l'ordine in forza del quale l'universo sussiste” (2).

Ma questa concezione non è peculiare a una singola tradizione storica di pensiero e di cultura. La si può individuare in tutte le culture e in tutti i sistemi di pensiero. Dappertutto, ciò che è socialmente legale e illegale si riconnette a ciò che è moralmente giusto ed erroneo; e ovunque la legge morale è basata, in ultima analisi, sulla sanzione religiosa. Se si trascurano le civiltà storiche e si risale ai tipi più elementari e primitivi di società a noi noti, si trova che il legame tra religione e ordine sociale è persino più stretto e più immediato di quanto lo possa essere in una civiltà avanzata. Le regole con cui viene governata la vita di una comunità primitiva — le regole della parentela e del matrimonio, la costituzione dell'autorità e i principi dell'organizzazione sociale, il delitto, la pena e le norme generali per il

benessere della società — sono tutte regole sacre, corroborate dalla sanzione religiosa. Tali regole appartengono normalmente a due tipi differenti. Da una parte c'è la regola della consuetudine, custodita e tramandata dagli anziani o dai sacerdoti, la quale è riguardata come una tradizione sacra che deriva dagli antenati divini della comunità. Dall'altra c'è la decisione o il giudizio speciale che è ottenuto direttamente dagli dèi per mezzo della divinizzazione o mediante la consultazione di un oracolo. Perché, in una forma o in un'altra, la pratica della divinazione è universale tra tutti i popoli primitivi come pure presso le culture arcaiche e le civiltà più elevate, fino al comparire delle religioni mondiali.

Nel suo monumentale studio sulla stregoneria e la divinazione tra gli Azande sulle rive del Congo e nel Sudan anglo-egiziano, il Dr. Evans Pritchard ha dimostrato come anche nel caso di un popolo odierno ogni particolare della vita è governato e diretto dalla decisione dello "oracolo velenoso" (3). Gli Azande non sono un popolo particolarmente religioso, anzi piuttosto il contrario, ed il loro sistema di divinazione non è integrato in un sistema teologico o mitologico. Ma se ci volgiamo dall'altra parte dell'Africa, a un popolo al quale mi sono richiamato più di una volta, si trova che l'oracolo è diventato un grande dio — Ifa — e che il suo culto è il centro sacro di tutta la cultura Yoruba.

In entrambi i casi nulla potrebbe essere più lontano dalla concezione elaborata della legge naturale, quanto la pratica della divinazione, poiché mentre l'una si appella al super "io" sociale, l'altra è una tecnica di appello diretto a ignote forze soprannaturali. Così pure le sanzioni e le pene che sono inerenti alla trasgressione della consuetudine sacra oppure all'infrazione di un precetto sacro, sono ugualmente di carattere irrazionale.

L'uomo che abbandona la via sicura dell'usanza ancestrale, che trascura il verdetto degli dèi o che viola l'ordine sacro si espone a terribili pericoli spirituali. Egli è l'uomo "empio", il prototipo del peccatore e il criminale che è nello stesso tempo oggetto della vendetta divina e dell'esecrazione umana. È difficile esagerare la tremenda portata di questo primitivo senso della colpa e della sanzione soprannaturale che è così prominente nell'antica mitologia e nell'antico rituale e che è entrata in così larga misura nella moderna terminologia psicologica dell'inconscio. Ma non è difficile per noi comprenderlo, giacché esso sopravvive ancora nelle tradizioni letterarie della tragedia e nel basilare concetto religioso del peccato. E in un contesto affatto differente, nell'istituzione del Tabù, vediamo come una sacra proibizione corroborata da sanzioni soprannaturali possa essere incorporata entro lo schema sociale, quale strumento della potenza e della maestà regale, senza perdere il suo carattere e il suo appello irrazionale. La divinità che proteggeva i re o i nobili poteva essere comunicata alle loro corti e ai loro possedimenti ed essere maneggiata a loro piacimento così da divenire una tecnica regolare di controllo sociale. E questo fece tale impressione sui primi viaggiatori europei che la parola "Tabù" fu adottata in inglese e in altre lingue europee in un senso esteso per esprimere qualsiasi proibizione irrazionale rafforzata da sanzioni

soprannaturali. Ma anche nel suo senso autentico, tabù ha un'affinità sufficientemente stretta con le parole latine *sacer e consecratio*, che ebbero un ruolo così importante nella religione e nella legge primitiva dei Romani. Dappertutto, infatti, il sacro e il proibito sono organicamente connessi come aspetti positivi e negativi della stessa potenza. L'uomo che viola una restrizione sacra o lede un rito sacro, lascia libere le forze di distruzione che possono essere fatali a lui stesso e anche alla comunità.

Quindi il fatto che molte società primitive sembrano essere deficienti quanto a organizzazione politica e quasi prive di istituzioni legali ben definite, non significa che esse sono senza leggi o mancano di organi di controllo sociale. Al contrario, la società primitiva è protetta da un complicato sistema di proibizioni e di restrizioni e trova la sua sicurezza in una stretta aderenza alla legge della consuetudine e alla norma della divinazione. In altre parole l'elemento di controllo sociale è fornito dalla religione e dall'organizzazione rituale e magica più che da quella politica e legale.

II

E man mano che la civiltà avanza, poiché vi è certamente uno sviluppo di autorità politica e d'istituzioni legali, i maggiori progressi sembra che siano stati raggiunti da quelle società che si specializzarono nello studio e nel perfezionamento di un ordine sacro, cioè le società della civiltà arcaica. A causa della natura stessa di questo fatto non ci è pervenuta nessuna testimonianza adeguata circa la vita religiosa di questa società prima dell'invenzione della scrittura, che fu uno dei suoi maggiori successi; ma si possono trovare tipi sociali consimili nelle società esistenti che quanto a distanza, sono assai lontane dai grandi centri di diffusione della civiltà arcaica, situate nel vecchio continente. Così, nel caso della civiltà Pueblo del Nuovo Messico si ha un esempio notevolissimo di civiltà basata sul sacro ordine rituale, che è rimasto quasi intatto, mentre gli altri popoli indigeni e le civiltà circostanti, che erano di gran lunga meno stabili e apparentemente assai più capaci di adattamento alle nuove condizioni si sono inaridite e praticamente estinte. Questo è un esempio quasi perfetto di una società o di un gruppo di società governate da un elaborato ordine cerimoniale, amministrato da vari sacerdoti o corporazioni religiose le cui osservanze cerimoniali occupano la maggior parte del tempo e dell'attenzione della comunità.

È impossibile trovare un tipo di civiltà più completamente specializzato, in cui ogni attività ed ogni emozione abbia il suo posto stabilito, che non cambia né col passare degli anni né col succedersi delle generazioni. Ma questa esatta e meticolosa conformità sociale si ottiene senza l'intervento dell'autorità politica o della legge coercitiva. L'elemento della forza organizzativa, l'elemento strettamente politico nella società è ridotto ad un minimum. La comunità Pueblo è una pura teocrazia in cui l'autorità dei sacerdoti è basata direttamente sull'ordine sacro di cui

essi sono i ministri. Anche gl'interessi economici sono subordinati a considerazioni religiose; ed il prestigio di un uomo e la sua importanza sociale non dipendono dalla sua ricchezza, ma dalla conoscenza del rituale e dalle sue prerogative ereditarie nell'ordine cerimoniale.

Questo tipo di società sorprende il moderno osservatore occidentale solo come una curiosità interessante da studiare allo stesso modo con cui si studia qualsiasi sopravvivenza arcaica. Ma la sua reale importanza consiste nel fatto che essa conserva quasi con incontaminata purezza un elemento che esiste in ogni civiltà, ma che raramente si può vedere e studiare isolatamente. Ovunque lo sviluppo della civiltà è stato basato sulla concezione di un ordine sacro ed ha usato forme teocratiche di organizzazione sociale, ma nella maggior parte delle civiltà questo elemento è coesistito insieme ai principi più "profani" della ricchezza economica e della forza politica da cui è derivata tanta forza impulsiva di cambiamento sociale.

Aggressione, guerra, contesa per il dominio, auto-affermazione, competizione — contraddicono o stanno tutte in opposizione con l'ideale teocratico di sottomissione alla legge sacra e con la stretta conformità individuale all'ordine rituale. Tuttavia queste sono le forze dinamiche che tendono a formare il presente ordine sociale. Qui, di nuovo, è particolarmente istruttivo l'esempio della civiltà Pueblo, perché essa vive in contatto locale immediato ed in contrasto spirituale con la cultura degli Apaches e degli indiani delle Pianure, che è bellicosa ed aggressiva come qualsiasi civiltà a noi nota.

Certamente queste culture non sono irreligiose, ma la loro religione mette in evidenza proprio le qualità opposte a quelle della cultura Pueblo. Esse accentuano l'esperienza dell'individuo, come è fatta conoscere dalla visione-sogno, che è il pegno e la ricompensa della bravura personale nella guerra o nella caccia. Le tribù vivevano per la guerra, e la posizione di duce, di campione individuale o di guerrigliero era il centro del prestigio; della potenza e della ricchezza sociale.

La cultura dei Pueblo, comunque, non fu soltanto più progredita, ma anche più durevole di quella degli Indiani delle Pianure. Essa ci mostra che è possibile, per una società, mantenersi attraverso i secoli, senza decadenza interna, su una base strettamente teocratica, senza ricorrere al dinamismo dell'aggressione e della lotta. D'altra parte essa rimase statica senza alcuna considerevole tendenza all'espansione, anzi piuttosto il contrario: mentre gl'indiani delle Pianure si diffusero molto rapidamente su un'immensa estensione di territorio, e per un certo tempo esercitarono una forte pressione sulla civiltà più elevata dei popoli Pueblo, E più a Sud, nel Messico, la più alta civiltà indigena del continente venne raggiunta quando un popolo guerriero del Nord assoggettò una civiltà superiore di tipo teocratico, che era stata sviluppata dai Maya, così da produrre una complessa mescolanza di elementi teocratici e bellicosi che caratterizzarono la civiltà Azteca. Ma il risultato di questa mescolanza di due tipi opposti di civiltà fu di portare all'estremo lo sviluppo del sacrificio rituale umano che fece del culto azteco la più

sanguinaria ed inumana pratica religiosa che sia mai esistita.

Così nel nuovo mondo vediamo i tipi caratteristici di civiltà religiosa più nettamente definiti e sviluppati nelle forme più esagerate che non nel vecchio. Comunque, dappertutto si può rintracciare un simile tipo di sviluppo: 1) una civiltà teocratica relativamente pacifica ed altamente socializzata, basata sull'ordine rituale, 2) una civiltà bellicosa e aggressiva che stimolava la bravura individuale e l'onore personale, sia nell'ordine sociale come in quello religioso. 3) Finalmente un incrocio o una sintesi delle due precedenti, in cui l'elemento teocratico è rappresentato dal sacerdozio e l'elemento guerriero dai nobili, mentre l'istituzione della monarchia divina o sacra somministra un vincolo di unione tra le due tradizioni sociali.

È questa sintesi delle società sacerdotali e guerriere quella che ha costituito la forma dominante di civiltà in tutto il vecchio mondo durante i tempi storici. Ed essa esiste ancor oggi, in tutto quello in cui la società moderna non è stata completamente secolarizzata. E nelle forme storiche europee ed asiatiche dello Stato è ancora possibile rintracciare il conflitto ed il compromesso tra la concezione teocratica della legge, come conformità ad un sacro ordine sovrumano, e la concezione politica dello Stato in quanto organizzazione secolare di potenza materiale e di autorità coercitiva.

III

Ma mentre tutte le più elevate civiltà sono del terzo tipo e rappresentano una sintesi di tradizioni teocratiche e guerresche, esse differiscono assai nell'importanza rispettiva dei due elementi e nella complessità della loro struttura. Fra le grandi civiltà mondiali che sono sopravvissute sino ai tempi moderni, nessuna possiede un tal grado di continuità e d'autarchia come la civiltà della Cina. Attraverso tutti i cambiamenti e tutte le rivoluzioni della sua storia, il popolo cinese è rimasto padrone del proprio destino ed ha dimostrato una tale capacità di assorbimento degli elementi forestieri e di resistenza alle influenze straniere quale nessun altro popolo ha mai posseduto. E questo carattere resistente e perseverante della civiltà cinese è dovuto in non piccola parte alla fedeltà con la quale essa ha conservato l'ordine sacro e seguito i riti ancestrali.

Ora a prima vista, potrebbe sembrare che la Cina è proprio l'opposto di ciò che abitualmente s'intende significare quando si parla di società teocratica. Ci sono poche civiltà storiche in cui il sacerdozio ha svolto un ruolo così insignificante come in Cina. Infatti, se si prescinde dallo sviluppo della civiltà occidentale in tempi molto recenti, essa è comunemente considerata come la meno religiosa e la più secolare di tutte le grandi civiltà recenti. Ma sebbene la Cina non sia mai stata una civiltà teocratica, nel senso di una civiltà che è governata da un sacerdozio, tuttavia essa era basata sulla legge naturale, più di qualunque altra civiltà.

Soltanto in Cina si trova un'ininterrotta continuità primitiva di ordine sacro che si manifesta nell'ordine di natura, nell'ordine del sacrificio, nell'ordine sociale e nella concezione filosofica completamente sviluppata di una legge morale, mediante la quale la vita dell'individuo è coordinata a quella della società, ed entrambe sono ugualmente subordinate alla legge che regola l'universo. E questo non fu il risultato di uno sviluppo intellettuale astratto ma costituì la tradizione viva di tutta la società, e venne incarnato nelle istituzioni e nelle leggi, nello Stato e nella famiglia, ed ispirò alcune delle più grandi realizzazioni della cultura cinese.

Grazie alla continuità della tradizione, in Cina ed in essa sola, si trovano tutti i tratti caratteristici della religione della civiltà arcaica, conservati, almeno formalmente, intatti in uno dei tipi di civiltà più altamente sviluppati e raffinati che il mondo conosca. Fino al 1912 l'imperatore offriva ancora il grande sacrificio del solstizio invernale sull'altare del cielo, con tutto il rituale di un passato remoto quasi preistorico; e in ogni primavera egli compiva la cerimonia dell'aratura sacra che apriva l'anno agricolo. Poiché l'antica religione cinese, come quella delle altre società arcaiche, era basata sul principio di una perfetta coordinazione degli ordini del cielo e della terra per mezzo di un ciclo di azioni rituali: 1) l'ordinamento dell'anno e delle stagioni; 2) la garanzia della fertilità della terra; 3) la propiziazione degli antenati divini; e soprattutto 4) il conseguimento della guida dall'alto per poter dirigere con sicurezza lo Stato nel sentiero dell'ordine sacro. Tutti questi scopi si ottenevano; come nella civiltà Pueblo, mediante l'esatto adempimento del ciclo annuale dei riti sacri.

Ma è quanto mai improbabile che una religione così identificata con l'ordine della natura e con il culto della natura, potesse sopravvivere di fronte alla concorrenza di religioni mondiali come il Buddismo, alla critica dei filosofi e degli scettici, se non fosse stato per il lavoro di un grande maestro e riformatore morale, il quale ha esercitato una così profonda e duratura influenza sul pensiero e sulla civiltà cinese.

Confucio non fu un profeta; egli non si appellò a nessuna nuova rivelazione. Egli fu un tradizionalista per eccellenza, uno che si gloriava d'essere "un trasmettitore e non un creatore, uno che crede nell'antichità e l'ama". Tuttavia egli è stato sempre considerato uno dei fondatori delle religioni mondiali, come Budda o Zaratustra; e non senza ragione, giacché egli trasformò la religione arcaica della natura, propria della Cina antica, in una filosofia religiosa ed in una legge morale, che d'allora in poi hanno sempre guidato il pensiero cinese.

Lo spirito dell'insegnamento confuciano è dominato dalla concezione di un ordine sacro che governa sia la vita della società che la vita della natura. Questo ordine è stato tramandato dai santi fondatori della civiltà cinese per mezzo della tradizione ancestrale. Questa a sua volta venne incorporata nei riti sacri di cui Confucio fu un cultore devoto, e trovò un'ulteriore conferma e definizione nella scienza della divinazione, i cui principi sono contenuti nel *Libro delle Mutazioni*.

Tutta la potenza e tutta l'autorità politica furono fatte derivare da questo ordine

divino per mezzo del Mandato del Cielo, il quale veniva dato o ritirato dai decreti sovrani della Provvidenza, secondo la virtù o la colpa del sovrano e dei suoi ufficiali; ma anche qualsiasi infrazione dell'ordine, in qualunque punto della gerarchia sociale, da un'estremità all'altra, poteva turbare l'armonia sacra e provocare l'ira del Cielo.

Tutto ciò faceva parte dell'eredità religiosa della civiltà cinese arcaica che Confucio accettò in uno spirito di riverenza filiale, ed è difficile per noi stabilire distinzioni tra la dottrina confuciana e la tradizione arcaica, dal momento che tutta la nostra conoscenza di quest'ultima ci proviene dall'insegnamento della stessa scuola confuciana.

All'epoca di Confucio questa tradizione arcaica era già in una fase di decadenza. L'ordine teocratico del vecchio impero feudale si stava dissolvendo in un caos di stati in continua guerra, i quali erano sempre più dominati da forze puramente politiche. Ma l'opera di Confucio non si limitò soltanto all'idealizzazione di un passato scomparso; essa comportò anche la trasformazione dell'antica concezione del sacro ordine rituale in un nuovo principio di ordine etico, che divenne il cuore della civiltà cinese. Perché Confucio insegnò che non era sufficiente mantenere l'ordine esterno del rituale e della legge, se l'uomo non si conformava personalmente ad esso con la completa adesione dell'intelligenza e della volontà. Senza la virtù della bontà disinteressata, della sincerità e della lealtà, il ciclo venerabile dei riti sacri è privo della sua efficacia spirituale. Così l'educazione confuciana fu un procedimento intensivo di disciplina morale che ebbe per scopo di creare non soltanto dei dotti, nel senso europeo della parola, ma degli "uomini superiori", cioè dei membri di una *élite* spirituale.

Il sistema cinese di valori spirituali è così differente dal nostro che riesce assai difficile al linguaggio occidentale poter trovare per ciascuno dei classici concetti morali cinesi un equivalente adeguato che non li privi dei loro richiami religiosi o della loro atmosfera spirituale; ed è fin troppo facile ridurre a un'arida e scipita sequela di precetti morali ciò che i confuciani considerano come una profonda espressione di saggezza spirituale. Comunque, non c'è dubbio che nella prima fase del confucianismo l'atteggiamento del maestro, riguardo alla formazione morale, al dovere sociale e alla conoscenza dei riti, era più simile a quello di un monaco verso la santa regola e la liturgia divina, che non all'atteggiamento di un letterato occidentale verso la letteratura e la filosofia. Perché dietro il tradizionalismo meticoloso della moralità cerimoniale della primitiva tradizione confuciana c'è una pietà genuina e una venerazione religiosa dell'ordine sacro, manifestato nei decreti del Cielo, nei sacri riti e nella legge del dovere.

È vero che nell'insegnamento confuciano c'è una strana mancanza di dottrina teologica e di devozione teistica. Ma questo non è un segno di scetticismo religioso o di un atteggiamento razionalista; esso piuttosto fa parte di quella estrema riserva e diffidenza verso i non regolati sentimenti personali, che caratterizza il pensiero

confuciano.

Tutte le relazioni dell'uomo con le potenze superiori sono determinate dai Riti sacri. I Riti hanno la loro origine in Cielo. Per mezzo di essi i sovrani divini, anticamente eseguirono i disegni del Cielo nei riguardi dell'uomo e ne rettificarono le tendenze naturali. Coloro che non osservano i Riti periscono; coloro che li osservano prosperano. Chiunque tenta di andare al di là dei Riti, per entrare in rapporti personali con le potenze divine o per cercare la sapienza che il Cielo non ha rivelato è reo d'empietà e incorre nell'ira del Cielo, proprio come il suddito che trascura il cerimoniale di corte e che s'immischia negli affari dello Stato, al di fuori del proprio incarico, è degno di condanna e di punizione.

Quindi l'accento della religione confuciana non è posto sul soprannaturale e neppure sull'esoterico; ma sui Riti e sul comportamento e adempimento del dovere sociale. L'essenza del confucianesimo è che ogni uomo è tenuto a compiere il proprio dovere in quella condizione di vita nella quale il Cielo si è compiaciuto di porlo. Ciò ci può sembrare un fondamento piuttosto labile per potervi costruire una religione mondiale; ma come sistema di etica sociale e come norma di civiltà le basi poste da Confucio e dai letterati confuciani si sono rivelate resistenti di fronte al sorgere e al tramontare di altre civiltà e religioni.

La ragione di questa attitudine a resistere non è semplicemente il tradizionalismo della civiltà cinese, il quale è il suo effetto piuttosto che la sua causa. Essa è dovuta piuttosto alla forza di motivi psicologici ai quali fa appello il Confucianismo e al modo in cui esso ricollega la sua dottrina dell'ordine universale e la sua teoria dello Stato con gli elementi primari delle relazioni sociali, rappresentate dalla famiglia patriarcale. La canonizzazione della pietà filiale come principale virtù confuciana costituì una perfetta base psicologica per l'autorità paterna dello Stato confuciano e per la pietà cerimoniale della religione dello Stato.

Come l'imperatore, il figlio del Cielo, celebra i grandi sacrifici annuali in uno spirito di pietà e di affezione filiale, allo stesso modo deve comportarsi il popolo verso l'imperatore, il capo di una famiglia verso il rappresentante dell'autorità, e l'individuo verso il capo del suo clan e della sua famiglia. Tutte le relazioni sociali sono mantenute unite da questo unico, ma onnicomprensivo atteggiamento di pietà filiale che fa della famiglia un microcosmo, il quale riflette l'ordine dell'impero e l'ordine del Cielo.

Se questi tre elementi fossero coordinati, per mezzo della virtù del sovrano e della virtù dei sudditi, mediante la pratica dei Riti, allora l'ordine sacro dei saggi divini (dei "padri fondatori", se si può prendere in prestito un'espressione americana) ritornerebbe, "la grande unità" e l'armonia cosmica sarebbe raggiunta.

Come si vede, l'ideale confuciano della società è in definitiva teocratico; un governo retto dal governo spirituale per mezzo dell'ordine rituale. "Se tu governi il popolo con regolamenti e mantieni l'ordine mediante castighi, esso fuggirà da tè e

perderà il senso della vergogna, dice il Maestro, ma se tu lo governi con la forza spirituale (Te) e mantieni l'ordine con i Riti, essi saranno timorosi e verranno a te di loro stessa iniziativa". E ancora: "colui che governa con la sua forza spirituale è come la stella polare che rimane al suo posto mentre tutte le stelle si inchinano ad essa" (4).

2. - Confucio non tentò mai di negare il carattere trascendente dell'ordine sacro. Egli cercò soltanto di renderlo un principio vitale di comportamento sociale e di condotta personale, al posto della scienza esoterica degli indovini e dei sacerdoti. Tuttavia questa dottrina esoterica dell'ordine sacro, che trova la sua espressione classica negli scritti dei filosofi taoisti, fu, per la storia del pensiero cinese, di poco inferiore alla stessa tradizione confuciana. E sebbene essa sia giunta a conclusioni diametralmente opposte, pure ebbe le sue origini nelle stesse concezioni basiche nella civiltà arcaica, le quali ispirarono il tradizionalismo rituale di Confucio.

I Taoisti, non meno dei Confuciani, credevano nell'esistenza di un ordine universale al quale l'uomo deve conformarsi personalmente per raggiungere il suo destino. Alla pari dei confuciani essi consideravano quest'ordine come rivelato nel corso della natura, soprattutto nelle stelle e nella musica; ed entrambe le scuole erano concordi nell'uso della divinazione per mezzo dei gusci di tartaruga e dei diagrammi sacri del "Libro delle Mutazioni", mediante i quali credevano che venisse manifestata agli uomini la via del Cielo.

Differivano soltanto nell'applicazione di questa idea fondamentale: mentre i confuciani si sforzavano di conformarsi all'ordine cosmico per mezzo di un'attiva disciplina morale e con l'osservanza dei Riti cerimoniali, i taoisti miravano allo stesso scopo, ma mediante la contemplazione mistica e con la pratica della magia e dell'alchimia.

Sembra che quanto si riferisce tradizionalmente circa l'origine delle due scuole abbia un considerevole elemento di verità. Secondo quest'opinione, gli *Ju*, i letterati, furono i successori degli ufficiali della cancelleria imperiale della dinastia Chou, i quali soprintendevano alla pubblica economia e all'ordine sociale dello Stato, mentre i predecessori dei taoisti erano stati gli astrologhi e i teologi addetti al terzo ministero che sovrintendeva al culto e alla divinazione pubblica.

Così le due tradizioni rappresenterebbero due tecniche specializzate, ciascuna con le sue corrispondenti pratiche rituali e le sue idee morali. I riti dei confuciani erano pubblici e sociali, la loro morale era un'etica sociale, il loro ideale era il cittadino perfetto, "l'uomo superiore" o il "gentleman" di Confucio. I taoisti invece riponevano il loro ideale di condotta non già nell'osservanza dei Riti e delle cerimonie e neppure nella scrupolosa obbedienza ai precetti morali, ma bensì in un quietismo mistico, mediante il quale l'uomo si conformava all'ordine divino della natura. Di qui la loro critica contro l'aspetto artificioso dell'etica confuciana, la loro ostilità alle sottigliezze dell'etichetta cerimoniale e il loro scherno per il culto confuciano di ciò che era stato praticato nell'antichità.

Essi paragonavano gli sforzi dei discepoli di Confucio per ristabilire gli usi antichi a un tentativo di rivestire una scimmia con i panni di un principe dell'antichità. La, scimmia rimane scimmia e i panni preziosi servono solo a rendere più palese l'assurdità del tentativo. Soprattutto essi condannavano il futile ottimismo dei pedanti che si sforzavano di rinnovare l'età dell'oro mediante mezzi esterni.

Chuang Tzu, uno dei più grandi tra i primi taoisti, scrive: "I saggi hanno squadrato l'impero con la scure e con la sega e hanno applicato il martello e il cesello alla morale degli uomini". E quale ne è il risultato? "Oggi si vedono cadaveri di condannati ammonticchiati, coloro che portano la *cangue* (5) passano in lunghe file, dappertutto si vedono condannati a differenti pene. E in mezzo a tutte queste atrocità, tra le manette, i ceppi e gli strumenti di tortura i discepoli di Confucio e di Mo Tzu stanno ritti sulla punta dei piedi per darsi importanza e si rimboccano compiaciuti le maniche, pieni d'ammirazione per il proprio lavoro. Com'è grande la durezza di questi uomini, com'è sconfinata la loro impudenza! Forse che la *cangue* riassume la sapienza dei saggi? Forse che le manette, i ceppi e le torture sono l'espressione della loro benevolenza e della loro equità? Questi uomini di Stato non sono forse più malefici dei più infami tiranni della storia? Quanta verità c'è nel proverbio che dice: "sterminate la sapienza, distruggete la scienza e l'impero ritornerà nell'ordine da sé" (6).

Questo passo da qualche idea dello spirito rivoluzionario dei grandi scrittori taoisti del terzo secolo a. C.. Chuang Tzu e Lieh Tzu non furono semplicemente mistici religiosi, essi furono nichilisti metafisici e anarchici politici. Essi insegnarono che la civiltà è corruzione, che la legge crea i criminali, la ricchezza i ladri e la filosofia i perversi. "È l'amore della scienza, dice Chuang Tzu, che ha prodotto nella natura degli uomini questo disordine, il quale dura fin dalle tre dinastie (dell'antichità). Per diciotto secoli gli uomini sono stati abituati a disprezzare la semplicità della natura e a tenere in gran conto la ciarlataneria rituale. Essi si sono abituati a preferire la politica verbosa e subdola alla franca e leale inattività. Sono i chiacchieroni coloro che hanno portato la rovina nel mondo".

Ma se la propaganda dei taoisti distrusse il prestigio dell'idealismo confuciano, non furono certo i mistici a guadagnarne. Le loro idee antitradizionaliste furono assorbite e usate per scopi molto differenti dalla nuova scuola dei positivisti legali — la *ra-Hia* — che ispirò i brillanti e spregiudicati uomini di Stato, i quali crearono l'impero dei Ts'in nel terzo secolo a. C. Questi insegnarono che la virtù è potenza, che gli Stati acquistano potenza non già mediante l'esatta osservanza rituale, né per mezzo della moralità tradizionale, ma bensì con gli strumenti politici della guerra e della legge. Il popolo è la creta, il legislatore è il vasaio e il vaso viene cotto nella fornace della guerra.

Ogni uomo cerca il suo proprio agio e il suo proprio profitto. Quindi lo statista deve istituire un sistema di ricompense e di punizioni inesorabili che renderanno impossibile a chicchessia di ottenere qualsiasi benessere o vantaggio, eccetto che

nel servizio dello Stato. Si formuli la legge dello Stato secondo l'esemplare della legge del Cielo: uniforme, irresistibile, inesorabile, senza pietà per i deboli e senza indulgenza per i forti. Poiché la legge è il vero Tao, la madre degli Stati.

Nonostante la verniciatura superficiale di idee taoiste, questa dottrina dei positivisti cinesi era così radicalmente irreligiosa come quella di qualsiasi scuola di pensiero in qualsiasi età o paese. Essa sta a indicare il tentativo di separare il principio dell'ordine sociale dalla moralità personale e da tutte le sanzioni teologiche, e di basarlo esclusivamente su schemi utilitari d'ordine esterno. Ed è significativo che questa radicale secolarizzazione della civiltà cinese e questo ripudio dell'ordine sacro furono accompagnati da una spregiudicata forma di militarismo, affatto estranea alla tradizione classica cinese. L'applicazione dei principi dei positivisti legali alla politica pratica produsse un imperialismo rapace che sommerse la Cina nel sangue.

Nonostante l'ammirazione involontaria che le successive generazioni dei letterati sentirono per gli statisti e per i guerrieri, i quali crearono l'impero cinese, essi avvertirono nello stesso tempo che quello dei Ts'in fu uno stato cannibalesco, che pagò i soldati in moneta-scalpo per ogni testa mozzata e visse divorando i suoi vicini.

La grande e sinistra figura del primo imperatore, Shih Huang Ti, fu sempre riguardata dai letterati come un esempio di tiranno fortunato, un uomo la cui ambizione sconfinata e il cui disprezzo per la moderazione, la tradizione e il rispetto del passato, fu una sfida al Cielo. Il creatore dell'impero e il costruttore della Grande Muraglia fu anche l'incendiario dei Libri (sacri) e il persecutore dei letterati confuciani. E la distruzione della sua opera, pochi anni dopo la sua morte, fu dovuta principalmente al fatto che essa non era radicata nell'ordine sacro della tradizione, ma nella volontà trionfante di un genio tracotante.

Quando l'ordine fu restaurato sotto l'imperatore Han, i letterati confuciani intrapresero ancora una volta il loro lavoro di educazione morale, secondo i modelli tradizionali dei classici e dei Riti sacri.

Ripetutamente, attraverso tutta la storia cinese, dopo una fase temporanea di militarismo oppure dopo un trionfo passeggero del taoismo o del buddismo, troviamo sempre che i letterati riportano di nuovo la Cina all'insegnamento perenne dell'etica confuciana e dell'ordine sacro del passato.

E il risultato fu che solo in Cina, tra le civiltà progredite del mondo, la legge di natura non è rimasta un'astrazione filosofica, ma divenne una forza operante che trovò una risonanza religiosa nel cuore e nella coscienza del popolo.

È vero che il confucianismo non è una religione nel senso pieno della parola; ma esso rappresenta una parte essenziale della religione, la quale in nessun altro luogo fu coltivata così costantemente e con tanto profitto sociale.

In questo modo la civiltà cinese sembra che abbia risolto certi problemi fondamentali dell'ordine sociale e morale con maggiore successo di qualsiasi altra civiltà conosciuta.

Senza dubbio questo elemento positivo è controbilanciato da deficienze e manchevolezze, sia nella tradizione religiosa che nell'ordine sociale. Per esempio, l'eccessiva insistenza sul modello patriarcale di autorità e di tradizione ha esposto sempre la Cina al pericolo di una letale crisi sociale, ogni qualvolta ci fu un cambiamento di dinastia o una diminuzione di prestigio e di capacità da parte del governo.

E ancor più grave è la mancanza di appagamento per le esigenze religiose dell'individuo, che lascia un vuoto spirituale nel cuore della civiltà cinese. Questo spiega la parte che il buddismo ha rappresentato in Cina come religione secondaria non ufficiale, la quale coesistette insieme al culto ufficiale confuciano.

Ma nella misura in cui questo fattore succedaneo riuscì operante, esso ebbe tendenza a distruggere l'unità spirituale della civiltà, dal momento che dal punto di vista confuciano il buddismo non è altro che una superstizione antisociale.

Tuttavia, nonostante tutto ciò che si può dire per l'altro punto di vista, è difficile sopravvalutare le realizzazioni della tradizione confuciana. Essa assicurò l'ininterrotta continuità della civiltà cinese per migliaia d'anni, così che nulla di ciò che appartenne al passato è estraneo al presente, e tutto il mondo del pensiero e della società, dai suoi albori leggendari fino alla forma esistente è dominato dagli stessi valori morali, dalle stesse leggi di pensiero e dallo stesso codice di maniere e di comportamento.

Per la mentalità occidentale questo spettacolo di una civiltà e di un intero mondo governato dal legame della vecchia scuola, anche se esso è quello della scuola di Lu (7), può sembrare uno spettacolo alquanto inquietante. Tuttavia i saggi o i letterati confuciani, che furono i capiscuola della Cina, riuscirono a conservare la vitalità della civiltà cinese attraverso i secoli, mentre le culture più giovani e più aggressive deperirono e scomparvero.

L'ordine dei letterati confuciani fu nella storia l'esempio più riuscito di un organo spirituale perfettamente adattato alla sua funzione sociale. Senza dubbio la tradizione bramini dell'India è ancor più antica e non meno duratura, ma i bramini costituirono una casta sacra privilegiata, senza alcuna responsabilità diretta nei riguardi del benessere sociale della loro comunità. Nella tradizione confuciana, il privilegio sociale non rimase mai disgiunto dalla responsabilità sociale; e il potere spirituale, in quanto rappresentato dai letterati, fu nella società cinese il principio dell'unità, della continuità e della guida morale.

(1) F. KERN, *Kingship and Law in the Middle Ages*, trans, and ed. S. B. Chrimes, (Oxford, 1939).

(2) SAMUEL CLARKE nella sua confutazione di Hobbes nelle “Boyle Lectures for 1705 On Natural Religion”.

(3) E. E. EVANS PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magie among the Azande*, (Oxford, 1937).

(4) *The Analects of Confucius*, II, I e III.

(5) Cangue: strumento di supplizio che in passato era usato in Cina, ed era formato da due pesanti pezzi di legno nei quali venivano praticati tre incavi, in cui si facevano inserire il collo e i polsi del paziente, e poi combaciare i due pezzi a somiglianza dei nostri ceppi di altri tempi. Il condannato veniva così accompagnato per la città ed esposto in luogo pubblico per un determinato tempo, secondo la sentenza del magistrato. Lo strumento di supplizio non veniva tolto né di giorno né di notte e si portava talora per un mese intero (N.d.T.).

(6) CHUANG Tzu, cap. XI, trad. L. Wieger, S. J., *Les Pères du Systeme Taoiste*, 285-7, Hien Hien, 1913.

(7) Lu fu il piccolo stato feudale, nello Shan Tung, al quale appartenne Confucio e ove stabilì la sua scuola dopo il suo ritorno dall'esilio.

CAPITOLO IX

L'ORDINE DIVINO E LA VITA SPIRITUALE.

LA VIA DELLA PERFEZIONE

SOMMARIO: Cultura spirituale - disciplina dell'anima e della vita interiore - parte integrale della vera civiltà. - Importanza annessa all'ascetismo e alla formazione spirituale nelle cultura primitive. - La formazione dello sciamano. - Ascetismo e formazione nell'India antica. - Ricerca della salvezza e sviluppo delle dottrine di salvezza, - Karma e la catena dell'esistenza. - Liberazione dal corpo come fine della vita. - Liberazione per mezzo dell'intuizione intellettuale. - Liberazione per mezzo della disciplina morale. - Disciplina buddista di salvezza come teoria di negazione e come positiva forza sociale. - Asoka. - Tendenze teistiche del Buddismo posteriore. - Tendenza di tutte le grandi culture antiche e medievali a considerare la via della salvezza e dell'intuizione spirituale come la meta ultima di tutta la civiltà umana. - Insoluto dualismo tra la negazione del mondo, propria del contemplativo e la disciplina morale e sociale dell'ordine della cultura.

I.

La cultura umana implica una disciplina della mente e dello spirito e una disciplina sociale. Questo è così ovvio che risulta evidente nella storia della stessa parola. Perché nella nostra civiltà il significato originario della parola cultura è stato sempre quello di formazione dell'intelligenza mediante i sistemi più elevati d'istruzione, così che l'uomo di cultura fu colui che possedette una familiarità generale con la tradizione classica della letteratura e dell'erudizione. In questo senso ristretto della parola la cultura sembrerebbe avere poco a che fare con la religione. Infatti in Occidente cultura e religione sono state spesso considerate come sfere indipendenti che possono essere reciprocamente ostili o esclusive. Fin dai tempi di Tertulliano e dei primi cristiani ci fu sempre un tipo di puritanesimo intellettuale che mostrò diffidenza verso la cultura letteraria e che insistette sull'opposizione tra la saggezza dei santi e ogni scienza e cultura secolare. Tuttavia questo è uno sviluppo che è peculiare alla civiltà occidentale e che ha le sue radici nel dualismo storico tra Cristianesimo ed Ellenismo, e tra Bibbia e letteratura classica — dualismo che fu accentuato dall'Umanesimo della Rinascenza ed è responsabile, in parte, del nuovo dualismo che nella nostra istruzione si è fatto strada tra cultura e scienza durante il secolo scorso.

Altrove, per altro, in tutte le grandi civiltà del vecchio mondo, la religione e la cultura intellettuale furono praticamente inseparabili, perché la tradizione della civiltà fu anche la tradizione di una religione particolare, e i libri di quella religione furono anche i classici e l'elemento fondamentale di studio per l'intera classe colta. Questo soprattutto è il caso della Cina, dove, fin da un periodo assai remoto, i letterati occuparono il posto dei sacerdoti, quali custodi delle tradizioni sacre della

cultura cinese e dove la cultura morale, intellettuale e rituale venne fusa in un'indissolubile unità.

Tutto questo, tuttavia, è solo l'aspetto esterno del problema, basato su un significato molto ristretto del termine "cultura". Ciò di cui qui si tratta non è la cultura letteraria, ma la cultura spirituale — la formazione dell'intelligenza nella legge divina. Un tale processo di disciplina spirituale è implicito nella concezione delle relazioni umane con la realtà sovrumana, che è la stessa essenza della religione, secondo la nostra definizione. Ciò implica in primo luogo la disciplina rituale di avvicinamento al soprannaturale, tramite formule determinate di preghiera e di cerimonie. Ma, in secondo luogo, esso implica una disciplina interiore che rende l'anima capace di trascendere il livello ordinario di umanità e che rende possibile raggiungere l'esperienza sovrumana e la visione divina.

A prima vista potrebbe sembrare che questo si trovi al di fuori dell'ambito della teologia naturale, poiché rappresenta precisamente l'elemento che è escluso dalla definizione tradizionale del concetto e che è riservato per la sfera della religione soprannaturale e rivelata. Ma comunque possa esser ciò, non ci può esser alcun dubbio che ogni forma storica di religione, dalla più bassa alla più elevata (con l'esclusione forse del confucianismo), assegna un posto importante a questa disciplina inferiore. Lo si può riscontrare molto chiaramente anche nel più infimo livello di cultura, per esempio nella forma dello sciamano, il quale, come ho già dimostrato, è una delle figure più primitive e più universali nella storia della religione. In un mio capitolo precedente ho trattato dello sciamano principalmente come divinatore e come veggente, organo sociale della parola ispirata; ma egli non è meno importante come asceta e "uomo santo", che per mezzo della disciplina ha conseguito il dominio delle tecniche spirituali.

Fin dai primissimi stadi di cultura si trova la convinzione che le pratiche ascetiche producono forza spirituale e che esse debbono essere normalmente compiute secondo regole precise sotto la guida di un maestro sperimentato. Così il novizio o l'allievo che ha la vocazione di diventare sciamano deve sottoporsi ad un processo di iniziazione molto più rigoroso e prolungato di quello dell'uomo ordinario, poiché deve affrontare pericoli più formidabili, quelli spirituali. Nel Nord America l'iniziazione dello sciamano e la sua ricerca della visione sono ascetiche. Egli vi si prepara col digiuno, con la preghiera e con la solitudine.

Ma in qualsiasi parte del mondo il fatto dell'iniziazione è frequentemente associato anche all'anormalità psichica. Lo sciamano è un uomo segregato perché è diverso dagli altri. Specialmente nella Siberia c'è una persuasione generale che lo sciamano è un tipo fortemente neurotico; ed è solo dopo una profonda crisi psichica che egli raggiunge il suo stato professionale. Egli spesso per anni soffre malattie e disturbi nervosi. Perde il suo interesse agli affari ordinari e cessa di partecipare alle attività e alle conversazioni dei suoi compagni. Si reca in luoghi solitari dove giace in stato di trance e ascolta le voci degli spiriti. Quanto più lo sciamano è grande, tanto più

penoso è questo processo di “raccolgimento di forze”, così che tra i Chuckchees si disse spesso che sudasse sangue. Un grande sciamano Yakut, del secolo scorso, ha descritto la sua esperienza con le seguenti parole: "Quando avevo vent'anni mi ammalai gravemente e incominciai a vedere con gli occhi e a sentire con le orecchie ciò che gli altri non vedevano e non sentivano. Per nove anni combattei con me stesso e non dissi a nessuno ciò che capitava in me, perché temevo che la gente non mi avrebbe creduto e si sarebbe burlata di me. Infine mi ammalai così seriamente che fui sul punto di morire; ma quando cominciai a “sciamanizzare” mi sentii meglio, e anche adesso quando non sciamanizzo per lungo tempo, mi ammalo” (1).

Il carattere profondamente individualista della vocazione dello sciamano e il suo potere spirituale implicavano ovviamente possibilità di conflitto sociale. Infatti, nessuna figura è maggiormente temuta dalla società primitiva quanto il cattivo sciamano o stregone, che fa uso delle sue relazioni con il mondo spirituale per il suo vantaggio privato contro gli interessi della società. Ma il conflitto è risolto dalla persuasione che l'uomo il quale trascende la società e acquista poteri sovrumani è anche l'uomo che più di ogni altro è capace di aiutare i suoi simili nelle loro necessità spirituali. Così, per citare ancora Sieroszczewski, “i doveri che incombono allo sciamano non sono facili e la lotta che egli deve sostenere è pericolosa. Esistono tradizioni circa sciamani che furono rapiti dalla terra al cielo ancor viventi, e circa altri che vennero uccisi dagli spiriti o abbattuti al loro primo incontro con le potenze che essi osarono evocare. Il mago che decide di continuare in questa lotta non ha di mira soltanto il tornaconto materiale, ma l'alleviamento dei dolori dei suoi simili; il mago che ha la vocazione, che intraprende il suo dovere con trasporto e noncuranza del suo pericolo personale, ispirato dall'alto ideale del sacrificio, un tale mago esercita sempre un'enorme influenza sul suo uditorio. Dopo aver visto una o due volte uno sciamano di tal genere allora compresi la distinzione che gli indigeni facevano tra “grandi” “mediocri” e “falsi” o subdoli sciamani (2).

2. La formazione dello sciamano, con i suoi pericoli spirituali, le sue difficoltà, lo scopo della sua conoscenza e del suo potere soprannaturale ha una stretta analogia con la disciplina spirituale dell'ascetico “uomo santo” nelle civiltà superiori. In India specialmente, la tradizione dell'ascetismo è così antica e così profondamente radicata da riportarci a un punto in cui i due tipi sono quasi indistinguibili. In nessuna delle civiltà arcaiche la cultura rituale della classe sacerdotale è più strettamente associata all'ideale del conseguimento individuale del potere soprannaturale mediante pratiche ascetiche. E l'unione tra le due cose la si trova concentrata nella caratteristica istituzione indiana dei *Vanaprasthas*, gli asceti che si ritirano nella giungla per meditare l'intimo significato dei riti e delle formule sacrificali. Dal momento in cui la meditazione del rituale diventa più importante del rito stesso, l'asceta diventa più importante del sacerdote e l'intima via d'illuminazione e di perfezione più importante dell'ordine rituale.

Abbiamo visto come questa rivoluzione spirituale fu compiuta nelle primitive *Upanishad*, e d'allora in poi tutte le grandi religioni indiane e tutte le grandi filosofie religiose diventano discipline di salvezza, essenzialmente dedite alla ricerca dell'illuminazione e della perfezione individuale. Ma questa ricerca della salvezza implica un conflitto tra gli ideali sociali del vecchio ordine teocratico e l'individualismo antisociale del puro asceta, simile a quello da noi già notato nel caso dello sciamano. Però questo conflitto, qui è portato su un piano trascendente e metafisico. In nessun luogo infatti troviamo una discussione e una negazione così radicale dell'intera scala dei valori sociali e culturali, come nella grande età creativa del pensiero religioso indiano. A illustrazione di ciò riporterò il racconto che forma l'introduzione delle *Maitrayana Upanishad*, poiché essa costituisce una dimostrazione singolarmente efficace dell'atteggiamento psicologico che ispira l'intero movimento di rinuncia al mondo e di trascendenza terrena.

“Un re, chiamato Brihadratha, dopo aver stabilito il proprio figlio sul suo trono, andò nella foresta perché considerava questo corpo come caduco, e ottenne la libertà da tutti i desideri. Dopo aver sopportato le più dure penitenze, egli se ne stava con le braccia sollevate fissando il sole. Allo scadere di mille giorni il santo Sakayanya, che conosceva l' *Io*, gli si appressò fulgente di splendore come un fuoco senza fumo. Egli disse al re: "Alzati, alzati! Formula un desiderio!". Il re chinandosi davanti a lui, disse: "O santo, io non conosco l' *Io*, tu conosci l'essenza (dell' *Io*). Così abbiamo sentito. Insegnacelo!".

Sakayanya replicò: "Questo fu raggiunto anticamente, ma ciò che tu chiedi è difficile a ottenersi. O Aikshvaka, scegli altri piaceri". Il re, toccando il piede del santo con la testa, recitò questa "gatha":

"O santo, a che serve il godimento dei piaceri in questo corpo nemico e debole — un semplice ammasso di ossa, pelle, tendini, midollo, carne, seme, sangue, muco, lacrime, flemma, feci, acqua, bile e fango! A che serve il godimento dei piaceri in questo corpo che è assalito da libidine, odio, voracità, delusione, timore, angoscia, gelosia, che è afflitto da separazione da ciò che è amato, da unione con ciò che non è amato, da fame, sete, vecchiaia, morte, malattia, dolore e da altri mali!

E noi vediamo che tutto ciò è perituro, come queste mosche, moscerini e altri insetti, come le erbe e gli alberi che crescono e muoiono. E che ne è di questi? Ecco i grandi, i potenti maneggiatori di archi, i sovrani d'imperi, i re e gli altri che davanti agli occhi di tutta la loro famiglia abbandonarono la più grande felicità e passarono da questo mondo all'altro. E che ne è di costoro? Ecco altri grandi. Abbiamo visto la distruzione degli esseri soprannaturali, demoni e semidei, spiriti e gnomi, serpenti e vampiri. E che cosa ne è avvenuto? Ecco il prosciugamento degli oceani, il cadere delle montagne, il movimento della stella polare, il taglio delle corde del vento (che trattengono le stelle), lo sprofondamento della terra e la dipartita degli dèi dalla loro sede. In un mondo simile, a che serve l'uso del godimento dei piaceri, se colui che se ne è nutrito lo si vede ripetutamente ritornare

(in questo mondo) ! Degnati di portarmi via! In questo mondo sono come una rana in un pozzo secco. O santo tu sei la mia via!" (3).

Per quanto tutto questo possa essere alieno dalle idee occidentali moderne in fatto di vita e di religione, dobbiamo ammettere che ciò rappresenta, in una forma eccessiva e paradossale, un'esperienza che è fondamentale nella pratica religiosa naturale del genere umano. Senza dubbio tutto ciò dista *toto coelo* dal conformismo sociale di Confucio o dall'idealizzazione ellenica della natura, ma è caratteristicamente più religioso di entrambi. E in entrambi questi casi, l'assenza di questo elemento di rinuncia al mondo è affermata e compensata dall'esistenza di una corrente sotterranea d'idee e di pratiche religiose, le quali rassomigliano alle discipline indiane di salvezza. Così in Cina vi è l'antica tradizione taoista che è mistica e antisociale e si impernia nella figura dell'eremita santo e taumaturgo; e in Grecia abbiamo la tradizione orfica che fu anche una disciplina di salvezza e una via di liberazione, ed ebbe un'influenza reale, sebbene oscura, sugli ideali della filosofia greca da Pitagora ed Empedocle fino ai Neoplatonici.

Tuttavia l'India offre l'esempio classico di questo aspetto dello sviluppo religioso, ed è lì che possiamo studiare meglio l'influenza della disciplina interiore di perfezione spirituale e di ideale di rinuncia al mondo sulla civiltà e sull'ordine della società, poiché è solo in India che queste concezioni esercitarono, per migliaia d'anni, un dominio incontrastato su tutta la vita e su tutto il pensiero di una grande cultura indipendente.

Ora il carattere peculiare dello sviluppo indiano è dovuto soprattutto alla dottrina della trasmigrazione dell'anima da un corpo a un altro e da una esistenza a una successiva, e alle idee di retribuzione (Karma) e di liberazione (Moksha), che erano associate con essa. Questa credenza si trova, in una forma o in un'altra, in un gran numero di culture primitive, ma non appare nella più antica letteratura dell'India — nel Rig Veda — e trova la sua prima chiara espressione nelle primitive Upanishad. Tuttavia da quel tempo in poi essa ossessionò la mente indiana. La prospettiva dell'interminabile ciclo di nascite e di morti generava un senso di orrore e di ripulsa, tanto forte quanto il timore puritano dell'inferno, e faceva del desiderio di liberazione finale il motivo dominante della ricerca religiosa.

Ci doveva essere certamente una vasta maggioranza di opinione ortodossa, la quale era principalmente sollecita nell'adempimento della legge rituale e nell'assicurare che fosse fatta la debita somministrazione di offerte per le anime degli antenati nel modo stabilito, di sacrificio e di Shradda od oblazione. Ma i filosofi e i capi religiosi furono sempre interessati all'unico problema, come cioè assicurarsi la liberazione dalla catena della rinascita, che era anche la legge della retribuzione; e per loro mezzo questa preoccupazione penetrò sempre più profondamente nel cuore della religione indiana. Una volta ammessa la continuità della catena delle esistenze, che fu accettata dagli Indiani come un fatto ovvio (4), i vari metodi o

“vie” che furono adottati per trascendere o terminare questo processo hanno un carattere strettamente razionale. Ciò è vero anche per lo stesso ascetismo, poiché la vittoria del corpo e la rinuncia di ogni soddisfazione fisica è il modo più semplice e più ovvio con cui liberare l'anima dall'attaccamento all'esistenza corporale. Nella sua forma più cruda questo comportamento può assumere l'aspetto di un suicidio volontario, come nel caso degli Jaina, che considerano la morte d'inedia (come per gli Albighesi la pratica dell'endura) il coronamento della vita religiosa.

Ma la mente indiana non rimase soddisfatta di questa soluzione semplicistica. Essa avvertì fin dall'inizio che i metodi esterni potevano produrre soltanto risultati esterni e che la vera liberazione deve essere spirituale e raggiunta con mezzi spirituali. Ma la vera via spirituale è la via della conoscenza o della intuizione metafisica, *Vidya*. Per l'uomo che ha raggiunto la conoscenza — che ha conseguito la verità suprema dell'identità della sua coscienza con lo spirito assoluto — non vi è più ritorno. Per mezzo della sua visione egli si è liberato dalla catena dell'esistenza. La morte e la nascita non hanno più alcun potere sopra di lui. Egli è una cosa sola con il Brahman-Atman,

Questa è la soluzione classica delle grandi Upanishad, soluzione che d'allora in poi è rimasta definitiva per il pensiero e la filosofia indiana ortodossa. Comunque, essa non esclude la validità o la necessità della disciplina morale e delle pratiche ascetiche, in quanto fasi preparatorie verso la meta della perfezione. In questo modo l'ascetismo psicologico del Yoga, che consiste in tecniche specializzate, atte a conquistare la completa padronanza della mente e del corpo e per produrre stati di autoipnosi e di trance, è un metodo naturale ausiliare in ordine alla disciplina più puramente metafisica delle Upanishad e del Vedanta.

Quindi non sono stati gli asceti coloro che furono responsabili della critica più efficace contro la via della conoscenza e la filosofia ortodossa bramini della religione. La grande sfida al Bramanismo come via di opere o di azione rituale e come via di conoscenza o d'intuizione metafisica provenne dal razionalismo etico del Buddismo, la seconda delle grandi religioni mondiali che l'India produsse.

Ora il Buddismo è l'esempio più perfetto di ciò che è stata chiamata una disciplina di salvezza; giacché esso era più ossessionato dal problema della rinascita e più esclusivamente e più sistematicamente concentrato nella, ricerca della liberazione che non tutte le altre scuole e filosofie." Come l'oceano ha soltanto un sapore, il sapore del sale, dice Budda; così anche la mia legge e disciplina non hanno che un gusto, il gusto della liberazione” (5).

La dottrina buddista primitiva è contrassegnata da uno spirito severamente pratico e razionale che è molto differente da quello dei Brahamana e delle Upanishad. Essa non esige nessun estremismo ascetico, non promette alcuna rivelazione dei misteri divini. Ogni cosa è ridotta a poche verità semplicissime: la sofferenza e la causa della sofferenza; l'estinzione della sofferenza e la via all'estinzione della sofferenza. Queste sono le quattro virtù nobili sulle quali è imperniata la “via”.

Non c'è altra scienza al di là di queste verità, e non c'è realtà al di fuori di questa via. Tutta la religione, tutta la filosofia e tutta la vita umana sono ridotte alla via interiore di disciplina morale e mentale, per mezzo della quale s'intuisce la vacuità dell'esistenza e si ottiene l'estinzione del desiderio e della passione,

Com'è possibile conciliare questo estremismo di introversione e di negazione con l'esistenza della cultura e l'ordine della vita sociale? Abbiamo l'indiscussa testimonianza della storia, scolpita per tutti i tempi nella roccia e sulle colonne, che essa, di fatto, fu coscienziosamente e intelligentemente accettata come principio di governo dal più grande sovrano che l'India abbia mai conosciuto, Asoka, il fondatore dell'impero Maurya, il quale si convertì al Buddismo nell'anno 260 a. C. E anche a prescindere da questo, le testimonianze del monachesimo buddista provano che nel corso dei secoli la legge morale di Budda si è giustificata come una positiva forza sociale, la quale ha esercitato sulle civiltà dell'Asia meridionale, orientale e centrale un'influenza ancor più grande di quella esercitata dal Bramanesimo ortodosso.

Né è difficile comprendere perché dovesse essere stato così, dal momento che qualsiasi disciplina spirituale efficiente, la quale s'ispira ad alte idealità morali deve essere inevitabilmente una potente forza sociale. Il problema è piuttosto un altro, come cioè una dottrina religiosa, che è così sprovvista di credenze teologiche positive e che è così negativa e pessimistica nel suo atteggiamento verso la vita umana, possa somministrare la forza motrice necessaria per un'efficace azione morale.

La risposta sembra essere che il Buddismo contiene un elemento assai maggiore di religione positiva di quanto la sua filosofia non sembri postulare. In primo luogo anche se la disciplina buddista della salvezza è una *via negativa* essa rimane una disciplina di salvezza: un assoluto religioso; e anche se essa non ammette alcuna adorazione di dèi e nessun ordine divino della natura, la via di salvezza è per se stessa divina, in quanto è la via che conduce a un bene assoluto che trascende la vita umana e l'umana conoscenza.

Per quanto negativi siano i termini della definizione, il fine, la perfezione spirituale, è un oggetto religioso trascendente capace di ispirare emozione religiosa e azione morale.

E in secondo luogo, la figura di Budda, l'Illuminato che ha pietà degli uomini e che apre loro un sentiero di liberazione dal male, è un oggetto di devozione religiosa e di religiosa adorazione. Budda può non essere dio in senso teologico, ma egli è una figura molto più alta e assai più spirituale degli dèi del panteon indiano, che costituiscono oggetto ufficiale della preghiera e del sacrificio. Il Buddismo non ha mai negato gli dèi — vi erano dèi e semidèi diavoli e gnomi, dragoni e vampiri —; c'era posto, e d'avanzo, per tutti costoro nelle serie infinite di mondi, di cieli e d'inferni a cui la cosmologia indiana si abbandonava con frenesia. Ma tutti questi esseri buoni e cattivi, alti e bassi, pietosi e terribili, erano ugualmente legati alle

ruote dell'esistenza e alla legge della retribuzione da cui Budda soltanto aveva trovato la via di salvezza e di liberazione.

La storia deliziosa che si trova nei dialoghi di Budda, a proposito del monaco che si dedicava a ricerche cosmologiche) mostra lo scetticismo fondamentale dei buddisti nei confronti della mitologia che essi avevano superato. Il monaco che desiderava conoscere dove finiva il mondo, fece un giro d'inchiesta tra gli dèi e nei cicli successivi. Gli dèi gli risposero: "Noi non sappiamo, o monaco, dove finisce il mondo. Ma c'è Brahma, il grande Brahma, il creatore di tutte le cose, egli ti saprà rispondere". Così quando il monaco si trovò infine alla presenza di Brahma gli chiese dove finiva il mondo. E Brahma rispose: "Io sono il grande Brahma, l'Essere supremo, il potente, l'onniveggente, il sovrano, il signore di tutto, il creatore, il capo di tutto che assegna a ciascuno il suo posto, il padre di quanti sono e di quanti saranno". "Amico, gli disse il monaco, io non ti chiedo se tu sei realmente quello che dici, ma ti chiedo se i quattro elementi cessano senza lasciare traccia". Allora il grande Brahma prese il monaco per il braccio, lo condusse in disparte e gli disse: "Questi dèi, miei servitori mi credono tale che non vi sia nulla che io non possa vedere, comprendere, effettuare. Per questo non ti ho dato risposta in loro presenza. Ma in realtà io non so dove il mondo finisce. Va' adesso, ritorna dal tuo signore, rivolgiti a lui la domanda e accetta la risposta com'egli te la darà" (6).

E la risposta di Budda fu sempre la stessa, identica a quella del monaco cristiano medievale. L'uomo non deve affannarsi intorno a vane questioni che non lo riguardano. Si applichi piuttosto a conoscere la via della perfezione e a procurare la salvezza della propria anima, perché queste sono le uniche cose che importano.

Ma se Budda è il salvatore e la porta della liberazione eterna, egli in pratica è Dio. Con il sorgere del sistema Mahayana nei primi secoli dell'era cristiana, il Buddismo accettò formalmente questa conclusione e Budda fu adorato sotto titoli divini, simili a quelli che il grande Brahma aveva preteso per sé nella storia che ho citato poco fa: il Padre del mondo, colui che è nato da se stesso, il guaritore, il protettore di tutte le creature-" Così il Mahayana che domina lo sviluppo storico del Buddismo in Cina e nell'Asia centrale è diventato altrettanto teista come o ancor più dello stesso Bramanesimo, essendo ispirato da un ardente devozione personale verso gli dèi salvatori che furono i Budda. Così la primitiva disciplina buddista della salvezza venne trasformata in metodo di devozione, diretta all'adorazione del Budda e alla salvezza dell'uomo e di tutte le altre creature. La sobria disciplina dell'antico monachesimo buddista cedette il posto a un'etica dell'autosacrificio e dell'amore universale che trova la sua espressione nel Bodhicharyavatara di Santideva, una poesia che esprime tutto ciò che di più nobile e di più puro c'è nella spiritualità buddista.

Questa trasformazione del Buddismo sembra che abbia avuto luogo nell'impero dei tartari Kusana, che si estendeva dal fiume Oxus (Amu-Daria) al Jumna, e che costituì il canale più importante attraverso il quale la nuova religione si diffuse nel

Turkestan e in Cina. È possibile quindi, anzi probabile, che essa rappresenti una fusione delle influenze religiose indiane e iraniane; come ci si poteva aspettare in una civiltà di origini miste. Ma troviamo anche che una trasformazione simile ha luogo nello stesso tempo nell'induismo, se, come credono molti studiosi, la Bhagavad Gita data da questo periodo. Giacché nella Gita si vedono la stessa trasformazione della via della conoscenza nella via della devozione, e la stessa transizione da una dottrina metafisica impersonale a una fede teista personale. Inoltre il dio della Gita, come Budda del Mahayana è un dio salvatore che si manifesta sulla terra per la salvezza dell'uomo.

"Perché ogni qualvolta la legge viene meno e insorge l'illegalità, allora io mi decido alla nascita corporale.

Per difendere i giusti, per distruggere i malfattori, per stabilire la legge, io rinasco di epoca in epoca..."

“Io sono il padre dell'universo, sono la madre, l'ordinatore, il grande antenato, la cosa che è conosciuta e l'essere che monda, la parola OM, il Rik, il Sama, e lo Yajus.

La via, il sostentatore, il signore, il testimonio, l'abitazione, il rifugio, l'amico, l'origine, la dissoluzione, il luogo di dimora, la casa di guardia, il seme immutabile" (7).

Ma questa devozione personale a un salvatore divino è unita, sia nella Gita come nel Mahayana, con l'ideale di perfezione spirituale, l'esercizio della virtù e la pratica della vita interiore. Nel Mahayana essa rappresenta la continuità della vecchia tradizione buddista, mentre nella Gita è espressa nella terminologia Yoga. Ma oltre questi due elementi la Gita aggiunge un terzo principio che è la ragion d'essere del poema e che è stato di capitale importanza per la vita religiosa dell'India. Questa è la dottrina secondo cui l'uomo può ottenere la salvezza solo osservando i doveri del suo stato e della sua casta in uno spirito di devozione disinteressata. Il guerriero non deve diventare un monaco o un eremita per essere un santo; il vero sentiero della perfezione è l'adempimento del dovere sociale dell'uomo senza attaccamento ai frutti della sua azione. In questo modo l'assolutismo metafisico delle Upanishad e l'ideale monastico della perfezione individuale si conciliano con i valori culturali e con le esigenze dell'ordine sociale.

Tuttavia questa conciliazione non è completa, né è del tutto soddisfacente dal punto di vista morale, giacché essa implica l'accettazione docile di tutta la legge rituale e sociale in quanto incorporata nel sistema di casta. Inoltre essa non è ispirata dalla dottrina morale né dall'esempio di un grande e storico maestro come Budda, essa è invece elaborata in un episodio mitico dell'epica eroica, il che sarebbe come se Platone avesse messo gli argomenti del Fedone nella bocca di uno degli eroi omerici, incorporandoli nell'Iliade.

Quindi la Gita, nonostante la sua grande popolarità e la sua immensa influenza,

non ha cambiato l'ideale religioso dell'India. Arjuna, il guerriero fortunato, l'eroe della Gita, che raggiunge la salvezza mediante l'esecuzione del proprio dovere nelle battaglie, non ha mai sostituito, quale modello di santità indiana, la figura del contemplativo e dell'asceta che rinuncia al mondo.

E lo stesso è vero del Buddismo, dove il nuovo ideale Mahayana di dedizione alla salvezza degli altri non abolì la più antica via di ascetismo morale e di perfezione individuale, quale motivo religioso dominante. In realtà, nello sviluppo del Buddismo settentrionale, la scuola Dhyana (Zen) di contemplazione e d'intuizione mistica, che fu così importante nella Cina medievale e nel Giappone moderno, si approssima al quietismo antinomistico (8) dei taoisti, e questo rappresenta una deviazione dal Buddismo primitivo nella direzione opposta a quella dell'attivismo morale dell'ideale Bodhisatva.

Lo studioso occidentale di religioni orientali, e specialmente del Buddismo Mahayana, resta come oppresso e sbalordito dall'esuberanza tropicale del suo sviluppo. Egli rimane come smarrito in una giungla di sistemi metafisici e di letterature sacre che nel corso dei secoli si sono intrecciate in modo così inestricabile che, nonostante l'immensa energia spirituale che vi è stata profusa, spesso egli è riportato al punto da cui è partito, senza alcuna chiara conoscenza di ciò che è stato realizzato.

Tuttavia alla base di tutto questo complesso sviluppo vi è un'unità di esperienza religiosa, che non è meno sorprendente dell'unità nella diversità che caratterizza la concezione dell'ordine rituale nelle differenti civiltà arcaiche. Questa unità consiste nella convinzione che il vero fine della vita religiosa lo si deve trovare entro l'anima stessa e che esso si deve raggiungere per mezzo di un processo psicologico di introversione e di concentrazione. Questa via interiore di perfezione comincia con l'ascetismo e la disciplina morale, prosegue per mezzo della contemplazione e dell'illuminazione e culmina nell'esperienza dell'unione o dell'identità divina, in cui si trascende ogni distinzione e l'anima resta sommersa nell'Essere eterno e assoluto. Questa esperienza può essere intrapresa o in termini teistici o in termini panteistici, come nelle Upanishad e nella Gita, nel Sankara e nel Ramanuja, e nelle varie scuole del Buddismo Mahayana. Comunque è sempre una *via negativa*, una ricerca dell'Assoluto per mezzo del rinnegamento e della rinuncia totale a tutte le forme e a tutte le immagini, e all'intero contenuto positivo della consapevolezza. E il risultato di questo processo lo si può esprimere soltanto in termini negativi “neti-neti” (non così, non così). Esso è chiamato *Moksha*, liberazione; cessazione (*nirvana*), il vuoto (*sunyata*), isolamento (*kaivalya*).

Infatti è l'intuizione negativa della trascendenza che io ho descritto nel secondo capitolo, sviluppata sistematicamente come principio di un processo di integrazione spirituale e come fine della vita religiosa.

È possibile allora sostenere che quello che in Occidente è conosciuto come misticismo fa parte delle teologia naturale tanto quanto la credenza nella legge

morale e nella legge di natura? Se la preghiera è connaturale all'uomo, non c'è motivo di rigettare la constatazione che il movimento d'introversione e concentrazione mediante il quale l'uomo cerca la via verso un'assoluta realtà trascendente nelle sue proprie profondità, non è peculiare a una singola religione o a una singola tradizione culturale, ma è una forma universale di esperienza religiosa. Senza dubbio è in India che questa esperienza ha raggiunto le sue espressioni classiche e ha influenzato molto profondamente la religione. Ma non è mai stata limitata alla sola India: la si può trovare dall'Europa al Giappone e dal Nord Africa alla Mongolia. I suoi termini sono approssimativamente quelli delle civiltà superiori e delle religioni mondiali, e raggiunse il suo più grande sviluppo nei periodi in cui la civiltà del vecchio mondo fu intellettualmente e artisticamente maggiormente feconda.

Qual è dunque la sua relazione con la cultura? Com'è possibile conciliare il carattere negativo di rinuncia al mondo, proprio di questa forma di religione, con le mire positive e l'attività sociale di una civiltà progredita?

In realtà il seguace di questi ideali religiosi pretenderebbe che la vera cultura è il perfezionamento dell'anima — la disciplina della salvezza — e ciò che gli occidentali odierni chiamano cultura non è altro che la scorza esterna, il rivestimento delle opere, quello che l'anima ha secrezionato a mo' di struttura protettiva, come le valve di un'ostrica. Oppure, in una forma meno radicale, si potrebbe dire che la cultura è la necessaria disciplina sociale che serve ai fini superiori della vita spirituale. Questa è la tesi che è familiare a noi occidentali nelle sue forme platoniche, aristoteliche e scolastiche e che occupa un posto importante nella teodicea di S. Tommaso, specialmente nel III libro del *Contra gentiles*. “La vera felicità, argomenta egli, non consiste nei beni fisici o sociali e neppure nelle virtù morali. Il bene finale dell'uomo si trova soltanto nella contemplazione di Dio ed è a questo atto che tutte le attività umane sembrano essere dirette come al loro fine ultimo”. Per questo la salute del corpo è necessaria, e tutte le necessità artificiali della vita sono mezzi per la salute. È necessaria la libertà dalla passione, e questa è assicurata dalla prudenza e dalle virtù morali.

È necessaria la libertà dalle preoccupazioni esterne, e questo è lo scopo di tutto l'ordine della vita sociale e del governo. “E così, se le cose sono considerate giustamente, si vedrà che tutte le condizioni e tutte le occupazioni umane (officia) servono come mezzi alla contemplazione della verità” (9).

Questa concezione dell'ordine della cultura, in quanto preparazione all'ordine della contemplazione o in quanto scala di ascesa al medesimo, è la teoria classica che è comune alle grandi religioni mondiali. Essa è sviluppata con vigore particolare dall'Induismo ortodosso, come si trova espresso, ad esempio, nella Gita dove il sistema di casta provvede all'integrazione delle gerarchie sociali e spirituali. Tuttavia, altrove nell'Induismo e, in un grado ancor più elevato nel Buddismo, un certo dualismo insolito permane tra l'inesorabile rinnegamento del mondo, proprio

del contemplativo, e la disciplina morale e sociale dell'ordine della cultura. Questo dualismo trova espressione in Cina e in Giappone, nella coesistenza in una stessa società di due religioni distinte e contraddittorie, la religione contemplativa del monaco buddista e taoista che disprezza i vincoli e le obbligazioni sociali, e l'etica sociale del letterato confuciano che nega o rigetta l'esigenza assoluta della pura religione trascendente.

E altrove troviamo la coesistenza di due atteggiamenti contraddittori in seno a una stessa religione, come avviene nel Buddismo dell'Asia meridionale e sud-orientale, ove non c'è nessuna vitale connessione religiosa tra l'ideale monastico della perfezione contemplativa e il culto semipagano degli spiriti della natura che costituisce la religione operante del volgo. La religione popolare, invece d'essere spiritualizzata dall'ideale contemplativo, ha una tendenza che espone la religione superiore a lasciarsi pervadere e contaminare dalle forze sub-razionali dell'oltretomba pagano, come nel Buddismo tantrico e in qualche forma di Induismo settario.

Giacché nella religione di pura contemplazione c'è il pericolo di un divorzio tra la realtà storica e l'ordine sociale che la priva dell'efficacia e della creatività spirituale nell'ordine della cultura. Il grande verso del Pragnaparamita Sutra, "il verso della grande sapienza, il verso insuperato, il verso che estingue ogni pena" è anche l'epitaffio del Buddismo, in quanto religione vivente e creativa: "O saggezza partita, partita, partita verso l'altra sponda, approdata all'altra sponda, Svaha!".

Nel primo capitolo dissi che la religione era come un ponte tra i due mondi, per mezzo del quale l'ordine della cultura è posto in relazione cosciente con la realtà trascendente dell'essere spirituale. Ma in queste religioni di rinuncia e di pura contemplazione il ponte è aperto soltanto in una direzione. Esso è la via di evasione dalla città nel deserto, e lo spirito che se ne esce non ritorna più. Così il mondo della cultura viene gradualmente indebolito e infine abbandonato, come le grandi città buddiste dell'antico Ceylon, ove la giungla è ritornata e ha inghiottito palazzi, monasteri e cisterne d'irrigazione, lasciando troneggiare soltanto la figura di Budda che contempla la vanità dell'azione e la cessazione dell'esistenza.

NOTE AL CAPITOLO IX

(1) CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, p. 173, cit. da SIEROSZCEWSKI, *Twelve Years among the Yakuts*, 1896.

(2) IDEM, op. cit., p. 176.

(3) Maitrayana Upanishad, I, 2-4 (S.B.E. XV, 287-290).

(4) "Per quanto io sappia, sia prima che dopo Budda, raramente c'è stato un serio tentativo di provare o confutare la dottrina della rinascita. Tutte le scuole filosofiche, eccetto i Carvaka, credettero in essa; ma si conosce così poco dei Carvaka Sutra che è

difficile dire ciò che essi fecero per confutare questa dottrina. Anche Budda l'accetta come un dato di fatto e non la sottopone ad alcuna critica". S. DASGUPTA, *History of Indian Philosophy*, I, 87.

(5) Chulla Vagga, IX, 1-4.

(6) Dialogues of the Buddha, trad. Rhys Davids, I, 280.

(7) *Bhagavad Gita*, trad. Barnett, IV, 7-8, IX, 17-18.

(8) Antinomismo o antinomianismo; dottrina propria di certe sette eretiche le quali sostenevano che l'osservanza delle opere della legge (religiosa e morale) è inutile per la salvezza, bastando la sola fede in Gesù Cristo. La questione riguardante le opere della legge esteriore e antica quanto il Cristianesimo, ma è soltanto all'epoca della Riforma che si ebbero le vere sette antinomiali. Lutero e i Calvinisti si accusarono a vicenda di antinomismo, però il nome "antinomiano" fu da Lutero dato particolarmente ai discepoli del suo concittadino Giovanni Agricola (N.d.T.).

(9) D. Thom. Contra Gentiles, III, 37.

CAPITOLO X

RELIGIONE E MUTAMENTO CULTURALE

SOMMARIO: Rarità delle civiltà pure. - Possibilità di conflitto interno implicito nella natura delle civiltà miste. - Un alto sviluppo culturale implica normalmente una sintesi di differenti tradizioni culturali. - Relativa instabilità di tali progressi dovuta alla tensione di diversi elementi. - Funzione della religione in quanto forza unificatrice in tempi di sintesi culturale e in quanto forza rivoluzionaria in tempi di disintegrazione culturale. - Se la religione è legata troppo profondamente a una particolare sintesi culturale non riesce a mantenere il suo carattere trascendente. - D'altra parte se la religione tenta di emanciparsi completamente dal vincolo che ha con la cultura si verifica la secolarizzazione della medesima. - Nessuna delle due alternative è soddisfacente dal punto di vista della religione, ma la prima spesso è imposta dall'autorità sociale. - Necessità della collaborazione vitale tra religione e cultura. - Condizioni di una tale collaborazione. - Ideale dell'integrazione spirituale della civiltà.

I.

Si è visto che ogni cultura sociale è, a un tempo, un modo materiale di vita e un ordine spirituale. La cultura, intesa come ordinario tenore di vita, è inseparabile dalla cultura intesa come comune tradizione di lingua e di pensiero, e come comune eredità di sapere; e ciò implica, a sua volta, un tentativo organizzato di coordinare l'azione umana con la divina potenza trascendente, che governa il mondo e da cui dipende la vita umana.

Nelle civiltà tipiche alle quali mi sono così spesso richiamato — la civiltà dell'antico Egitto o dell'antica Cina, la civiltà Pueblo del Nuovo Messico, e così via — i fattori materiali e spirituali si compenetrano a vicenda in modo così completo da formare un'unità inseparabile così che religione e vita sono diventate una cosa sola. Ogni momento della vita, ogni occasione sociale, ogni gesto e ogni forma di espressione è consacrata dalla tradizione religiosa ed è rivestita di un significato religioso. Dal contadino nel campo e dall'artigiano nell'officina al sacerdote nel tempio e al faraone sul trono, tutta la società obbedisce alle stesse leggi, si muove con lo stesso ritmo, respira il medesimo spirito. Gli dèi sono la vita del paese e la vita umana ricalca il modello del rituale divino. In un caso estremo, come per la civiltà Maya, può capitare che la vita dello Stato obbedisca alle esigenze dell'ordine sacro a tal punto che l'abbandono, altrimenti inesplicabile, delle grandi città-tempio possa essere stato prescritto dalla determinazione di un ciclo rituale. Ma le civiltà tipiche di questo genere sono relativamente rare. Nella maggioranza dei casi una civiltà rappresenta una fusione di un certo numero di elementi differenti, e la storia della civiltà mondiale è un complicato processo di diffusione, d'incroci e di ibridazione come la mescolanza dei differenti elementi razziali nella formazione di una nazione. Infatti i due processi spesso sono difficili a

distinguersi, giacché la forma più comune di cambiamento culturale è quella che risulta dalla conquista di un popolo da parte di un altro, così che esso implica anche cambiamenti biologici e razziali.

Un esempio considerevole di questo duplice processo lo si può riscontrare negli stati Bantu settentrionali dell'Africa centrale — Unyoro, Ankole, Ruanda e Uganda — dove un popolo conquistatore di razza camitica e di cultura pastorizia si è imposto a una popolazione assoggettata di agricoltori negri.

Nell'Africa orientale e nell'Uganda vera e propria, qualsiasi distinzione razziale è scomparsa da lungo tempo, sebbene la forma dello stato e l'istituzione della monarchia siano identiche in entrambe le zone. Ma nelle parti occidentali di questa regione, la distinzione razziale è ancora nettamente conservata: da una parte gli alti e nobili guerrieri, i Bahima, che vivono dei prodotti dei loro armenti, e dall'altra i piccoli e asserviti agricoltori, i Bairo, i quali vivono dei frutti della terra.

Di conseguenza qui si è sviluppato un sistema di caste, rudimentale, ma chiaramente definito, il quale è basato su restrizioni matrimoniali, su cibi tabù, come pure su privilegi sociali e politici.

E' ovvio che una tale situazione comporta possibilità di conflitto culturale. Però in realtà queste sono limitate dall'estrema semplicità degli elementi che vi sono implicati. L'istituzione della monarchia fornisce il vincolo necessario di unione tra le differenti classi, e siccome l'harem regale è costituito indifferentemente di elementi reclutati da ogni categoria della popolazione, la dinastia, eccetto che nel Ruanda, tende a rappresentare la razza dominante in modo meno puro che non l'aristocrazia. Inoltre nell'Ankole, per lo meno il culto di stato di Bagyendwana, i tamburi reali, che costituiscono il feticcio nazionale o palladio, trascende la distinzione di classi e di caste. Tanto i servi quanto i nobili possono portare le loro offerte a Bagyandwana e appellarsi a lui per giustizia. Poiché tutti i popoli dell' Ankole sono "i figli di Bagyendwana" "che è come il re, solo più grande. Perché il re è il servo di Bagyendwana" (1).

Così l'esaltazione dell'ufficio della monarchia e del culto religioso ad esso connesso, sembrano sufficienti a mantenere la stabilità e la coerenza di questi elementi eterogenei.

Ma nella misura in cui questi elementi culturali implicati sono più radicati e hanno maggior coscienza di sé, questo diventa più difficile, come si può vedere in India, ove l'enorme complessità del sistema di casta rappresenta un elaborato meccanismo di difesa per salvaguardare la purezza di una tradizione culturale.

Ma anche così, ciò che è difeso non è affatto una cultura scevra da mescolanze, se, come sembra probabile, il filone principale della cultura indiana ha la sua origine in una sintesi o in un sincretismo di una cultura autoctona altamente progredita con la tradizione e il linguaggio dei guerrieri, guidatori di carri e allevatori di bestiame, provenienti dall'Asia centrale. Se così stanno le cose, noi dovremmo interpretare il

sorgere dei classici sistemi indiani di pensiero e di organizzazione, come risultato della reviviscenza degli elementi sommersi della cultura indiana arcaica contro la cultura guerriera degli invasori ariani. Sfortunatamente ci manca la documentazione storica di questo processo di sincretismo e possiamo soltanto azzardare l'ipotesi che il classico atteggiamento indiano di rinuncia al mondo e la ricerca del *nirvana* ebbero il loro fondamento sociale nella profonda divergenza di due concezioni di vita estranee e incomunicabili, che, per dir così, si escludevano a vicenda.

Ma comunque stiano le cose, ci sono abbondanti testimonianze per provare che nessun tipo di cambiamento sociale è più comune o più profondo negli effetti che produce sulla cultura, della reazione di una cultura urbana o agricola di tipo arcaico contro la cultura guerriera che l'ha assoggettata. Ripetutamente si vede nella storia come la potenza degli "dèi della terra" si riafferma anche quando la popolazione aborigena viene sottomessa e perde la sua identità in quanto popolo.

Lo constatiamo nella Grecia antica, dove gli antichi culti *ctonii* e le vecchie deità del mondo mediterraneo pre-ellenico sopravvivono accanto agli dèi dell'Olimpo.

Questo lo vediamo in una forma ancor più decisamente definita nell'annosa lotta spirituale degli ebrei adoratori di Jahvè, provenienti dal deserto contro l'influenza sottile e invadente della locale religione cananea.

Tuttavia in molti casi non vi è un conflitto aperto, ma un accomodamento graduale e quasi insensibile e una simbiosi delle differenti maniere di vita. Il nobile guerriero e il servo agricoltore vivono ciascuno la propria vita e seguono la propria tradizione senza conflitto religioso, e ne deriva un processo graduale di interpenetrazione sociale e spirituale, da cui dopo secoli emerge una nuova integrazione di cultura. Le grandi epoche di progresso culturale rappresentano di regola il culmine di qualche simile processo di fusione spirituale, ed è nella sfera della religione che la nuova sintesi trova la sua espressione caratteristica. Questo non implica il sorgere di una nuova religione, ma piuttosto una nuova interpretazione di una tradizione religiosa esistente attraverso nuove forme culturali le quali acquistano così un carattere classico che perdura finché sopravvive la cultura particolare.

II.

Possiamo studiare questo processo dettagliatamente proprio della nostra civiltà, nel caso della sintesi in cui la civiltà medievale raggiunse la sua forma classica.

I principali elementi di questa sintesi si trovarono reciprocamente in contatto per settecento anni; ma fu solo nei secoli dodicesimo e tredicesimo che il processo di compenetrazione e di fusione si trovò abbastanza avanzato da produrre la meravigliosa fioritura di cultura e d'istituzioni che merita il nome di Rinascimento medievale.

Quest'epoca vide la creazione dell'architettura gotica; la realizzazione della sintesi intellettuale dell'aristotelismo cristiano, il sorgere delle università, dei comuni e delle città libere, lo sviluppo delle istituzioni rappresentative e il sistema degli stati, la formazione della nuova letteratura vernacola e di un nuovo tipo di poesia lirica, l'istituzione della cavalleria, la creazione di nuovi tipi di ordini religiosi e il movimento francescano con il suo culto della povertà volontaria. In tutte queste diverse manifestazioni di cultura, la religione ebbe parte, sia in quanto rappresentò una forza direttamente creativa e ispiratrice, sia in quanto consacrò e nobilitò istituzioni, quali la cavalleria, che trassero le loro origini da esigenze profane.

Tuttavia sebbene la sintesi medievale sembrasse raggiungere una completa unità culturale e abbracciare ogni aspetto della vita sociale e intellettuale, essa in realtà fu molto instabile e cominciò a mostrare i segni della tensione e del conflitto interno fin dal momento in cui giunse al suo vertice, come si può vedere nel poema dantesco che è a un tempo la suprema espressione letteraria della sintesi medievale e una denuncia profetica dell'apostasia della Cristianità.

Infatti fu poco più di trecento anni dopo la fioritura della cultura "gotica" medievale che la civiltà occidentale andò soggetta ai cambiamenti rivoluzionari della Riforma, la quale distrusse l'unità religiosa e, fino a un certo punto, scisse l'unità culturale del mondo medievale. Tuttavia anche qui la Riforma non fu una rivolta contro la religione, ma piuttosto un'esplosione di forze dinamiche religiose contro una sintesi che univa la vecchia tradizione religiosa della Cristianità con un complesso particolare di istituzioni sociali e di forme ideologiche.

L'intero processo è un esempio eccezionalmente chiaro del doppio ruolo che la religione esercita in relazione alla cultura e alla civiltà; cioè: a) in quanto forza unificatrice nella creazione di una sintesi culturale e b) in quanto forza rivoluzionaria esplosiva in tempi di cambiamenti sociali.

E giacché questi due ruoli sono più o meno simultanei, una civiltà complessa è sempre un campo di tensione tra opposte forze religiose che sono continuamente in lotta tra loro.

Per prendere un esempio moderno e familiare, nessuno storico può ignorare l'immensa influenza delle chiese non conformiste e delle sette in Inghilterra dal secolo XVII al secolo XIX, in quanto veicoli di nuove forze sociali che non riuscirono a ottenere un adeguato riconoscimento nella società agraria aristocratica, la quale si era così strettamente identificata con la chiesa stabilita. E questi movimenti religiosi dissidenti furono molto attivi e vitali proprio nel tempo in cui l'Anglicanesimo era arrivato quasi a conseguire una forma di sintesi culturale.

Senza dubbio assai spesso è difficile rintracciare una qualche chiara connessione tra le credenze di una setta particolare e gli interessi o la costituzione sociale di una classe particolare. Nessuno storico, ad esempio, si è provato a dimostrare perché mai i piccoli proprietari terrieri dell'Inghilterra nordoccidentale nel tardo secolo

decimosettimo fossero attratti alle dottrine della non resistenza e dell' "illuminazione interiore", mentre la credenza nella "Quinta monarchia" e nel governo temporale dei santi militanti incontrò adesione tra tipi sociali molto simili in altre parti dell'Inghilterra, una generazione prima.

Certamente in queste divisioni vi è un accidentale elemento politico-sociale, come quello che determinò che i Siriani orientali dovessero essere nestoriani, mentre i loro vicini occidentali della stessa razza e della stessa lingua adottassero i dogmi diametralmente opposti del monofisismo.

Tuttavia in molti casi la relazione tra fattore sociale e fattore religioso sembra abbastanza chiara, come appare nell'appello del movimento metodista, con il suo intenso ideale ultraterreno e con il suo emozionante interessamento per la diseredata massa proletaria inglese del secolo XVIII e del primo periodo del secolo XIX, o come appare ancora nel Congregazionalismo agli inizi della Nuova Inghilterra, con la sua convinzione di elezione divina e la sua aristocrazia della grazia.

È facile scorgere perché l'impulso religioso rivoluzionario, che è il principio animatore di tutti i grandi movimenti di settarismo e di minoranza, debba essere caratterizzato da uno spirito di estrema trascendenza e alienazione dagli ordinari valori culturali. Ciò che è più sorprendente è che questo atteggiamento ultraterreno normalmente è combinato con un movimento eccezionale di intraprendenza economica e con grandi capacità di adattamento sociale.

Ciò è stato notato sovente in relazione allo sviluppo delle sette protestanti nell'Europa occidentale e nell'America, ma è ugualmente caratteristico del tipo "invero molto differente, di settarismo che esisteva nella Russia zarista, dove non solo i Vecchi credenti, ma anche i seguaci delle forme più estreme di ascetismo antisociale — gli Skoptsy (2) — erano spesso ricchi e operosi mercanti o cambiavalute. Inoltre s'incontra la stessa cosa in Oriente, con gli Armeni in Turchia, e in India nel caso della più antica e più inalterata di tutte le minoranze religiose — gli Jaina.

Così il distacco sociale che risulta da un allontanamento spirituale dalla cultura dominante e dalla religione che vi è associata non provocano necessariamente impotenza o decadenza sociale. Giacché gli elementi staccati acquistano un grado più alto di fluidità sociale che li rendono capaci di rispondere più facilmente a nuovi bisogni e a nuove situazioni. D'altra parte essi minano inevitabilmente la sintesi esistente della religione e della cultura e tendono spesso in un modo inconsapevole e preterintenzionale verso la secolarizzazione di quest'ultima.

In realtà spesso la minoranza religiosa ha il proprio ideale culturale, sia che esso guardi avanti verso un'utopia rivoluzionaria, come la "Quinta monarchia" o l'Età dello Spirito, sia che guardi indietro verso un tradizionale ordine sacro idealizzato, come la Santa Russia dei Vecchi credenti.

Più raramente si trovano dissidenti perspicaci, come Roger Williams nel secolo XVII, che hanno un'idea radicalmente secolare dello Stato e reclamano per la comunità religiosa soltanto gli stessi diritti e la stessa indipendenza che sono propri di qualsiasi associazione privata di commercianti e di artigiani. Ma in entrambi i casi l'effetto pratico è il medesimo — la sintesi esistente di religione e cultura rimane screditata, le forze dinamiche della religione vengono stornate in nuove direzioni e quello che ieri era l'ordine sacro esistente da tempo immemorabile viene considerato un peso morto di forme vuote e di vacue superstizioni che schiaccia lo spirito umano.

Di regola la critica rivoluzionaria di un movimento settario non è diretta contro la cultura dominante in sé, ma contro la religione ortodossa ufficiale, che e così resa responsabile dell'ingiustizia sociale e dei mali morali inerenti all'ordine esistente. La condanna profetica di tutte le forme esistenti di religione organizzata è, in realtà, caratteristica di questa tendenza settaria. Cito ad esempio il passo interessante del diario di George Fox, che descrive la sua esperienza spirituale, quando durante tutto l'inverno ad Enfield si trovò a “guerreggiare in spirito con i cattivi spiriti del mondo”.

“In quel tempo io mi trovavo in grande angustia, al di là di ogni dire. Poiché io fui introdotto in una regione misteriosa e vidi tutte le religioni del mondo e i popoli che vivono in esse e i preti che le sostengono, i quali costituivano come un'accolta di antropofagi, che divoravano il popolo come pane e rosicchiavano via la carne dalle sue ossa. Ma quanto a vera religione e adorazione, e a ministri di Dio, ohimè! Vidi che non vi era nessuno, tra quelli del mondo che pretendevano di esserlo. Perché essi che pretendevano di essere la chiesa non erano altro che una congrega di antropofagi, di uomini dall'espressione crudele e dai lunghi denti; e sebbene essi avessero gridato contro gli antropofagi d'America, io vidi ch'essi erano della stessa natura” (3).

E' ovvio che questa critica violenta e rivoluzionaria dovesse sollevare movimenti egualmente violenti di repressione, i quali sono maggiormente forti là ove il legame tra religione e società è sentito quale elemento d'importanza vitale, come vediamo nella crudele persecuzione contro i Quaccheri nell'organizzazione teocratica della Nuova Inghilterra dal 1658 al 1661. In questi conflitti, da entrambe le parti, sono gli elementi più religiosi quelli che soffrono maggiormente e che forniscono i principali casi di disgrazie, così che i periodi di guerra religiosa e di persecuzione preparano la via all'indifferentismo e alla secolarizzazione della cultura, come avvenne nel secolo decimosettimo in Inghilterra o in Russia, ove il martirio di Avvakum e la caduta del suo persecutore ortodosso, Nikon, furono il preludio all'avvento di Pietro il Grande e all'introduzione della secolarizzata civiltà occidentale nella Russia ortodossa (4).

Qualsiasi movimento religioso che adotta un atteggiamento puramente critico e negativo nei confronti della cultura costituisce per ciò stesso una forza di distruzione e disintegrazione che mobilita contro di sé gli elementi più sani e più costruttivi della società, elementi che dal punto di vista religioso non possono in nessun modo essere considerati senza valore. D'altra parte, l'identificazione della religione con la particolare sintesi culturale che è stata raggiunta in un punto definito del tempo e dello spazio, grazie all'azione delle forze storiche, è fatale per il carattere universale della verità religiosa. Difatti è una specie d'idolatria, la sostituzione di una immagine fatta dall'uomo al posto dell'eterna realtà trascendente. Se questa identificazione è condotta all'estrema conclusione, il connubio di religione e cultura è ugualmente fatale per entrambi i contraenti, dal momento che la religione è così legata all'ordine sociale che perde il suo carattere spirituale, e il libero sviluppo della cultura viene ristretto dai vincoli della tradizione religiosa fino a rendere l'organismo sociale rigido e inerte come una mummia.

Infatti tutte le grandi religioni-culture arcaiche come quelle dell'Egitto e della Mesopotamia non riuscirono a sottrarsi a questo destino, nonostante gli inestimabili servizi da esse resi alla causa della civiltà.

Tutti questi erano ordini idolatri, che in ultima analisi divennero reliquie fossili di un morto passato, come l'Egitto Tolemaico, dove una dinastia straniera di avventurieri macedoni fu venerata con antichi titoli faraonici e fu rappresentata sulle pareti dei templi con le vecchie insegne della monarchia divina. Anche scrittori classici contemporanei come Diodoro e Cicerone, che d'ordinario non furono molto sensibili ai contatti e ai contrasti della cultura, non poterono fare a meno di rimanere colpiti dalle sopravvivenze di questa immutabile civiltà misteriosa. *Ut occulte latet*, dice Cicerone, *ut tota recondita est*. Non c'è mai stato un esempio di una sintesi culturale artificiale più curioso di questo, in cui il sovrano viveva una doppia vita, come illuminato principe ellenista, protettore dei filosofi e degli scienziati, e nello stesso tempo quale capo divino dell'antico ordine sacro, venerato dai sacerdoti come immagine vivente di Amon e lodato per la sua devozione verso gli ammalii divini e per le ricchezze che profondeva sulle loro mummie e le loro tombe.

L'immenso mausoleo dei morti buoi Api a Sakkarah, con le sue tremila tombe, è un monumento e un simbolo appropriato di una religione che rimane legata al cadavere di una cultura defunta, e non ci si può perciò meravigliare della violenza con cui le religioni mondiali rigettarono e condannarono l'idolatria delle religioni troppo terrestri della civiltà arcaica.

Tuttavia questa reazione fu spesso caratterizzata da eccessi che risultarono egualmente dannosi alla religione, in quanto forza sociale. La condanna della materia e del corpo come cattivi, l'avversione per la natura e il mondo dei sensi, il rinnegamento della realtà del mondo e del valore dell'ordine sociale, tutto sembra

rendere impossibile una qualsivoglia sintesi tra religione e civiltà.

È vero, come abbiamo visto nel Buddismo, che le religioni mondiali hanno esercitato sulla cultura un'influenza molto più positiva di quanto ci si sarebbe aspettato. Tuttavia è difficile credere che il nichilismo e il disgusto dell'esistenza, espressi in tanta letteratura arcaica buddista, a lungo andare, non abbia ristretto l'attività culturale e diminuito la vitalità sociale dei suoi aderenti.

Anche una religione mondiale che ha una così spiccata coscienza sociale e storica come l'Islam perde di molto in confronto con le religioni primitive del vicino Oriente, se si considera la sua influenza sulla civiltà materiale. Perché, come Sir William M. Ramsay soleva asserire con tanta insistenza nei suoi studi sulle religioni e civiltà dell'Asia Minore, lo spopolamento in queste terre di antica civiltà, l'impovertimento della fertilità del suolo, l'abbandono dell'irrigazione e la vittoria del deserto sulla terra coltivata furono strettamente connessi ai cambiamenti religiosi, soprattutto alla scomparsa del culto arcaico della terra e delle forze della natura, che una volta tenevano natura e società in armonia reciproca, in ossequenza ad una comune legge divina.

IV

In che modo questa profonda intuizione primitiva della dipendenza della vita umana dalla legge divina può essere distinta dalla idolatrica identificazione della legge di Dio con le condizioni temporali di un'epoca e di una società particolare, senza essere anche separata dalla sua connessione vitale con l'esistenza terrena e corporale dell'uomo e trasferita su un piano di astrazione inumana? Questo è il problema vitale dalla cui soluzione dipende la possibilità di una sintesi organica tra religione e cultura.

La storia mostra che la collaborazione vitale tra religione e cultura è stata la condizione normale della società umana fin dall'inizio e che anche le religioni che tentano di evadere dalla vita per rifugiarsi nel riposo eterno del nirvana, sono costrette, a loro dispetto, a rivestirsi di forme culturali. Infatti una religione che comincia con l'affermazione dell'assoluta trascendenza dell'ordine spirituale spesso finisce col diventare completamente fusa con l'antico culto idolatrico della natura, che resta il fondamento effettivo della cultura, così che la disciplina metafisica della salvezza diventa un vicolo cieco in cui si perde la forza dinamica della religione.

Quali sono allora le condizioni che resero possibile una fruttuosa collaborazione tra religione e cultura? Da una parte l'asserzione delle assolute e trascendenti esigenze spirituali della religione non deve esser interpretata come una negazione dei valori culturali, limitati, temporali e storicamente condizionati; e dall'altra le forme di una civiltà particolare, anche quando sono ispirate o consacrate da un ideale religioso, non debbono essere considerate come se possedessero una validità religiosa

universale.

In realtà è molto difficile trovare un qualche esempio di una cultura religiosa che non sia venuta meno sotto questo rispetto. Poiché, a parte le culture che sono idolatriche nel senso che esse hanno identificato le loro proprie forme con le immagini divine, ve ne sono ancora altre che attribuiscono al loro modo di vivere e alla loro tradizione sociale una validità morali o spirituale universale, così che in pratica esse si identificano con l'ordine divino e con la legge morale. Il risultato è che ogni conflitto di civiltà è visto come un conflitto di principi spirituali diversi, in altre parole come un conflitto di religioni; e ordinariamente ciò diventa tale di fatto poiché le differenze di cultura e di tradizione sociale tendono ad allearsi con le differenze di dottrina religiosa. Questo è particolarmente chiaro nella storia delle grandi controversie teologiche che accompagnarono il crollo dell'Impero Romano. Allora le differenze di tradizione sociale tra la dominante cultura romano-ellenistica e le culture sommersi dei popoli orientali trovò espressione su un piano religioso, in astruse dispute teologiche riguardanti l'unione della divinità e dell'umanità nella persona del Verbo divino — questioni queste che appaiono interamente estranee alle divisioni culturali e nazionali che separavano i Greci bizantini dai Siri, dagli Armeni e dagli Egiziani.

Spesso nel passato furono fatti dei tentativi da parte di sovrani e d'imperi per superare questa fonte di conflitto mediante un processo di sincretismo religioso, per cui gli dèi dei popoli soggetti venivano ammessi nel panteon dei conquistatori, conservando i loro templi e i loro sacerdoti.

L'avvento delle religioni mondiali distrusse la possibilità di questa soluzione nella sua forma semplice. Tuttavia in Oriente, dove le religioni mondiali s'incontrarono su un retroscena di culti più antichi e più primitivi, furono fatti dei tentativi sul piano più alte del pensiero religioso per arrivare ad un simile sincretismo.

Questa tendenza raggiunge forse la sua migliore espressione nell'iscrizione che fu scolpita da Abu'l Fazi l'amico del grande Akbar (5), in un tempio nel Kashmir:

“O Dio, in ogni tempio scorgo gente che ti vede, ed in ogni lingua che sento parlare, la gente ti esalta. Il Politeismo e l'Islam ti vanno cercando a tentoni. Ogni religione dice: "tu sei l'unico senza eguali". Se si tratta di una moschea, il popolo mormora le sante preghiere; e se di una chiesa cristiana, il popolo suona le campane dell'amore che nutre per te.

Talvolta io frequento il chiostro cristiano, e tal altra la moschea.

Ma è te che io cerco di tempio in tempio.

I tuoi eletti non condividono i loro sentimenti né con l'eresia né con l'ortodossia: perché nessuna delle due sta dietro lo schermo della tua verità.

L'eresia agli eretici e la religione agli ortodossi, ma la polvere del petalo di rosa

appartiene al cuore del venditore di profumi”.

Tuttavia questi nobili versi non ci devono far chiudere gli occhi di fronte al fatto che la religione di Akbar, il *Din Ilahi*, fu una creazione puramente artificiale, destinata a servire gli interessi della politica imperiale di Akbar e a glorificare il suo nome, e che essa non divenne mai una religione vivente.

V

Questi tentativi per creare un sincretismo di differenti tradizioni religiose negli interessi dell'unità politica e culturale sono, senza dubbio, fuori del comune. Ma è assai più straordinario trovare un qualsiasi tentativo deliberato di coordinare un certo numero di differenti tradizioni culturali in una comune unità religiosa. Nella misura in cui questo poté esser realizzato, esso fu dovuto alle forze inconsapevoli del contatto culturale e dello sviluppo storico.

Tuttavia è in questi versi, piuttosto che per mezzo del sincretismo religioso che si deve trovare la vera soluzione. Perché, sebbene l'ordine della religione trascenda l'ordine della cultura, ogni cultura diventa religiosa in quanto essa riconosce la sua dipendenza da questo ordine più elevato e cerca di armonizzare l'ordine sociale conformandolo alla legge divina.

Così ogni maniera di vita sociale può essere una via a Dio, finché esso riconosce le sue limitazioni umane e non cerca d'introdurre a viva forza i suoi valori storici particolari al posto delle universali verità divine.

È insegnamento tradizionale della teologia naturale che gli elementi della verità religiosa siano comuni al genere umano ed accessibili ad ogni creatura razionale; che l'Essere divino è il fine trascendente verso cui convergono tutte le differenti forme di vita e che la legge divina è la norma universale per mezzo della quale si possono coordinare tutti i diversi tipi di comportamento umano. E questo è stato anche l'insegnamento delle religioni mondiali, quali il Buddismo, il Cristianesimo e l'Islamismo, perché sebbene tutte asseriscano la necessità di una rivelazione soprannaturale, esse però la considerano come trascendente l'umana cultura, e universale a tutti gli uomini e a tutti i popoli.

Così le grandi religioni mondiali del passato crearono realmente unità spirituali che trascesero i limiti della cultura e accomunarono popoli di origini diverse e di differenti modi di vita — Indiani e Tibetani, Greci ed Abissini, Latini e Scandinavi, Arabi, Malesi e Negri — in uno stesso atteggiamento di sottomissione ad una legge spirituale e a una verità eterna.

Ma questo ideale di universale unità spirituale non fu mai realizzato completamente. In primo luogo perché i conflitti latenti tra cultura e tradizione sociale furono sempre pronti a riaffiorare sotto forma di uno scisma o di una setta religiosa. Secondariamente le religioni mondiali furono reciprocamente esclusive,

pretendendo ciascuna di negare all'altra i diritti all'universalità spirituale e l'adito alla realtà trascendente. In tal modo le religioni mondiali divennero ciascuna il principio spirituale di una cultura o super-cultura separata, così che quasi fino ai nostri giorni l'umanità civilizzata è rimasta divisa in quattro o cinque diverse religioni-culture (se si può usare l'espressione) ognuna delle quali costituì un mondo chiuso molto più remoto da tutto il resto che non le religioni-culture, preistoriche, quando la civiltà arcaica era diffusa da un capo all'altro del mondo antico.

VI. Ma nella nostra epoca e durante gli ultimi due secoli ha avuto luogo una grande rivoluzione che ha trasformato completamente la situazione. Le barriere delle religioni-culture chiuse sono cadute, e per la prima volta nella storia il mondo è diventato uno nella sua totalità fisica.

Questo movimento rivoluzionario ebbe la sua origine nella civiltà occidentale e, fino ad un certo punto, lo si può considerare come la progressiva espansione di questa civiltà particolare. Esso trovò la sua base ideologica nella filosofia illuministica del secolo XVIII, che come si è visto, rappresenta la fase finale della teologia naturale umanistica.

Ma la tendenza ad identificare la moderna civiltà occidentale con la civiltà intesa nel senso assoluto, non fu esclusiva degli uomini dell'Illuminismo.

Difatti la sua espressione classica la si può riscontrare negli scritti del Cardinale Newman, il quale durante tutta la sua vita fu l'avversario del liberalismo e del razionalismo. Nel suo scritto: "*Idea of a University*", egli dice quanto segue:

“Considerando poi le caratteristiche di questa grande società civilizzata... credo ch'essa abbia diritto ad esser ritenuta come la società e la civiltà tipica del genere umano, come il suo risultato e il suo termine perfetto. Difatti quelle porzioni dell'umanità che non si uniscono ad essa sono lasciate sussistere a parte come anomalie, realmente inesplicabili, ma appunto per questo motivo senza alcuna interferenza con ciò che, al contrario, è stato volto a vantaggio e si è sviluppato in un sistema completo. Questa comunità (commonwealth) quindi io la chiamo, in modo preminente e categorico, società umana, e il suo modo di concepire, pensiero umano, le sue decisioni, sentimento del genere umano, la sua condizione di vita disciplinata e perfezionata, civiltà in astratto, e il territorio su cui essa si trova l'*orbis terrarum* o il mondo” (6).

Fu con questo spirito di sublime e indubitabile certezza che la civiltà occidentale intraprese la conquista del mondo nei secoli XVIII e XIX. E sebbene questa certezza sia scomparsa e l'ideologia su cui era fondata abbia perso la sua attrattiva (eccetto forse negli Stati Uniti), il processo di unificazione sociale ed economica che essa produsse continua tuttora con inalterata intensità. Oggi comunque, l'accento non lo si pone più sulle idee occidentali, ma bensì sulle tecniche

scientifiche occidentali che forniscono la cornice comune dell'esistenza umana e sul cui fondamento si viene formando una nuova civiltà mondiale scientifica.

Qual è la situazione della religione, ed in particolare delle cinque grandi religioni mondiali in questo nuovo mondo che è unificato, organizzato e controllato dall'intelligenza e dalle tecniche scientifiche? Tutte sopravvivono e continuano ad influenzare la vita umana, ma tutte hanno perso la loro connessione organica con la società, connessione che aveva trovato espressione nella sintesi tradizionale di religione e cultura, sia in Occidente che in Oriente.

Questi ordini fissi tradizionali erano ostacoli che dovevano essere rimossi prima che si potesse effettuare la rivoluzione scientifica. Talora essi finirono per dissolversi internamente ad opera di forze ideologiche, tal altra esternamente, mediante i cannoni delle navi da guerra occidentali e le conquiste degli eserciti europei; e forse in modo ancor più generale col concorso di entrambi i fattori, che assumevano l'aspetto di guerra civile e di rivoluzione politica.

Così la rivoluzione scientifica è stata quasi inseparabile dal movimento di rivoluzione sociale e politica, e si accompagnò ad una secolarizzazione molto vasta della vita sociale; la quale sta generando un nuovo tipo di conflitto tra religione e cultura.

Un esempio tipico di questo fenomeno lo si può vedere nella rivoluzione russa e nei venti anni di acuto conflitto antireligioso che la seguì; ma questo esempio è lungi dall'esser unico, poiché si costata che lo stesso processo si verificò nella Rivoluzione francese ed in molte delle rivoluzioni europee del secolo XIX, come pure nelle rivoluzioni avvenute in Turchia e in Cina in questo secolo XX. Il risultato di queste tendenze fu d'introdurre una secolarizzazione della cultura più ampia, più intensa e più completa di quante non ne abbia conosciute finora il mondo.

Giacché la nuova cultura scientifica è priva di ogni contenuto positivo spirituale. È un immenso complesso di tecniche e di specializzazioni, senza uno spirito conduttore, senza alcuna base di valori morali e senza una meta spirituale unificatrice. Ciò non risultò evidente finché la scienza moderna fu monopolio dei popoli occidentali, e finché si mantenne in stretta unione con l'umanesimo ed il liberalismo; ma ora che essa è diventata veramente mondiale, la sua neutralità o vacuità spirituale si è resa evidente, giacché essa può essere acquistata *en bloc* da qualsiasi Stato che sia in grado di formarsi gli specialisti e di comperare il macchinario e l'equipaggiamento, come ha fatto il Giappone in questi ultimi sessant'anni.

Una civiltà di questo genere non è affatto una civiltà nel senso tradizionale; cioè non costituisce un ordine che integra ogni aspetto della vita umana in una vivente comunità spirituale.

In realtà essa può diventare nemica della stessa vita umana e la vittoria della

tecnocrazia può significare la distruzione dell'umanità, dal momento che è impossibile ignorare il modo col quale i più recenti trionfi della scienza applicata sono stati impiegati per fini distruttivi.

VII.

Gli eventi di questi ultimi anni presagiscono o la fine della storia umana o una svolta decisiva della medesima. In lettere di fuoco essi ci hanno ammonito che la nostra civiltà è stata soppesata sulla bilancia ed è stata trovata mancante, e che c'è un limite assoluto al progresso, il quale può essere raggiunto mediante il perfezionamento delle tecniche scientifiche, separate da scopi spirituali e da valori morali.

Ci sono molti, come ad esempio H. O. Wells nei suoi ultimi giorni, i quali sono arrivati alla conclusione estrema di credere che il processo di disintegrazione che minaccia l'esistenza della civiltà non può venire più arrestato o deviato in altra direzione. Se non ci fosse nessuna alternativa di fronte alla totale secolarizzazione della cultura, questo pessimismo sarebbe giustificato.

Ma se, invece, il movimento di secolarizzazione rappresenta soltanto un aspetto della vita umana — posto che l'umanità possieda altre risorse che sono state temporaneamente trascurate, ma che restano ancora a disposizione — è possibile considerare la situazione presente come una crisi temporanea dovuta a una super-secolarizzazione, orientata in una direzione speciale, la quale potrà essere corretta da una oscillazione nella direzione opposta. Questo moto di avvicendamento ha fatto sempre parte dello sviluppo normale della civiltà, e il recente movimento di secolarizzazione è unico soltanto per la sua estensione e l'immensità delle forze che ha prodotto. Ma non c'è ragione di credere che esso non debba infine essere seguito da un movimento in direzione contraria, orientato verso la credenza religiosa e l'integrazione spirituale, come si è verificato nel caso di tutti i movimenti più circoscritti, del passato verso la secolarizzazione e la disintegrazione della sintesi tra religione e cultura.

La religione è ancora una forza viva nel mondo attuale. Certamente è difficile valutare il potere di presa che la religione esercita sull'intelligenza e sulla vita degli uomini, perché essa non è una forza che si possa facilmente misurare mediante procedimenti statistici. Ci sono autorità come il prof. Latourette, le quali asseriscono che per quanto concerne il Cristianesimo, l'ultimo secolo e mezzo ha assistito alla sua più vasta espansione e al suo maggior influsso sull'umanità.

Ci sono altri i quali sostengono che questo progresso è stato superficiale e periferico, e che con la secolarizzazione della cultura la religione ha perduto assai più di quanto non abbia guadagnato mediante l'organizzazione interna e l'attività missionaria. Comunque sia, non vi può essere nessun dubbio che da una parte la religione sopravvive e, sotto certi aspetti, prospera, e che dall'altra, ha perso i

rapporti vitali con la cultura ch'essa possedeva nelle grandi religioni-culture dell'antichità e del Medio Evo.

Così abbiamo una civiltà mondiale scientifica e secolarizzata che è un corpo senz'anima; mentre dall'altro canto la religione mantiene la sua esistenza separata come uno spirito senza corpo.

Questa situazione fu tollerabile finché la cultura secolare era dominata dalla vecchia ideologia umanista liberale, che aveva una chiara connessione con la tradizione cristiana occidentale, ma diventò insopportabile allorché cessò questa relazione e vennero messi in chiaro i corollari deleteri di un ordine completamente secolarizzato.

Ci si trova di fronte ad uno dei più violenti conflitti spirituali, a una specie di schizofrenia sociale che divide l'anima della società da una parte, in un'amorale volontà di potenza, servita da tecniche inumane, e dall'altra in una fede religiosa congiunta ad un idealismo morale, la quale non ha la capacità d'influire sulla vita umana. Ci dovrà essere un ritorno all'unità, un'integrazione spirituale della cultura, se l'umanità vorrà sopravvivere.

Tutta la storia della civiltà sta a dimostrare che l'uomo possiede una tendenza naturale la quale lo porta a ricercare una base religiosa su cui fondare il suo tenore sociale di vita e che quando la civiltà perde la sua base spirituale essa diventa instabile. Non è accaduto nulla che potesse alterare questi fatti.

Difatti durante gli ultimi 150 anni questi fatti hanno trovato sovente un'efficace espressione nell'ambito del pensiero contemporaneo, ma non nella sua vita sociale. Persino pensatori che hanno perso la loro fede religiosa come Comte, Renan e Matthew Arnold, hanno persistito nel riconoscere la necessità sociologica di siffatta relazione.

Non vi è alcun argomento ineluttabile perché si debba ritenere impossibile una sintesi tra una civiltà scientifica mondiale e una religione universale trascendente. Anzi c'è un'affinità naturale tra l'ideale scientifico dell'organizzazione e razionalizzazione del mondo materiale effettuato dall'intelligenza umana e l'ideale religioso della subordinazione della vita umana a un fine spirituale mediante una legge più alta, la quale ha la sua sorgente nella Ragione Divina.

È quasi una disgrazia storica che il conseguimento del controllo acquistato dall'uomo mediante la scienza sul circostante mondo materiale, abbia dovuto coincidere con l'abbandono del principio di ordine spirituale, così che le nuove forze dell'uomo furono asservite all'avidità economica e alla passione politica.

Il ristabilimento del controllo morale e il ritorno all'ordine spirituale sono diventati adesso le condizioni indispensabili della sopravvivenza umana. Ma questi risultati si possono conseguire solo mediante un cambiamento profondo nello spirito della civiltà moderna. Tutto ciò non vuol significare una nuova religione o una nuova

cultura, ma bensì un movimento di reintegrazione spirituale che ristabilisca quella relazione vitale tra religione e cultura, la quale è esistita in ogni epoca e a ogni stadio dello sviluppo umano.

NOTE AL CAPITOLO X

(1) K. OBERG, *The Kingdom of Ankole in Uganda in African Political Systems*, ed. M. Fortes and E. E. Evans Pritchard, p. 150-7, (1940).

(2) Setta millenarista che sorse in Russia al tempo di Caterina la grande, ed era caratterizzata dalla pratica dell'evirazione, fondata sulla interpretazione letterale di S. Matteo XIX, 12. Una propaggine di questa setta esiste in Romania ove molti vetturali di Bucarest erano soliti appartenervi.

(3) Journal (8.a ed.), II, 132-3.

(4) La resistenza dei tradizionalisti alla riforma dei libri liturgici della Chiesa russa, operata dal patriarca Nikon (1652-66) fu capeggiata dall'arciprete Avvakum (1620-81) la cui autobiografia è uno dei libri più originali della letteratura russa. Dopo più di vent'anni di esilio e di sofferenze egli fu arso vivo nel 1681. Nello stesso anno morì pure il suo antico persecutore, Nikon, il quale era stato deposto ed imprigionato nel 1666.

(5) Il più grande degli imperatori Moghul, che governò l'India dal 1556 al 1605. Egli fondò una religione eclettica che mirava ad unire musulmani e indù in una comune religione regale. Le sue mire ed i suoi ideali furono descritti dal suo amico e ministro Abu'l Fazl (1551-1602), nel suo *Ain i Akbari* — Le istituzioni di Akbar. I versi citati sono attribuiti al fratello di Abu'l Fazl, Faizi, il poeta persiano.

(6) *Idea of a University*, ed. by Daniel M. O' Connel, S. J., The America Press, New York 1941, p. 270-1.