Da oltre 35 anni Silvano Panunzio — che esordì giovanissimo come orientalista e romanista, medievalista e germanista — è presente nel campo degli Studi Tradizionali di Metafisica, di Cosmologia e di Simbolismo con una intensa attività di scrittore su Riviste italiane ed estere, ma altresì con la partecipazione a Convegni specializzati, con Conferenze, e con l'esercizio diuturno dell'Insegnamento pubblico e privato. Il nodo principale della sua opera è rappresentato da un punto di incrocio da nessuno risolto, vale a dire dall'integrazione reciproca fra la Tradizione perenne e il Cristianesimo universale dell'Evangelo Eterno.

Ritiratosi per raccogliere il frutto delle sue meditazioni ed esperienze, Silvano Panunzio si è accinto a elaborare un « Corso di Dottrina dello Spirito » in più volumi di cui appare, adesso, il I° Libro, intitolato *Contemplazione e Simbolo*. In questa breve Summa della Gnosi cosmologica e metafisica, mistica e profetica, non vi è problema relativo agli enigmi della vita e della morte, dell'al di qua e dell'al di là, che non sia trattato a fondo, né mistero del visibile o dell'invisibile che non sia stato delucidato con chiarezza: sempre con ricorso puntuale e documentato alle fonti delle Scritture Divine e del Magistero millenario più autorevole. Ma l'autore, oltre ad attingere ai significati delle Lingue arcaiche ed ai valori delle Matematiche sacre, ha sempre accompagnato le sue pagine con interpretazioni inedite della Poesia e della Letteratura, della Pittura e della Musica, della Scultura e dell'Architettura, offrendo così un panorama vastissimo in cui Verità e Bellezza, Fede e Amore, Scienza e Arte, Filosofia e Teologia, Religione, Storia e Civiltà dell'Oriente e dell'Occidente si fondono e si richiamano a vicenda nella luminosa trasparenza del Trascendente e nella continua preghiera dell'Universo a Dio mediante il Suo Figlio.

Contemplazione e Simbolo, mentre combatte con inflessibile energia gli errori e i pregiudizi modernistici, snida le insidie anticristiche dei falsi o

SILVANO PANUNZIO

I

Contemplazione e simbolo

(Summa iniziatica orientale-occidentale)

PARTE I

VOLPE
Roma 1975

INTRODUZIONE

ut in omnibus glorificetur Deus

Alla Madre del Divino Amore e Sede della Sapienza è dedicato il nostro « Corso » di Dottrina dello Spirito, di cui presentiamo qui il primo volume.

Il piano generale dell'opera è indicato alla fine del presente libro.

Questo « Corso » non nasce da pensieri improvvisati, ma è il frutto di un quarantennio di iniziazione metafisica e di investigazione delle Scienze Sacre. Le nostre, per tanto, non sono pagine di Filosofia — almeno nel senso moderno e deteriore che il termine ha assunto — bensì di Dottrina. *E per Spirito non intendiamo punto il cosiddetto « spirito umano », ma il Divino Pneuma.*

Son dunque — le nostre — pagine di Gnosi, ancorate alla Tradizione Universale e a quella Tradizione Cristiana che deve definirsi la « Tradizione paradigmatica ».

Al primo volume seguiranno, con breve intervallo, i libri dal secondo al quinto, già pronti. In essi verranno raccolti gli studi già apparsi, lungo un trentennio, su Riviste italiane ed estere, e anche saggi o lavori del tutto inediti. Abbiamo infatti pubblicato migliaia di pagine, ma molte di più sono quelle scritte e non ancora date alla stampa. Poiché circa un terzo dell'opera completa in ventidue volumi è già elaborato, ci siamo permessi di preannunziarne il disegno.

Quanto alla Gnosi, cominceremo col dire che ne esistono quattro tipi fondamentali e quattro gradi a guisa

di cerchi concentrici: 1) *La Gnosi* cosmologica; 2) *La Gnosi* metafisica; 3) *La Gnosi* mistica; 4) *La Gnosi* profetica. *Quest'ultima può anche essere chiamata « Gnosi* metapolitica ».

Ovviamente, nella concretezza del Reale e nello stesso dinamismo della Verità, le quattro Gnosi s'intrecciano. E così è molto difficile dividerle, perché esse promanano da una unità centrale e alla medesima riconducono. Ad esempio, in questo primo libro, lo studio « La Fenice e l'Advocata urbis » *rappresenta un saggio di Gnosi cosmologica e di Gnosi metapolitica. Gli altri studi sono, piuttosto, di Gnosi metafisica e mistica, pur non mancando altri richiami.*

* * *

Sono anni e lustri che amici, lettori, o ascoltatori, ci chiedono di pubblicare dei libri. Pur ringraziandoli di cuore della benevola aspettativa, non abbiamo ceduto alla fretta di accontentarli, perché l'unità di misura di un autore tradizionale non è l'anno, bensì il decennio. L'approfondimento sostanziale e l'affinamento formale non tollerano metri diversi.

C'è poi una più importante considerazione da fare. Secondo una nostra formula, « La Tradizione prima bisogna viverla, poi, se necessario, descriverla ».

Che giova infatti scrivere di tradizionalità se non rimangono sulla terra punti di riferimento reali, esempi viventi? Sono troppi quelli che scrivono: sempre più rari quelli che vivono. E — paradosso dei paradossi — pur nella letteratura mistica i silenziosi parlano troppo del silenzio.

In un campo che dovrebbe essere di tutti il più serio, ponderato e severo, ma anche discreto e « convenientemente grazioso », numerosi, così, sono i dilettanti in vena

di esibizionismo istrionico: ma persino tra i non dilettanti, e quindi tra i cultori delle discipline arcane, non pochi sono quelli affetti da un morbo padreternistico che potrebbe definirsi « il complesso di magistrismo ». Conosciamo Persone che non hanno mai scritto né scriveranno un rigo, ma che pure potrebbero ammaestrare quelli stessi che insegnano.

È questa una delle maggiori differenze fra autori tradizionali autentici e pensatori e scrittori non tradizionali, o al più « tradizionalisti ». E anche — se si vuole — la diversità fra l'Oriente perenne e l'Occidente moderno.

Chi scrive senza attingere a un'esperienza metafisica realmente vissuta, non fa che cadere nello Scientismo o nel Filosofismo. E quindi coltiva e fa coltivare delle mere illusioni mentali.

Certamente, vi è una vera Filosofia (preparazione — *come intendeva Pitagora — alla Sapienza,* non ancora *Sapienza). Essa viene a torto confusa con il Filosofismo — sinonimo di* Filosofistica — *e si fa d'ogni erba un fascio con generale discredito. Di tale millenario equivoco, per il quale non si sanno più distinguere i Saggi dai Filosofi e questi dai Filo-sofisti, si occuperà il libro*: « La Tradizione della Sapienza - o il rovescio della Storia della Filosofia ». *Ricordiamo che persino Diogene Laerzio dedicò il suo primo libro ai* Sofòi *e gli altri libri ai* Filòsofoi. *Senonché, questa verace Filosofia non è mai disgiunta — neppure nell'Ellade — dalla Teologia e dalla Gnosi. Si tratta di gradini gerarchici che si compenetrano in senso ascendente e in senso discendente, su un'unica scala. Una Filosofia anti-teologica e anti-gnostica rappresenta, nei secoli e nei millenni, appunto la degenerazione del Filosofismo. A loro volta, una Teologia che non svetti nella Gnosi o una Gnosi che non si appoggi a una Teologia sono ugualmente lacunose. Infatti una Teologia antignostica ricade progressivamente e fatalmente nel più razionale*

formalismo. Una Gnosi antiteologica è, dal canto suo, un edificio spirituale che si regge su una colonna sola. L'interno e l'esterno debbono sempre corrispondersi e integrarsi a vicenda; né può esservi ortodossia metafisica senza ortodossia religiosa, e viceversa. Sviluppando un aureo detto medievale sempre validissimo — Philosophia ancilla Theologiae — *deve aggiungersi*: Theologia mater Divinae Cognitionis. *Del resto, se la Santa Vergine è la Teologia, il Verbo è appunto la Gnosi*: per Mariam ad Jesum.

Un'altra serie di opportune considerazioni riguarda il modo di concepire e di scrivere formalmente sistematico. Qui si cade con facilità in nuovi errori e in nuove trappole. In realtà, il Sistema Sacro è uno solo. *Ed è di origine e di essenza non umana. Esso non è stato mai scritto per intero, né lo potrebbe. Si trasmette oralmente, sotto la guida del Verbo. E tutti i Libri ispirati o i Libri dottrinali, tutti gli Insegnamenti dei Templi e gli Ammaestramenti delle Scuole, non lo esauriscono. Esso s'identifica con l'Ordine dell'Intelligenza Universale e consta di due parti, perfettamente simmetriche, che sono la Verità e la Legge. V'è dunque, nei millenni dei millenni, una* Traditio veritatis *e una* Traditio legis.

Gli uomini, nel migliore dei casi, possono provvedere, qua e là, a qualche intelligente e accurata sistemazione *che tenga conto dei tempi, dei luoghi e delle lingue: e a qualche* formulazione *più plastica che rinfreschi la memoria delle Eterne Idee. (Al limite, solo gli errori possono essere « nuovi » e appunto « moderni »*: modus odiernus *è il preciso contrario di* aeternus). *Chi dunque pretendesse di aggiungere un nuovo « Sistema » tutto intero, sbaglierebbe di grosso.*

Ecco, su tutti, la superiorità di Platone e del modo di concepire e di scrivere platonico. I superficiali hanno accusato il maestro di Atene di non averci dato un siste-

ma completo e definitivo. Ma proprio qui sta, invece, il massimo merito di Platone. Egli ha attinto a piene mani al Sistema Sacro; *ma ci ha dato, dello stesso, una sistemazione non chiusa, bensì aperta nella sostanza e nella forma, e perciò universale e sempre vivente. Viceversa Aristotele — il quale si piccò di combattere non pure Platone ma i Pitagorici, capostipiti dell'occulta Sapienza dell'Italia e dell'Ellade — volle cristallizzare* il *Sistema in* un *suo sistema personale: così, è andato spesso fuori strada, suggestionando con il suo esempio indocile innumerevoli altri pensatori che, nei secoli, crederanno di poter fare da sé, senza le basi immutabili della Tradizione. Donde la babele degli pseudo-sistemi e dei cervellotici linguaggi. È stato necessario che Plotino raddrizzasse l'aristotelismo (divenuto quasi naturalistico) e lo riconducesse con ispirazioni platoniche e pitagoriche alle pure fonti del Sistema Sacro. Solo così l'aristotelismo — che aveva dalla sua una salda organizzazione logica — è stato in grado di esercitare una potente efficacia nel Medioevo: ma era un aristotelismo trasfigurato e spiritualizzato, non più quello secondo la lettera. Si è anzi verificato il paradosso che, da Avicenna a Maimonide, da Tommaso a Dante, vi sia stato addirittura un perfezionamento di Aristotele, sapientemente reintegrato nel quadro della Tradizione.*

Il platonismo, invece, non ha mai avuto bisogno di questi correttivi ed è rimasto fondamentalmente identico dal principio ai giorni nostri. L'invenzione del cosiddetto « neo-platonismo » è infatti moderna e del tutto errata: dai tempi di S. Agostino a quelli di Vico i « platonici » avevano coscienza di essere tali e non neoplatonici: lo stesso Plotino dichiarò che aveva reso esplicito ciò che il maestro era stato costretto a « velare coi miti », a causa del giuramento dei Misteri o disciplina arcani. *Quella di Plotino è la Tradizione platonica e quindi un platonismo senza nei.*

È solo la puerile e ostinata illusione moderna di una inconsistente ipercritica quella che si compiace di stravolgere ogni cosa, come dimostrano ad abundantiam *i delirii e gli scempi compiuti sui Testi Sacri. Quanto a Plotino, checché ne dicano i moderni, nessun interprete è più autentico di se medesimo.*

La conclusione di questo classico esempio di metamorfosi è davvero sorprendente e istruttiva: non è stato il discepolo a correggere il suo maestro, ma è avvenuto il contrario, prima con i platonici alessandrini e poi con i platonici arabi. La pretesa dello Stagirita era assurda persino in termini matematici della Verità: infatti Platone è tutto esoterico, *laddove Aristotele è del tutto* exoterico; *Platone oltrepassa Aristotele di una intera dimensione, cioè di quanto il divino supera il cosmico. In seguito, con una specie di operazione algebrica, anche l'aristotelismo si è presentato in una veste più esoterica: ma la* virtus *segreta che ha compiuto il prodigio era una* virtus *platonica che ha operato in altezza e in profondità.*

Platone aveva aperto una Via per l'intero Occidente. Si può essere in molti a percorrere la Via — magari con abiti più sontuosi, ovvero più poveri e àlacri — ma non si può alterare la Via stessa. Nei tempi recenti, Leibniz riscoperse la medesima Via e fu accusato di stile rapsodico. Ma Leibniz aveva compreso, e rispettato, le occulte regole del gioco. Non così Kant, non così Hegel, e vari altri, che vollero darci un loro *sistema chiuso e del tutto arbitrario. Alla fine della mirabolante parabola idealistica, Schelling, ritornato sul saldo terreno della metafisica tradizionale e ritemprato dagli effluvii della gnosi mistica, esclamò: «finalmente siamo maturi per comprendere Leibniz!». Kant e gli idealisti lo avevano frainteso o bellamente saltato.*

Al Sistema Sacro *hanno attinto lungo i millenni — nell'Oriente come nell'Occidente tradizionale — i Legi-*

slatori e i Patriarchi, i Veggenti e i Profeti, gli Apostoli e gli Evangelisti, i Padri e i Maestri, i Dottori e i Discepoli, e — da ultimo — gli Scribi e gli Interpreti. Il compito di tutti questi Spiriti assomiglia a quello dei Direttori d'orchestra: la musica divina è sempre la stessa; varia l'interpretazione, nel senso che si possono accentuare o affievolire delle note o degli accordi. L'armonia celeste non può invece mutare in nulla, o si provoca uno stridore falso. Eccezionalmente, solo i Profeti Legislatori possono compiere qualche trascrizione per strumenti nuovi: l'effetto sembrerà un altro, ma in realtà saranno state rispettate tutte le partiture del Compositore Divino. Del resto, non si deve dimenticare che i medesimi Legislatori (« legem ferre ») *non sono coloro che creano, ma coloro « che portano », che trasmettono la Legge: la quale è preesistente ed eterna perché è di Dio.*

* * *

Rispondiamo, con le precedenti osservazioni, anche al giudizio di un nostro acuto lettore il quale, molto tempo fa, ci disse: « si sente che dietro questi suoi scritti c'è un sistema, ma non ne è data la chiave ».

Allora ci limitammo a sorridere, ammettendo che, effettivamente, un sistema c'era. Abbiamo or ora spiegato che non è un nostro sistema, ma il Sistema *— unico — dei Primordi. Quale sia stata la nostra personale capacità di attingervi — sia in modo diretto con l'intuizione e l'ascolto, sia in modo indiretto con l'assimilazione e lo studio — lasciamo benevolmente far stabilire da altri.*

Certo, questa capacità sarebbe stata maggiore se i tempi e le generazioni non fossero quelli che sono. Un autore tradizionale — oggi — è condannato alla proscrizione perpetua, è costretto a combattere l'intera vita —

da solo — contro tutto il mondo e i suoi proteiformi tentacoli che spesso sogliono ammantarsi di falsa luce. Non è affermazione retorica, ma realtà sperimentata e sofferta. Facere et pati fortia romanum est. (*Liv.*, Hist., II-12).

Oggi l'autorità tradizionale — l'exusía — *è in proporzione inversa dell'asservimento della persona. Solo mantenendosi fuori dalle accademie e dalle conventicole e conservandosi uomini liberi — di quella libertà misconosciuta che fu proclamata dal Vangelo e che si crede di conoscere, ma che « nessuno conosce se non l'esperimenta »* (Ap. II - 17) — *si può sperare di significare qualcosa. Poiché questa libertà nasce dalla Croce, padre Dante aggiungerebbe: « non vi si pensa quanto sangue costa »* (Par. XXIX - 91).

Però anche qui bisogna intendersi. Tanto maggiore è la libertà visibile, tanto maggiori sono i legami invisibili e trascendenti, *gli unici che contino per il presente e per l'eternità.*

La condizione esistenziale è ormai non solo difficile, ma tragica. Si rischia di venire annientati, almeno in superficie. E di essere combattuti a tradimento proprio da chi avrebbe più spirituale interesse a sostenere la causa. Questi nemici dell'Ideale e i loro incoscienti alleati non sono però intelligenti. Dimenticano il meglio: « Confidate, Io ho vinto il Mondo » (Joan. XVI - 33).

Sì, Maestro! Ma nessuno di noi poteva prevedere che il mondo disponesse, ai suoi sgoccioli, di tanta forza apparente. Anche la Chiesa visibile è stata stretta nelle spire del Mondo in un abbraccio serpentino che ha dell'incredibile.

Si vuole, con tutti i mezzi, impedire l'emanazione del retto Pensiero mediante gli scritti. Non si tiene conto, però, che un Pensiero che sia anche Vita non ha bisogno degli scritti per propagarsi. Un Pensiero fortemente me-

ditato, fortemente vissuto, si irradia per virtù propria. Quand'anche non si riuscisse a scrivere più niente di valido negli anni che verranno, questo Pensiero è una forza che si accumula e che, in mancanza di libere vie di uscita, si stampa nell'Etere e si ricongiunge alle Energie dei Primordi. Un tale Pensiero è anche Preghiera, Offerta. Essendo tutto di fuoco, nessuno può spegnerlo, anche perché non si sa dove si accenda. (Si accende sulle Nevi Inaccessibili). Ad ogni modo, per lo scrittore tradizionale, non c'è che il sentiero di guerra, in vista di una Pace trascendente che sembra, ma non è lontana.

Cade qui a proposito una confessione personale. Il Corso di « Dottrina dello Spirito », integrato da uno Specchio di « Arte dello Spirito » e concluso da un « Breviario » sintetico di entrambi i rami, dovrebbe raggiungere il traguardo della pubblicazione completa — se così piacerà al Cielo — agli albori del Terzo Millennio. Ma assolvere puntualmente questo impegno non dipende esclusivamente da noi: dipende anche dall'immediato futuro che sappiamo essere, sempre più, catastrofico e apocalittico. Onde, nessuno può stabilire con certezza fino a quando si potrà continuare a maneggiare la penna e la lira, o quando urgerà lasciarle, sul tavolo e alla parete, per impugnare la spada.

* * *

Qualche parola sul genere letterario.

Scrivere in modo sistematico *— sia nel campo scientifico, sia in quello filosofico — è molto, molto facile. Ma si rimane solo alla scorza e si rischia di presentare le ombre come le luci della verità. L'autore tradizionale deve, invece, scrivere in modo* poematico. *I suoi scritti debbono perciò contenere un'architettura invisibile, velata e rivelata, al tempo stesso, dal chiarore del simbolo,*

e possibilmente animata dal lirico afflato della poesia. Ciò significa, appunto, rasentare il poema, ossia la creazione artistica. La qual cosa è molto lunga e difficile e costa tempo e fatica. In termini quantitativi, può dirsi questo: in sei mesi si può anche scrivere un libro sistematico, ma occorrono circa due anni di cesello per comporre un libro poematico. E pur tuttavia la sistematicità rimane scheletro; la poematicità dà invece creazioni viventi il cui ricordo non si cancella e il cui messaggio, anche se non accolto e non compreso subito, penetra nel sottofondo e, come uno strale infuocato, opera di per sé.

Questo è Platone.

Dunque, il vero e completo scrittore tradizionale deve, non solo nella sostanza, ma pur nella forma, ispirarsi il più possibile a questo divino modello.

Nel maestro ateniese possiamo riscontrare uno stile inconfondibile che può venir definito come la « triplicità atlantidèa ». Esso, infatti, si compone di ironia, poesia e metafisica *in una fusione spontanea e perfettamente omogenea che fu già propria della saggezza degli Atlantidi.*

È difficile trovare riuniti questi tre valori. Abbiamo poesia senza metafisica, ironia senza poesia, metafisica senza poesia o senza ironia, e via di seguito. Nei « Discorsi » di Gotamo, ad esempio, vi sono, in sommo grado, ironia e metafisica: però, mancando l'amore, manca la poesia. « Come il mare — diceva egli — è tutto pervaso dal sapore del sale, così la mia dottrina è tutta pervasa dal sapore della liberazione ». Certo, il sale è la liberazione metafisica e l'ironia è l'aceto che tempera (l'oraziano acetum italicum). *Ma non si può vivere soltanto di sale e di aceto: occorre anche l'olio perché il condimento sia perfetto. L'olio è la poesia della Vita, e non soltanto terrestre ed umana, ma cosmica, divina e totale. L'olio è il balsamo messianico dell'eternità.*

Proseguendo nei paragoni, troveremo che nei « Pensieri » di Pascal c'è altissima metafisica e v'è poesia sublime: ma solo qualche volta il salubre aceto dell'ironia. In Aristotele, c'è indubbia ricchezza di nutrimento metafisico; ma questi suoi cibi sono sempre molto pesanti, spesso addirittura indigesti, per mancanza di olio, ovvero di poesia e d'amore. Lo stile di Platone, viceversa, è mirabilmente triplice, perché riunisce alla neutralità del sale e alla virilità dell'aceto la dolce femminilità dell'olio. Il suo prototipo atlantidèo possiamo ritrovarlo e riconoscerlo nell'etrusco Apollo di Veio. Il sorriso della « Gioconda » è ironia; il profondamente suggestivo sorriso di Gotamo è ironia e metafisica; il sorriso più ancora misterioso e maturo dell'Apollo di Veio ha anche vene di amabile poesia che lo avvicinano a Platone. Questi, segue un cursus *tutto speciale: comincia con le arguzie, più o meno polemiche, dell'ironia; procede con le elevazioni della metafisica; culmina con i voli della poesia religiosa. Eppure l'ironia vigila sempre, anche dopo, per preservare dalle esagerazioni monótone e impedire che lo stesso Sublime venga travolto: il ridicolo è infatti a un passo, e solo chi sa sorridere e far sorridere è immune da derisioni. Ecco perché Francesco, l'ilare datore amato da Dio, raccomanda, nella sua sapienza, di mostrarsi « convenientemente graziosi ».*

Ci pesa dirlo: ma forse il Faust *è più prossimo della* Commedia *alla triplicità atlantidèa. Ciò, beninteso, non toglie nulla alla inarrivabile gloria e maestà di Dante. In Manzoni — che Goethe tanto ammirò e sentì quasi affine — abbiamo, con autentico capolavoro, un intarsio continuo di poesia e d'ironia: vi è anche grande e cristiana saggezza; manca, però, la metafisica gerarchica di Dante. Nell'Antico Testamento non c'è ironia: e questo è un limite innegabile della concezione antico-testamentaria. L'orecchio esperto ne coglie invece una vena sot-*

tilissima e delicata, appena sfumata, nel Vangelo del pittore Luca. Il serafico e l'estatico interprete, e perfettissimo imitatore del Vangelo, frate Francesco, visse ridendo e morì cantando.

In Nietzsche — il quale tanto, e pur troppo invano, perseguì l'ideale della gioia — poesia e metafisica sono grandiose e affascinanti, ma spinte all'eccesso; se l'autore — proprio lui che esortava al riso e alla danza — avesse avuto una riserva d'ironia, si sarebbe salvato dalla demenza. Tale punto è importante. Il metafisico puro può a volte apparire un fissato, e quindi non lo si ascolta sino in fondo perché una continua tensione sconfina nell'astruso e genera noia e fastidio; ovvero può provocare egli stesso delle pericolose fissazioni in menti impreparate e immature. L'ironia funge, qui, da ancora di salvezza e da contrappeso di umana misura. Il divino non deve mai escludere l'umano: al contrario. Non solo Dio ha voluto e ha amato gli uomini, ma è Egli medesimo la pienissima Gioia. Non dobbiamo formarci dei quadri lugubri e terrifici che sono l'esatta negazione del divino: dobbiamo invece concepire un Dio che vuole asciugare tutte le lacrime (Ap. XXI-4) *e che si atteggia, paternamente, a un infinito sorriso. Contro i residui vittimistici paleosemitici e babilonici, o le crudeltà fenicie, è la serena e maestosa rivelazione della Preghiera Dominicale. O, anche, la gioiosa intuizione beethoveniana della traboccante IX Sinfonia. Nel Lamaismo del Tibet la* prajna *— ossia la gnosi — è sempre abbracciata, nei gruppi statuari, alla* kàruna, *cioè alla misericordia benevola. Non c'è Sapienza senza Amore, e il primo esempio proviene dall'Alto.*

Kierkegaard ebbe, come pochi, la possibilità dell'ironia, la possibilità della poesia, e la possibilità della metafisica: non di meno, in nessun autore questi tre princìpi sono più slegati e indipendenti l'uno dall'altro. La con-

clusione è che lo scrittore danese, pur balenando di sprazzi, non è giunto che a una mezza poesia e a una mezza metafisica: la sua stessa ironia si è deformata, in lui, nelle pieghe di una disperazione amara. Kierkegaard diviene, così, proprio l'opposto della triplicità atlantidèa e sta a rappresentare l'esatto contrario di Platone. Il vero difetto che contaminò le eccelse sue doti fu un rifiuto d'amore, e quindi di sapiente abbandono agli slanci dell'umana e divina poesia. Venne perciò a mancare l'olio nella sua lampada. Egli rimane, pur sempre, un eroe dello Spirito: ma, del resto, non tutti gli « scrittori spirituali » sono anche metafisici tradizionali *di pieno diritto, di sicura dottrina e di magica forma. Il faro per non urtare tra gli scogli rimane Platone.*

La scuola del sereno Ierofante non subisce interruzioni neppure nei tempi più recenti. Ad esempio, il veggente russo Wladimiro Soloviev ha saputo integrare la poesia e metafisica del suo grandioso ma tenebroso maestro — Dostoevsky — con una elegante ironia che, nella sua opera, fa da contrappeso ai quadri apocalittici ovvero ai rapimenti incantati. Ai nostri giorni, il mirabile scrittore cristiano, Michail Bulgàkov, ha toccato vertici straordinari di ironia, poesia e metafisica, in una perfetta fusione di elementi degna del più alto stile platonico.

* * *

Le pagine sparse, da noi già pubblicate lungo un trentennio, hanno via via ottenuto giudizi di vivo interesse da parte di personalità spirituali italiane ed estere. Li conserviamo con amorevole riconoscenza, anche perché sono stati, forse, i nostri unici sproni. L'autorità delle firme e l'importanza dei concetti, liberamente espressi, sono un motivo in più per mantenere riservati questi documenti. Dopo aver molto esitato, riteniamo che sia

invece opportuno di fare eccezione per un giudizio formulato sulle parti già edite di « Contemplazione e Simbolo ». *È il giudizio di un Abbate benedettino di cui, per discrezione, non facciamo il nome. Lo trascriviamo qui appresso.*

« Ho letto il suo discorso su Contemplazione e Simbolo; Alfabeto muto; il Terzo occhio, ecc. Io sono rimasto sconcertato davanti all'infinità di richiami spirituali, scientifici, simbolici, qabbalistici; una ricchezza interiore straripante. Per Lei non ci sono limiti fra mondo egiziano, mondo biblico, mondo vedico, mondo greco. Ha solo in dispetto il mondo moderno. È tanto difficile farsi capire dal mondo d'oggi. Sarà molto più difficile che capiscano Lei. Con Lei si è decisamente trasferiti in un altro mondo. Lei vive in un mondo che era forse quello dei nostri Contemplativi e, leggendola, è impossibile resistere all'assorbimento. "Razionalmente" parlando uno rimane sconcertato; ma qual è la vera "razionalità"? Ora siamo certamente agli antipodi dell'intellettualità dei Contemplativi. È conquista o impoverimento? Un benedettino non dovrebbe nemmeno porsi questa domanda. Io intuisco lontanamente il suo mondo e condivido in pieno la sua aspirazione (per Lei è già visione!) a un linguaggio che fra gli uomini richiami più da vicino il silenzio di Dio e dei Santi ».

La ragione che ci ha indotto a sciogliere una riserva e a pubblicare queste righe, speriamo sia chiara: è solo quella di garantire il lettore sulla pietra d'angolo, cioè sull'ortodossia spirituale di fondo *delle nostre pagine. Certo, siamo i primi a riconoscere che non tutte le nostre interpretazioni e argomentazioni hanno lo stesso valore. Al contrario. Ciò nondimeno, possiamo assicurare di aver fatto sempre del nostro meglio per ispirarci alle fonti autentiche e ai veri maestri, senza stancarci mai di confrontare e verificare, di filtrare e distillare. Quelli che contano sono i princìpi, i simboli, e i dati della Tra-*

dizione: un orecchio esercitato ha il dovere di riconoscerli. Le interpretazioni e le argomentazioni sono sempre un'opera di contrappunto personale — più o meno riuscita — sul tema melodico puro. Nel mondo moderno, avviene di solito l'inverso: sono presentate all'obbedienza dogmatica le interpretazioni e le argomentazioni di uno o più individui, e vengono sottoposti a revisione critica i princìpi, i simboli e i dati ultrapersonali! Preghiamo vivamente il lettore di raddrizzare la regola così malamente distorta. E quindi, saremo grati a chi avrà approvato il nostro sincero sforzo personale: ma saremo anche più grati a chi esercitasse il suo acume in vista di perfezionamenti, sempre possibili e auspicabili, nella esatta lettura della Tradizione perenne.

Quanto all'Abbate benedettino, ci si consenta dire che è stato troppo buono con noi e troppo umile verso se stesso. Sappiamo bene che Egli procede con passo fermo ed alato sui sentieri scoscesi della Sapienza e della Santificazione. Quanto vorremmo essere al suo posto di «facitori della Parola», noi semplici scribi e aspiranti cristiani! E tuttavia, proprio a Lui dobbiamo un incoraggiamento decisivo a vincere un grave travaglio: perché, se quella di scrivere è senza dubbio una forte tentazione, tentazione non minore può essere quella di rinunziare a scrivere allorché siano stati affidati gli evangelici talenti. Arduo l'equilibrio tra questi due estremi. Certo, le difficoltà sono immense. E lo sgomento di chi abbia responsabile coscienza è talmente grande che nasce, a volte, lo scrupolo di non farne nulla. Vi sono, però, molteplicità di vocazioni e nessuna va tradita: ergo *— come ammoniva S. Agostino —* scribendum est.

* * *

Ed ora un'avvertenza conclusiva sulle pagine di «Contemplazione e Simbolo».

Lo scopo di questo nostro primo, preliminare libro, può essere così indicato: « racchiudere, come in uno scrigno, tutti i princìpi, i simboli, e i dati della tradizione cristiana e universale per l'avviamento alla Grande Opera ».

Dunque, una breve « Summa » alla maniera medievale, e niente più. E, pur tuttavia, un piccolo testo che invano avevamo cercato nella nostra giovinezza, e che avremmo desiderato più d'ogni cosa al mondo. Non avendolo trovato in nessuna libreria, abbiamo dovuto riscriverlo da capo a fondo, da noi, per offrirlo soprattutto a quei giovani che avvertono il pungolo dello Spirito e le trafitture dell'Amore di Cristo. Perché, se « omnia vincit Veritas », somma tra le verità che irradia i 72 strumenti dell'Arte Spirituale e suggella la Santa Regola è la massima: « nihil, omnino, amore Christi praeponere » (*S. Reg. Monasteriorum,* cap. IV e LXXII).

Roma, Ognissanti 1971

Parte I

SILLABARIO SPIRITUALE

I

L'ALFABETO MUTO

1.

L'uomo è continuamente circondato da simboli, ne vive immerso come nell'aria che respira, ma — al giorno d'oggi — sempre più di rado egli se ne accorge[1].

Qual è, anzitutto, il significato etimologico di questo termine tanto usato e abusato? Dal greco *syn* (« insieme ») e *ballo* (« getto ») i sensi che ne derivano sono i seguenti: stringere e unire, incontrare e paragonare. Si dice anche nelle nostre Lingue: gettare le fondamenta, gettare un arco, una volta, lanciare un ponte. Quest'ultima espressione è la più interessante; la « pontificalità » è, invero, la quintessenza della religiosità ed è connessa, sin dalle origini, con la funzione simbolica. Un ponte è un arco che si getta tra due rive: quella del tempo e quella dell'eternità, del finito e dell'infinito, del visibile e dell'invisibile. Tale il valore dell'arte dei Pontefici presso gli Etruschi e quindi presso i Romani arcaici. La costruzione del ponte architettonico era la figura dell'erezione del ponte ideale. Il simbolo, infatti, è un ponte; e i Pontefici — a loro volta — sono gli ingegneri del simbolo. L'anima e il capolavoro della religione consistono in

questa capacità pontificale a cui tutti i fedeli, e non solo i Pontefici Sommi, possono e debbono collaborare. Nel greco dei Pitagorici, Simbolo significa anche « segno di riconoscimento ». Non è tanto — o soltanto — il sigillo che rende noti i fratelli di una stessa Comunità spirituale, ma appunto il segno di riconoscimento delle realtà superiori, la loro rivelazione misteriosa per segni evidenti più che per eloquenza di parole. Del resto, un fratello in Ispirito non è tale perché porta materialmente un segno, ma perché aiuta a far intendere i segni divini, ne mostra e ne coltiva la familiarità e invita come lui a parteciparvi. Il Segno della Croce, quello che faceva riconoscere tra loro i primitivi Cristiani, non era e non è un segno esterno.

Vi sono molte cose particolari a questo o a quello: tempi e luoghi, lingue e nazioni, individui e mondi, culture e civiltà. Ma solo il simbolismo è veramente universale. Il primo e l'ultimo linguaggio dell'uomo è simbolico. Prima di parlare l'infante (*in-fans*, da *fari*: « non parlante ») si esprime a gesti; e così fa il vecchio quando giunge alle soglie dell'eternità. « Se non diventerete come i piccoli fanciulli (gli infanti) non entrerete nel regno dei cieli ». Ora i fanciulli giocano: e il gioco è intuitivo e simbolico, un alcunché di divino. La più alta Teologia è la Teologia mistica « negativa » detta *apofàtica* (*apo-femì;* latino *fari*) ossia nascondente e « non parlante »: essa ci ricongiunge con la totalità e l'assolutezza propria della divina *infanzia.* (Il mistero natalizio di Gesù Bambino). E ciò che vale per il singolo, per la sua breve esperienza di vita, vale anche per la vita terrena e ultraterrena dell'Umanità.

Il più antico linguaggio terrestre fu il simbolico e simbolìche le prime scritture. Anzi, le prime scritture furono pitture. (Anche il bambino prima disegna e poi scrive). La lingua dopo la morte, il linguaggio con cui ci si

intenderà nell'al di là, non si compone di parole, ma di simboli, di veri segni di riconoscimento in tutti i sensi. I simili riconosceranno i simili e li intenderanno a prima vista, d'intuito. Iddio stesso sarà conosciuto non con l'aiuto di parole, ma « *faccia a faccia* ». Ci si sprofonderà nel Suo Volto di luce infinita. Gli Angeli — ossia le Intelligenze gerarchiche — tra loro non parlano: s'intendono e s'intuiscono intellettualmente. Nella Sacra Famiglia di Nazareth non si parlava, ma si viveva il Mistero di Dio, atto dietro atto, segno dietro segno. Giuseppe è il Silenzioso per eccellenza; persino i Vangeli ne rispettano la presenza nascosta preferendo tacere di lui. Maria « custodiva nel cuore » le divine Rivelazioni. Gesù, dalla nascita (*va-arichò be-iràt Jah*: *Is.* XI-3) « respirerà come profumo il timor di Dio »[2].

Noi uomini dei tempi moderni siamo troppo abituati — quasi viziati, deformati — dalle « *lingue alfabetiche* ». E nella nostra presunzione le consideriamo un progresso rispetto alle primitive « *lingue ideografiche* ». Si può anche esprimere la diversità di queste due dimensioni ricorrendo ai termini di *alfabeto fonetico* e *alfabeto geroglifico.* Gli Egiziani possedevano tre differenti scritture: la geroglifica, la jeratica che condensava la prima, e infine la scrittura demòtica che, come indica il vocabolo, era quella più popolare e semplificata. Eraclito definiva la prima come « nascondente », la seconda come « significante » e la terza come « parlante ». Difatti le scritture fonetiche e alfabetiche si sono sviluppate non come un progresso ma quasi come una degenerazione dell'ultima scrittura egizia. La cosiddetta invenzione dell'alfabeto fonetico, compiuta oltre un millennio avanti Cristo dai Fenici e che si estese al Mediterraneo, non è che la laicizzazione della scienza e della sapienza sacra degli antichi Egizi. La scoperta dell'alfabeto sinaitico rimontante all'incirca al XVI secolo a.Ch. (e così chiamato perché ritrovato sul

Sinai) dimostra che vi è un passaggio diretto tra l'ultima scrittura egizia (la demòtica) e i caratteri aramaici in cui, più tardi, verrà scritta la Bibbia. È evidente, mediante lo studio dell'alfabeto sinaitico, il passaggio discendente dai geroglifici ai caratteri alfabetici dell'aramaico-ebraico. Ed è facile il passaggio ascendente, da questo alfabeto biblico, di nuovo ai geroglifici. Del resto, anche nell'ultimo alfabeto ebraico-rabbinico i caratteri conservano un doppio senso figurativo e fonetico: *alef* è il bue; *bet* la casa; *dalet* la porta; *jod* la mano con il pollice alzato; *kaf* la palma della mano; *pe* è la bocca; *scin* (di particolare importanza per il Nome di Gesù) è il dente, anzi il tri-dente poseidonico come risulta al primo sguardo; ecc. ecc.[3].

L'*uomo antico* (originario, « cadmico ») venerato dai Profeti e dagli Agiografi è diverso e superiore all'*uomo recente* perché egli spontaneamente sapeva « vedere ». E le lingue ideografiche sono, per tanto, superiori a ogni lingua alfabetica. Per l'esattezza, bisognerebbe riservare il termine « Lingua » a quelle dell'uomo recente e il termine « Scrittura » a quelle dell'uomo antico. Per gli usi correnti vi è certo necessità di parole; benché, anche in questo, gli Egizi si mostrassero molto sobrii e laconici. Ma, in ogni caso, nell'uso sacro la Lingua s'inchina alla Scrittura.

Oggi, come ieri, l'universalità è propria dei geroglifici. Vi sono sopravvivenze di questi nelle Scritture estremo-orientali, ad esempio nella scrittura ideografica cinese. E tuttavia non solo in Oriente, ma dovunque in Occidente, sopravvivono i geroglifici nella Matematica e nella Musica. (Una musica la si può eseguire, ma la si può anche leggere sulle note che, beninteso, sono dei geroglifici impropri). L'Astronomia, invece, si serve di una scrittura geroglifica autentica e universale che risale ai primordi.

Si può anche dire che le scritture si svolgono nello spazio e sono espressione di civiltà dello spazio, per tanto perenni. Le lingue esprimono un tempo (successione fonica) e sono legate e coinvolte, spesso travolte, con le civiltà del tempo: per ciò stesso sono destinate a corrompersi e a morire. Le odierne civiltà (o pseudo-civiltà) hanno detto tutto e ben poco v'è da aggiungere perché la misura è ricolma fino a traboccare. Tutte le parole si sono corrotte e le idee che rappresentano vengono, più o meno ad arte, travisate: la vecchia e nuova confusione babelica è delle lingue, non delle scritture. Le civiltà ancorate ai geroglifici sono morte solo in apparenza, esse dormono come i loro imperatori e le loro imperatrici nella graniticità incorruttibile delle Piramidi, e un bel giorno si sveglieranno. Le lingue stanno sempre più balbettando e son giunte alla brutalità della cultura di massa; i simboli matematico-geometrici o cosmico-antropici dell'Egitto sacro insegnano sempre.

Ma c'è di più e di peggio. Oggi le civiltà terrestri « del tempo » han fatto il loro tempo e non han più niente da dire. Ed ecco spuntare l'ultima puerile illusione, quella di conquistare lo spazio e di *evadere* in altri pianeti. Questo non è affatto — come si ciancia — l'indice del progresso fenomenale dell'ingegno umano, ma l'indice del progresso della suggestione diabolica (« i prodigi dell'Anticristo ») e la dichiarazione totale del fallimento della terra. (Della terra senza Dio: 666 !) Non si evade se non dalle prigioni. E i cosiddetti uomini liberi che osannano ai trionfi della Scienza del futuro sono, in realtà, i più prigionieri e i più ossessionati di tutti. Lo spazio non lo si conquista materialmente fuori di sé, ma dentro di sé, idealmente. È lo spazio interiore, la vera immensità. Illudersi di conquistare lo spazio esteriore significa aver snaturato l'uomo: che è uno spirito costretto nel piccolissimo spazio del suo corpo dal quale solo lo Spirito Di-

vino può liberarlo. Il legame corpo-terra comincia o finisce insieme, né si può arbitrariamente dissociare uno dei due termini. Ogni altra prospetiva è solo un miraggio che ritarda, o addirittura annulla, proprio la liberazione interiore e la conquista della vera e trascendente infinità. Quando perciò « le virtù dei cieli — le intelligenze — saranno sconvolte » (nel senso che si tenterà invano di sconvolgerle) la fine è vicina. I sacerdoti egizi che insegnarono queste cose a Solone e che Platone riferì nel « Timèo » sorriderebbero di tanta ingenuità così come sorrisero di quella dei greci. Essi spiegarono il senso arcano della leggenda di Fetonte, ossia i cataclismi provocati dall'artificiale deviazione dalle leggi cosmiche. Chi vivrà, vedrà. Chi non vivrà, meglio per lui [4].

Dunque, mentre le civiltà che si credono vive e vegete sono già morte (« lasciate che i morti seppelliscano i morti ! »), quelle credute sepolte sono più vive e *significanti* che mai. C'è oggi, come ultima conseguenza degli alfabeti fonetici, una frenetica guerra di parole che è la peggiore di tutte. Non si tratta più di *errori* di grammatica e di logica come nei tempi andati, ma degli *orrori* che in tutte le grammatiche e le lingue si proferiscono (la Bestia apocalittica doveva appunto « proferire bestemmie »). Invece, i puri simboli incisi sulla pietra (*ieròs*: « sacro » - *glifo*: « incido »), o anche incisi nella roccia del cuore, ammaestrano e salvano, riconducendo a quella maestà del Silenzio interiore in cui la Vita non muore e la Verità regna sovrana. La profezia di Ermete Trismegisto si rivela esattissima: « Oh Egito, Egitto ! Della tua religione altro non rimarrà che un fiabesco racconto, al quale i posteri più non presteranno orecchio; e, sola testimonianza della tua fede, mute parole incise sulla pietra !... ». La Tradizione insegna che il Fuoco sacro si conserva nella pietra e che, dalla pietra, la sua scintilla può nuovamente balzare [5].

2.

Un breve intermezzo per rispondere a una possibile obiezione. Non è Cristo il Verbo e dunque la Parola? Non è, questa rivelazione del Verbo, superiore a tutto? Un'interpretazione siffatta sarebbe superficiale. Il Signore Gesù ha taciuto 30 anni e ha parlato — a tratti — solo per 3. Davanti a Pilato, niente fu più eloquente del Suo silenzio. Dalla Croce pronunciò pochissime e numerate parole. Ma la Croce *sta* in eterno. Ai piedi della Croce la Madre Divina guarda, *sta* e *tace* (« stabat Mater »).

Verbum latino traduce imperfettamente *Logos* ellenico o *Dabàr* ebraico. Quest'ultima — la parola di Dio — ha anche il senso di causa, di realtà e di connessione intima, e quindi di Pensiero. Della stessa radice è poi *Deboràh*, l'Ape, simbolo dei Maestri interiori; l'Ape, infatti, sugge in silenzio come nella Candida Rosa di Dante. Quanto a *Logos*, esso designa in greco due significati: appunto Pensiero e Parola. Semanticamente *Logos*, risale alla radice arcaica *leg* donde il latino *lex-relegare-religio*: e, ciò che *si raccoglie*, lo si fa nel silenzio. Dante, giunto al termine della Mirabil Visione, scopre « *legato* con amore in *un* volume - Ciò che per l'Universo si *squaterna* ». Già del resto l'alessandrino Filone — grande ammiratore di Platone e della sua purissima lingua ideale — aveva distinto il *Logos* interiore (il Pensiero) dal *Logos* esteriore (la Parola). Ora Filone fu forse ascoltato da Paolo e persino da Giovanni; influì, se non altro, direttamente o indirettamente, sulla formazione dei più importanti termini lessicali del Nuovo Testamento. In ogni caso, il Logos interiore è la contemplazione eterna della Verità del Padre, è il Figlio che s'inabissa nel fondo del *Deus Absconditus;* il *Deus Revelatus* è il Figlio che ne risale con l'Idea e ne riemerge con la Parola, è come il lampo che squarcia la notte eterna della Solitudine inac-

cessibile, che svela ed articola i misteri della Tenebra sopralucente (cfr. Dionigi l'Areopagita). La Parola e le Parole procedono dal Silenzio e ritornano al Silenzio. Ogni musica terrena fà lo stesso. Dal silenzio iniziale dell'esecuzione si trascorre beati al silenzio finale. Il silenzio, si badi, non è il nulla, ma semmai il contrario, ossia la pienezza e la totalità. Uno che se ne intendeva — Riccardo Wagner — spiegò che il silenzio risulta « dalla sovrapposizione di due suoni ». Beninteso, si tratta di una analogia. Maria « custodiva nel suo cuore » la parola udita. Il Logos custodisce nell'eternità il Silenzio del Padre e lo sigilla prima e dopo la sua manifestazione. Il Silenzio è perciò la radice del Verbo, sta prima e dopo la Parola, ed è più grande di questa. Del resto, tutto ciò è implicito nella dottrina ermetica del Verbo Solare che non fu certo estranea a quella del Logos giovannèo. Per Platone e per S. Agostino il Sole è il geroglifico cosmico della Luce intellettuale del Verbo. Ora il Sole non parla, ma essenzialmente *illumina*: *Sol index!* Il sublime Cantico del Faraone profeta, Akhenaton, trova echi, tre millenni dopo, nel Cantico di frate Sole di S. Francesco. Questi, invocato il Padre — l'Altissimo —, così magnifica il Figlio, ossia il Verbo Solare:

> « Laudate sie, mi' Signore, cum tucte le tue creature,
> spezialmente messor lo frate Sole lo quale jorna,
> et ne alumini noi per loi.
> Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore,
> de te, Altissimu, porta *significatione*[6].

3.

Sgombrati possibili equivoci e chiuso questo breve intermezzo, procediamo ulteriormente nell'indagine e nel

confronto. Vi è un'altra dicerìa di cui si deve mostrare l'infondatezza. E cioè non è per niente vero, come si ripete comunemente, che il Pensiero abbia imperioso bisogno delle parole, ossia della espressione fonetica interna, per alimentare la sua vita ed essenza. I più profondi pensieri — le intuizioni — non si compongono di parole o suoni, ma di segni sintetici, di geroglifici visivi, di fulminei sprazzi di luce. Le *scritture* antiche, quelle pittografiche dell'alfabeto muto, aiutano molto di più a contemplare. Le Regole monastiche — la Benedettina in particolare — prescrivono il silenzio appunto per farci allenare nella contemplazione. Non a caso Dante pone S. Benedetto nel cielo di Saturno che è il pianeta della concentrazione tacita, il limite « dei sette » e il preambolo della sfera cristallina.

Si dice che la Scrittura è la Parola di Dio. Più precisamente, non è, ma « contiene » la Parola di Dio. Tuttavia la Scrittura è, prima di ogni altra cosa, « Scrittura ». E certi nomi non si danno senza ragione. Esaminiamo qui, appunto, i molteplici sensi della Scrittura. Da Origene a Dante si sono succedute varie classificazioni che ruotano, tutte, intorno a un *senso letterale* e a un *senso spirituale.* Si parla anche — ma impropriamente — di un senso simbolico: si dovrebbe dire, con più esattezza: *valore simbolico.*

Compendiando i migliori maestri e le due scuole alessandrina e antiochena, si può così riassumere la dottrina dei sensi scritturali; la Divina Scrittura ha 4 sensi e 3 valori: ossia 7 in tutto. (I sette veli di Iside che Mosè ha calato sulla Bibbia).

Si osservi il seguente schema:

senso letterale	1) *storico* 2) *morale*	senso spirituale o allegorico	3) *tipico* o profetico 4) *anagogico* o mistico

valori simbolici
5) *etimologico*
6) *numerale*
7) *figurativo*

Vi è, da ultimo, un ricapitolo (un ricapitolo unitotale che può anche essere considerato come una radice arcana), ossia il valore assolutamente *geroglifico* implicito nei caratteri della Scrittura ebraica per la nota e spiegata derivazione di questi caratteri dai geroglifici egizi. Prescindendo dall'ultimo, questi tre valori simbolici richiederebbero la conoscenza grammaticale dell'Ebraico sacro. Ma ad essi si può pervenire anche indirettamente: o mediante la trasmissione di insegnamenti tradizionali, oppure in virtù di una folgorazione illuminativa. Rispetto al primo punto, non sarà mai ripetuto abbastanza che Pietro e gli Apostoli non trasmisero alla Cristianità soltanto il testo scritto dell'Antico Testamento, ma anche le tradizioni orali di fondo, cioè essenzialissime, del Mosaismo, le quali si sono incorporate nella Chiesa e nel suo ammaestramento. Il che spiega come il letteralismo filologico esterno proprio dei protestanti sia falso dalla radice [7]. Il secondo punto è ancora più interessante. S. Bernardo, pur senza un'adeguata preparazione filologica paragonabile a quella di S. Girolamo o di Ruggero Bacone, riuscì spesso a raggiungere il nocciolo delle verità spirituali e dei valori simbolici dell'Antico Testamento persino nei testi più alti, sublimi e misteriosi, come il « Cantico dei Cantici ». A quale fonte attingeva? Può essere sorprendente la risposta, ma ce la dà egli stesso: *l'ispirazione gli veniva passeggiando solitario tra le querce!* La cosa può sembrare assurda solo a chi non abbia ritrovato il filo unitario che lega il Libro della Scrittura a quel Libro della Creazione che è sempre vivente e significante. Se, a detta di Nostro Signore, anche dalle pietre potevano sortire dei « figli di Abramo », niente di

strano che alberi prurisecolari potessero divenire scribi e maestri di eségesi. Si tratta di aver sviluppato la chiaro-udienza e la chiaro-veggenza. Tuttavia sarà bene precisare che questo sviluppo è solo possibile quando si partecipi intensamente della vita della Chiesa e si sia raggiunta, anzi, quella comunione mistica dell'invisibile e dell'immemoriale (nessuno meno solitario dei solitari!) che il santo Pontefice Clemente Romano non esitava a chiamare l'*Ecclesia spirituale.* (Cfr. *Clem.* II *Cor.* XIV - 1: « apparterremo alla prima Chiesa, quella spirituale, creata prima del Sole e della Luna »; « *esòmetha ek tes ekklesìas tes protes, tes pneumatikès* »). Solo allora, in verità, « le querce » divengono veicolo dello Spirito.

Chiariamo infine che l'ultimo valore simbolico — il geroglifico puro — è tradizionale e metafisico nel più alto grado; esso è sempre presente nel Creato e nelle Scritture Divine, mà la sua intelligenza è quasi preclusa all'uomo moderno. Del resto, solo Mosè e i grandi Profeti lo possedevano dal novantanove per cento in giù. Appieno, al cento per cento, lo signoreggiava il Divino Gesù; e lo conosceva anche perfettamente S. Giovanni Apostolo come si dimostrerà parlando dell'Apocalissi. (Secondo i qabbalisti, Mosè riuscì ad aprire ben 49 porte della Divina Saggezza; la cinquantesima era riservata al solo Messia).

4.

Abbiamo, già, altre volte, insistito sulla distinzione che deve istituirsi tra il puro simbolo e il semplice « mito ». E ciò è importante perché la cosiddetta « demitizzazione » è divenuta possibile in quanto si è fatto decadere fino al piano mitico ciò che aveva, e doveva mantenere, la più alta dignità simbolica. Per l'uomo moderno, « mi-

tico » è divenuto sinonimo di « leggendario » e quindi di irreale, puerile, antipositivo. La stessa degradazione è impossibile per il simbolo perché questo è collocato e vive in una regione sacra avvolta dalle nevi perenni (il bianco Libano, l'Himalaya) che è difesa dagli sguardi profani ed è inaccessibile ai frettolosi e agli insipienti.

Precisiamo adesso che l'allegoria, pur carica di un senso spirituale, non è a rigore il simbolo. Il significato etimologico di allegoria (*alla-agorèuo*) indica un « parlare per altre cose », un « proferire cose con altro senso ». In sostanza, il simbolo è diretto, ha un senso proprio e immediato che si percepisce per intuizione; l'allegoria è indiretta e consta di un trasferimento concettuale di parole. La differenza può essere resa più chiara ricorrendo a esempi della Pittura. Le allegorie della Primavera (Botticelli) o del buon Governo (Lorenzetti) sono dei quadri che non esprimono immediatamente il titolo: è questo che dà, concettualmente, altro senso al dipinto. Il manto azzurro e la corona di stelle della Santa Vergine, o il manto rosso e i raggi solari del Cristo, il suo Cuore fiammeggiante, non sono allegorie, ma simboli immediati la cui lettura è, per così dire, necessaria e non convenzionale. Si tratta di veri geroglifici del Cristianesimo; ma anche un non cristiano potrebbe subito intenderli. Si può aggiungere che le allegorie sono in realtà extra-pittoriche e anti-pittoriche; e infatti sono spesso accusate di cerebralismo.

Tornando al nostro campo, si fa spesso indebita confusione tra allegoria e simbolo con il risultato di danneggiare quest'ultimo, di perderne il filo e la via. Esaminiamo perciò, partitamente, i tre valori simbolici che abbiamo riscontrato nella Sacra Bibbia.

L'Etimologia — L'antico Testamento è disseminato di etimologie, specialmente di nomi di persona. Onde

si potrebbe anche parlare di un suo *valore nominale;* beninteso, nel senso superiore della metafisica sacra per cui « nomina sunt realia », « nomina sunt omina » e *nomen* è anche *numen,* ossia il cenno divino, la manifestazione divina. Invece, per i sofisti del dissolvimento del Medioevo e dei tempi moderni si è giunti addirittura all'inversione: « realia sunt nomina », ossia le realtà universali, le pure idee trascendenti, sono semplici nomi, etichette sonore, artifici arbitrari del linguaggio, « flatus vocis » ! E la conoscenza dell'uomo si ridurrebbe, così, a mere ombre esteriori, a dati empirici e materiali, a fenomeni che dispaiono senza traccia, a frammenti senza più legame con il Tutto e con l'Uno. Ecco cosa accade quando si perde l'intelligenza spirituale e l'educazione al simbolo, la familiarità con i segni vivificanti. Smarrire la chiave etimologica equivale a seppellire i più grandi tesori.

Dunque, in virtù del valore nominale, conoscendo tutte le etimologie, il testo biblico si rischiara d'incanto come per una luce improvvisa, intensa, ma nitidissima. *Si può leggere anche solo etimologicamente l'intera Bibbia.* Ne risulterebbe un sistema, al tempo stesso, organico e meraviglioso, davvero illuminante, che innalza il letteralismo storico-geografico-etnico e lo dilata nello Spirito divino che tutto abbraccia e trascende. Questo tipo di lettura è accessibile ai cristiani volenterosi perché essi possono giovarsi dei tanti sussidiari di studio messi a disposizione. Certo, una riscoperta originale delle radicali ebraiche, aprirebbe altri orizzonti e soprattutto salderebbe l'insieme. Fecero quindi ottimamente i Padri a insistere sulle etimologie e a trasmetterle in gran copia.

La *Numerologia* — Le basi aritmologiche dell'Alfabeto ebraico sono ben conosciute. Del resto, ciò è comune agli antichi Alfabeti mediterranei e quindi al greco e al latino. Ad ogni consonante, corrisponde un numero.

Questa lettura del sacro testo nell'originale ebraico è tipicamente « tradizionale », ossia *qabbalistica*. La sua conoscenza si raggiunge, cioè, per insegnamento trasmesso. Ma può anche avvenire per illuminazione interiore. Siamo allora al « qabbalismo profetico » di Abraham Abulafia. Secondo questo grandissimo maestro, il discepolo, una volta imparato tutto, doveva dimenticare tutto, ogni nozione, persino quelle della grammatica ebraica: anzi, chi conoscesse solo i caratteri, e non il contesto grammaticale ebraico, poteva fruire d'una posizione di privilegio di fronte all'illuminazione ispirata. Il che dimostra che nella vera via della Scienza Sacra la « cultura » può contare, e può non contare niente: conta molto di più la semplicità del cuore e la disposizione docile dello spirito, la *santità* isaica prevale sulla *sacralità* levitica. Quindi, nessuno è escluso, e i « piccoli » possono confondere i « dotti e prudenti ». Nella Confessione evangelica si ricordi l'alto esempio del calzolaio-veggente Jacob Boehme, analfabeta istruito dallo Spirito Santo, e da questo fornito di calzari angelici per non più camminare, ma volare verso la Verità. Nel campo cattolico, si ricordi il venerabile Giuseppe da S. Benedetto, fratello laico e analfabeta dell'Abbazia di Montserrat, semplice intagliatore di pietre (occulta tendenza geroglifica ?) che intendeva e commentava d'intuito la Sacra Scrittura destando lo stupìto consenso delle Università di Spagna, Francia ed Italia; il padre Agostino Zanoni di s.m. lo disseppellì dall'oblìo, quand'era Priore di Farfa, e lo definì « l'arpa dello Spirito Santo ».

Comunque, fatte le debite eccezioni, la via normale è la conoscenza della grammatica ebraica e in particolare delle etimologie e dei nomi teòfori e simbolici. La lettura numèrale rinvia infatti ai nomi: e viceversa (*nomen-numen-numerus*). I nomi divini sono legati alla catena aurea dei numeri sacri e le combinazioni che ne deri-

vano son dense di profondi significati. Anche qui il sistema si rivela di una unità e molteplicità sorprendente; un tema evoca e suscita un altro come nella « melodia infinita » wagneriana o nel martellamento delle terzine dantesche.

È oportuno sottolineare che, di là dallo specialismo tecnico dell'arte sacra, questi princìpi sono altrettanto validi per il fedele e il cristiano. È un errore credere che il simbolismo etimologico e numerale dell'Antico Testamento non viga o sia addirittura assente nel Testamento Nuovo. Anzitutto vi sono i continui e molteplici riferimenti, i collegamenti, i sottintesi, che rinviano dal testo greco (o addirittura *latino* anch'esso previsto dallo Spirito) al testo ebraico. Ma poi il Nuovo Testamento, il Vangelo, è pieno zeppo di valori etimologici e di valori numerali suoi propri. Di solito si notano i primi — i valori etimologici — e l'attenzione non si sofferma sui secondi — i valori numerali. Vi sono, invece, numeri dovunque nel Santo Vangelo. Le ore in cui si compie qualcosa sono un numero. Certe parole pronunziate sono in un dato numero. I presenti indicati per dati episodi rappresentano un numero. Gli oggetti animati o inanimati hanno un loro computo come i capelli del nostro capo che sono anch'essi contati. Persino i demoni non sfuggono a questa regola. Perciò, simboli numerali dappertutto. Basti un esempio. Nella moltiplicazione dei pani e dei pesci (la moltiplicazione è di per sé un simbolo aritmetico) l'evangelista annota diligentemente il numero dei pani e dei pesci prima e dopo il miracolo, il numero dei presenti, e persino il numero degli avanzi.

Oggi, con il razionalismo in auge, si crede che tutto ciò non abbia alcuna importanza; invece i Padri, e i Dottori mistici del Medioevo, in ispecie se educati dalla scuola e dalla tradizione monastica, vi esercitavano, sopra, tutto il possibile acume. I Padri Apostolici ricorrono frequen-

temente ai simboli numerali dell'Antico e del Nuovo Testamento e ne danno, a volte, una spiegazione rivelatrice che dovrebbe stimolare all'indagine. Invece si legge, e si passa oltre, con la fretta tipica degli insensati che si gettano il miele addosso invece di assaporarlo lentamente fino all'ultima stilla. Gli uomini sono ancora « intelligenti » (*intus-legere*) o si deve coniare per essi il termine « estraleggenti » (*extra-legere*) ?

La *Figurazione* — Anzitutto, sotto questa voce, si potrebbero riunire tutti e tre i valori simbolici; e persino l'occulto valore geroglifico. Infatti le etimologie non sono altro che *figure nominali* e le numerologie *figure numerali.* Platone, riesumando nella vecchiaia il pitagorismo, aveva riunito le idee-numeri. Ma si possono riunire anche le idee-nomi. Numero e Nome sono figure: e la figura per eccellenza è la figura sacra, il geroglifico. Quando con un colpo di sintesi l'Apostolo ha ammonito che « la figura di questo mondo passa », egli ha tutto unificato « nella figura » e in una sola: i nuovi cieli e la nuova terra sono la *Trasfigurazione* dell'essere, ma pur sempre una figura, una Idea divina.

Ciò premesso, si deve ripetere che non si tratta qui di allegorie « concettuali ». (Si potrebbe, tutt'al più, considerare l'allegoria come una « figura retorica »). Si tratta invece di simboli immediati, intuitivi, colti con fresca e inesauribile vena dal Libro dell'Universo così come esso pàlpita nella presente Economia. Stelle e pianeti; rocce, minerali, pietre preziose; pianure, colli, montagne; sorgenti, fiumi, laghi, mari e acque d'ogni genere; animali, piante e fiori; sapori e profumi, abiti e fogge, cibi e bevande; città e arti dell'uomo, episodi giornalieri piccoli o grandi: tutti, insomma, gli elementi della natura, o della vita associata, sfilano in un immenso teatro umano-cosmico e hanno una parte precisa, gerarchica, in

questo simbolismo vivente che è la rappresentazione delle rappresentazioni. Ogni figura, ogni oggetto, ogni forma ha un suo significato e un suo grado spirituale, un'esatta e inconfondibile funzione nel grande ingranaggio della Vita universale che nella Sacra Scrittura si specchia. Se i Libri storici e legali sembrano meno ermetici, i Libri sapienziali, e soprattutto i profetici, sono cifrati a prima vista e non si possono assolutamente intendere senza le chiavi dell'Analogia gerarchica.

Ed ecco, a questo punto, che si incorre in un altro grossolano errore. Si crede, cioè, che il Vangelo sia sprovvisto di questo Esemplarismo, si vuol credere che il suo studio dispensi da qualunque fatica. Non si sa bene perché, il Vangelo sarebbe il Libro più facile del mondo e tutto quel che si è detto riguarderebbe, semmai, l'Antico Testamento, non già il Nuovo. Ora il Vangelo è pieno del simbolismo agrario, pastorale e marittimo; quest'ultimo, anzi, ha pochi accenni nell'Antico Testamento ed è più proprio, non a caso, della nuova dimensione evangelica di Gesù e di Pietro, il Divin Pescatore. Il simbolismo del Vangelo è forse più discreto, sommesso, quasi nascosto, ma proprio per questo è più profondo ed essenziale. Con vera gioia abbiamo visto che, di recente, una monaca benedettina, Photina Rech, allieva del famoso maestro Odo Casel, ha dedicato due poderosi e affascinanti volumi all'intento d'illustrare il simbolismo dell'Universo dalle cose più alte alle più umili. (v. « *Inbild des Kosmos - Eine Symbolik der Schöpfung* »: « Immagine interiore del Cosmo - Una Simbologia del Creato »; ed. O. Müller, Salzburg 1966). Attingendo alle fonti interpretative dell'antica Teologia della Chiesa, ai Padri greci, agli autori precristiani, e addirittura alle Upanishad, l'autrice dimostra come questo simbolismo sia la quintessenza vivente del Vangelo e dei riti religiosi che in per-

petuo lo rinnovano, sugli altari, in virtù della Sacra Liturgia[8].

5.

Secondo intermezzo e seconda obiezione.

Si sono esaminati nel dettaglio i valori simbolici della Sacra Bibbia. Ora si potrà chiedere da qualche parte: è proprio indispensabile per la conoscenza delle verità rivelate e per l'esercizio di una vita santa possedere questi strumenti tecnici? La risposta è: sì e no. Ossia, ciò non è strettamente indispensabile, ma è certo migliore e più completo. I valori simbolici divengono familiari con lo studio e sono per lo più esercizio di dotti. Ma abbiamo già detto e avvertito che essi possono balenare in virtù d'una illuminazione interiore. (Di nuovo il discorso su S. Bernardo e le querce).

Per tanto la Chiesa, depositaria del senso letterale e del senso spirituale della Sacra Scrittura è in ciò del tutto autosufficiente. Del valore simbolico scritturistico — beninteso nel senso tecnico già indicato — può anche non preoccuparsi. Di esso, un tempo, era depositaria la « grande Sinagoga », quella che discendeva dai Profeti. Ora questo dimostra come il legame fra le due tipiche Tradizioni messianiche, fra la vera Sinagoga e la vera Chiesa, tra la cattedra di Mosè e la cattedra di Pietro sia un intreccio di vitale importanza. Tuttavia, ripetiamo, ciò non è rigorosamente indispensabile. Si raggiunge la stessa vetta di compiuta perfezione o con la via mistica dei sensi spirituali o con la via metafisica dei valori simbolici. Nella vita dei Santi vi sono illuminazioni e rivelazioni dirette che superano l'ostacolo tecnico aprendo l'intelligenza, in modo implicito, agli stessi valori simbolici. Ma i normali cristiani che non siano irrorati dalla Scienza infusa fanno certo opera meritoria nel perseguire e nel

percorrere le vie della Scienza sacra acquisita. La « Scienza infusa » è dono gratuito. In particolar modo, gli intellettuali cristiani non sono dispensati dalla ricerca, diligente e amorevole, degli sparsi tesori ancora in possesso dei talmudisti e dei qabbalisti. Nel clima ecumenico, poi, ciò è di raddoppiata e reciproca utilità. Anche il Signore Gesù ebbe a raccomandare, pur con una riserva pragmatica, « ascoltate quello che dicono »[9].

A questo proposito, il giudiizo di Origene può sempre far testo. Secondo il grande maestro alessandrino la scienza per eccellenza, la scienza ultima, è quella delle Sacre Scritture: ma, poiché queste sono state « sigillate », il vero punto di partenza per l'approfondimento dei misteri divini è il simbolo. A questa trattazione è dedicata un'intera parte dell'importante lavoro del padre Henri Crouzel S. J.: « *Origène et la connaissance mystique* » (Desclée de Brouwer, Tolosa, 1961). Lo stesso autore in un precedente studio, « Teologia dell'Immagine di Dio in Origene », aveva già parlato — giustamente — di una *iconologia* origeniana. Tale formula richiama alla mente il grande difensore delle *Immagini*, S. Giovanni Damasceno, la cui classica opera, appunto con questo titolo, si può rileggere con profitto. Il Damasceno ci ricorda che, combattendo e disperdendo le immagini-simboli, si disperdono i princìpi da esse significate e si svuota proprio la linfa del Cattolicesimo. L'errore dei Bizantini fu, in quel tempo, gravissimo: e non fu solo anticattolico, ma, si dovrebbe dire, addirittura antiellenico perché antiplatonico. I simboli rappresentano una *sacra e aurea catena* che ci innalza dall'umano al divino mediante il cosmico. Spezzare un solo anello è pericoloso. Dall'altra parte della polemica, gli oppositori obiettano che le raffigurazioni compromettono la Trascendenza Divina. In realtà, il vero motivo che spinse l'imperatore Leone III e i suoi seguaci sul terreno dell'*iconoclastìa* fu la con-

correnza metafisica dell'Islàm il cui sistema, granitico, dell'Unità Divina affascinava i cristiani, tanto più che questi venivano accusati dagli islamici di « triteismo ». Ma qui vi sono molti equivoci. Il divieto di raffigurazioni proprio dell'antico Ebraismo e del più recente Islamismo è in certo modo in contraddizione con la figuratività delle Scritture bibliche e coraniche. Inoltre, si può cadere nelle illusioni, più ancora pericolose, della « univocità » metafisico-spirituale dalle quali proprio il simbolismo « analogico » sa difendere.

Su tale questione può essere utile e chiarificatore il ricordo d'una esperienza personale. Un giorno, conversando a un Convegno di studi mediterranei con una personalità araba, gli esponemmo la nostra ammirazione per la compattezza del sistema islamico che, saltando a pie' pari ogni indugio o via secondaria, svettava immediatamente verso l'Unità di Dio e dell'Essere. Ci fu risposto che questo era vero, ma anche molto difficile. « Voi cattolici potete parlare ben più facilmente ai giovani e avviarli progressivamente all'unità, in virtù della meravigliosa gerarchia di simboli insita nella vostra Tradizione. Spesso la gioventù islamica — e non solo la gioventù — non riesce invece a salire per mancanza di questi aiuti provvidenziali ». E si elogiò la stessa Iconografia dei Santi e della Vergine e naturalmente il loro culto. Per bocca musulmana ci rafforzammo così nella convinzione (del resto sempre in noi radicata) della stupenda ricchezza del Cristianesimo specialmente nella forma cattolica. Infatti, molto più spesso di quanto non si creda, *ci si illude* di raggiungere l'Uno: ma a questo Vertice si perviene più sicuramente e stabilmente risalendo tutti i gradini della realtà universale. Il volo sull'Obelisco non è per tutti; più agevole ascendere per la Piramide. Nel simbolismo architettonico del Cristianesimo l'Obelisco è il Campanile (equazione dell'Assoluto) che è sempre ac-

canto alla Fabbrica-Chiesa: quest'ultima, nella sua pianta più o meno rettangolare, indica la terra, e nella Cupola il cielo. Non si può saltare la Chiesa e limitarsi al Campanile: ma l'una si completa nell'altro, e viceversa. In fondo, nel Tetragramma del Nome Divino — IHWH — la *Jod* è l'Obelisco-Campanile e la *He-Wau-He* la Piramide-Tempio; ossia l'Essere Supremo e gli Esseri creati.

In conclusione, delle tre Tradizioni che in vario modo si sono diramate dall'antico magistero sacro degli Egizi — Ebraismo, Cristianesimo, Islamismo — chi più ritorna alle origini è il Cristianesimo: « dall'Egitto ho chiamato il mio Figlio » (*Matth.* II - 15). Come l'India e l'Egitto arcaici, terre-madri di ogni metafisica e d'ogni simbolismo dell'Oriente e dell'Occidente, il Cristianesimo, il Cattolicesimo, non teme le raffigurazioni gerarchiche del Divino traendone, anzi, il massimo giovamento.

Quanto la Chiesa cattolica sia connaturata con il Simbolismo, niente lo dimostra più e meglio della Liturgia del Mercoledì della Quarta Settimana di Quaresima in cui avveniva il rito, eloquentissimo, della « *Tradizione del Simbolo* ». Si consegnava ai catecumeni il Simbolo degli Apostoli. Ma prima ancora, si dava una spiegazione geroglifica: ossia si aprivano sull'altare i Vangeli e si dava il senso dei « quattro animali viventi » (Uomo-Leone-Toro-Aquila) che figuravano i quattro Evangelisti. Solo da ultimo si spiegava il *Pater*, ossia il cibo « soprasostanziale » che è la vera Summa di tutti i misteri divini. Tale profondissima successione di riti è illustrata nel capolavoro di Dom Guéranger, *L'anno liturgico* [10].

6.

Per tutto quel che si è detto, riteniamo che le possibili obiezioni alla via della conoscenza simbolica cadano

una dietro l'altra, e che questa via la si può perseguire senza timori e anzi con amore. Ma veniamo all'ultimo tema dell'Alfabeto muto, al più importante di tutti, a quello che ci condurrà molto lontano e al vero fondo delle cose e dei misteri.

La Sacra Bibbia, dunque, è un Libro pieno di simboli che può essere letto anche simbolicamente secondo tre valori concentrici. Ma, si può domandare, è questo il solo e unico Libro esistente di siffatto genere? Prescindendo, qui, dai Libri Sacri di altre Tradizioni che sono pur sempre dei *Libri scritti*, la risposta è la seguente: nella dimensione simbolica, non esiste un Libro soltanto.

Abbiamo già detto che la stessa Bibbia ebraica si modella sui simboli cosmici. Quindi, deve per forza esistere un altro Libro prima della Scrittura. E si deve aggiungere che esiste anche un altro Libro dopo, o meglio accanto, alla Scrittura medesima.

I grandi Libri del Simbolo sono tre:

1) Il Libro della Creazione (Universo);

2) Il Libro della Rivelazione (Scrittura);

3) Il Libro della Vita (Umanità).

Il 1° Libro è quello *iscritto* da Dio nell'Universo (azione del Padre).

Il 2° è quello *scritto* per ispirazione divina dagli agiografi (azione del Figlio).

Il 3° è il Libro *trascritto* dagli uomini redenti (azione dello Spirito).

Il 1° Libro, nelle tradizioni ermetiche del Medioevo e del Rinascimento — in particolare nell'Alchimia simbolica di arabi, giudèi e cristiani, — viene detto *Liber Mutus* o anche *Liber Mundi*. A questo stesso Libro dovette ri-

correre, sebbene in modo improprio, anche Galileo Galilei per dirimere la nota controversia sull'accordo o il disaccordo tra Scienza e Scrittura. Appunto secondo Galileo, due sono i Libri che procedono parimenti dal Verbo Divino, il Libro religioso della Rivelazione e il Libro scientifico della Creazione o Natura. Tra i due Libri non ci può essere opposizione, perché essi sono una sola cosa nella loro essenza e nella Mente Divina. Ogni Libro ha poi il suo più specifico linguaggio. « La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente mi sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'Universo), ma non si può intendere, se prima non s'impara a intendere la lingua e conoscere i caratteri nei quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri sono triangoli, cerchi e altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto ».

In conclusione Galileo, forse senza saperlo, ripeteva gli argomenti propri di S. Tommaso d'Aquino, secondo cui non vi può essere contraddizione *a parte objecti* tra Chi è Autore del Libro creato e Chi è Autore del Libro rivelato; l'errore — per S. Tommaso — può solo riscontrarsi *a parte subjecti* negli interpreti, negli uomini, quando essi stentano a ritrovare l'accordo intrinseco tra i due Libri. Ciò posto, occorre tuttavia integrare i ragionamenti di Galileo. Questi, pur senza cadere nella « doppia verità » averroistica, finisce quasi con il sottintendere che vi sono due parallele, la Scienza naturale e la Scienza sacra, laddove per S. Tommaso vi è pur sempre una subordinazione gerarchica tra campo razionale della Scienza e piano soprarazionale della Fede. Ma non è tutto. Non è vero che i due Libri siano irriducibili e irreversibili. La scuola unitotale del Simbolismo spiega, appunto, che i due linguaggi sono alla loro origine, nel

loro fondo, e nella loro finalità, uno solo. Raimondo Lullo con la sua *Ars Magna* si avvicinò al nodo dell'enigma: e sulle sue orme il quattrocentesco Raimondo di Sebunde, nel suo *Liber creaturarum* detto poi *Theologia naturalis*, ci parlerà di un « liber scriptus » (la Bibbia) e di un « liber vivus » (la Natura), precorrendo di molto Galilei e superando in pieno ogni apparente dualismo. L'influenza di questo autore, oggi quasi sconosciuto, fu considerevole e raggiunse grandi matematici-mistici come il cardinal Cusano, Pascal e Leibniz[11]. Si può e si deve aggiungere, infine, che la stessa lingua matematica con cui Galileo pensava di decifrare il Cosmo, risale alle tradizioni dell'India, dell'Egito e dei Pitagorici e fu dunque coniata da metafisici educati alla scuola del Simbolismo. Il che si è ripetuto, più recentemente, per l'Algebra che fu notoriamente elaborata dagli Arabi, su precedenti basi del IX secolo, nel 1200 circa, secondo gli stessi princìpi di lingua sapiente universale che animavano le ricerche lulliane. Gli insegnamenti di questa scuola giunsero, come si è detto, mediante il pitagorico cardinal Cusano, al pitagorico Leibniz che riprese nel *De arte combinatoria* l'*Ars Magna* di Lullo e contribuì — oltre alla *riscoperta* del calcolo infinitesimale — a sanzionare persino i segni più elementari dell'Aritmetica come il *più* (+), il *meno* (—), il *divisore* (:), il *moltiplicatore* (x) già allo studio dei matematici germanici del 1500. Interessante osservare che questi segni di uso comunissimo e universale si ispirino alle remotissime tradizioni iperboree, ai caratteri geometrici della Lingua Latina, e altresì al simbolismo della Croce.

Per completare l'argomento, si deve avvertire che non è neppur vero — come credeva Galileo — che la Bibbia sia soltanto un codice religioso-morale e che non contenga i princìpi delle Scienze della Natura, anzi di ogni Scienza. La Cosmogonia di Mosè contiene tutto,

racchiude in uno scrigno i tesori di Sapienza di chi, tra Cielo e Terra, ha eretto le Piramidi: ma, a tal fine, va interpretata non già alla lettera, come facevano gli aristotelici, sebbene nei suoi profondi e abissali valori simbolici. Un grande e geniale scienziato-mistico che fu quasi un Ruggero Bacone redivivo, il Padre Agostino Zanoni O.S.B., leggendo e comparando i due Libri giunse per primo alla fissione dell'atomo nel lontano 1924 davanti ai fisici dell'Università di Barcellona (proprio la patria di Raimondo Sebunde!). Egli fu uno di quei rari esseri che, con integrazione e restaurarazione reciproca, sapeva trovare nella Bibbia le chiavi scientifiche della Natura e nella Natura le chiavi spirituali della Bibbia. E aveva ben ragione [12].

In breve, Galileo non è stato un cultore coerente del Libro da lui stesso magnificato; anzi, egli è uno dei massimi responsabili dell'erroneo abbandono della visione magica e simbolica dell'Universo e del passaggio, nella Scienza, dalla qualità alla quantità, dall'interiore all'esteriore. In Leonardo, spirito profondamente ermetico, l'ammaestramento e il culto del *Liber Mundi* si conserva invece nella sua integralità e in tutto il suo fascino. Di questo *Liber Mutus* afferma S. Agostino: « *major Liber noster Orbis terrarum est; in eo lego completum, quod in Libro Dei lego promissum* » [13].

E il santo Dottore aveva ben donde di esclamare così dell'Universo, piuttosto che della Bibbia, ristabilendo una singolare e significativa gerarchia. Infatti, quello dell'Universo è il vero Libro di Abramo, « padre di una moltitudine di nazioni — nel quale saranno benedette tutte le generazioni della terra ». Come i Magi di Betlehem che provenivano dalle Origini, dagli Orienti (*apò anatolôn* - Matth. II - 1), Abramo era un sacro Astrologo: « mira il Cielo e numera le stelle » gli dirà il Signore (*Gen.* XV - 5). Sulla linea di Abramo nascerà la Santa Ver-

gine Maria, Regina degli Angeli e dei Cieli e coronata di stelle. Abramo proveniva da *ur* dei Caldei, ossia dal fuoco sacro dei *Kaldei*. Come la voce « Druidi » non indica un popolo, ma i sacerdoti degli antichi Celti, così « Kaldei », in senso superiore, indica non già un popolo storico, ma i sacerdoti dell'Atlantide sommersa (che appunto « kaldei » venivano detti); indica, perciò, i custodi del fuoco sacerdotale di quella Civiltà-madre simboleggiata in Noè e i cui più viventi residui si mantenevano nell'India e nel Tibet, nell'Egitto e nell'Etruria arcaici (*Tibet-Tebe-Tiber*: la « *teba* » è l'*arca di Noè* e la sacra *cista* di Mosè, Romolo, S. Bernardo). Questi residui si conservavano — anche — in quel misterioso popolo dei Sumèri che rappresenta un po' il tramite dei tre figli di Noè, il nuovo punto d'incontro fra mondo ariano, semitico e camitico. Ur fu capitale sumerica; e Abramo, discendendone, si porterà in Egitto.

Ma già prima di questa migrazione, di questo rinnovato incontro, Abramo sapeva leggere nel più antico e incantevole Libro che esista: nello Zodiaco celeste. Presso tutti i popoli i simboli astronomici si sono mantenuti uguali. Chi ha scritto questo Libro? Esso è immemoriale e nessuno può distruggerlo. Possono bruciare — e un giorno non lontano bruceranno — tutte le biblioteche della terra, ma il libro celeste dello Zodiaco continuerà a risplendere; e ad esso si ritorna, dopo i cataclismi periodici, come a un punto di partenza fisso per la restaurazione d'ogni intelligenza e lettura. Il suo scrigno etereo è il più sicuro rifugio. In esso sono iscritti gli archètipi incorruttibili.

Il libro di Mosè è il libro scritto (la Bibbia), ma Abramo — che non ha scritto — è prima di Mosè. Questi, nonostante i vertici del Sinai, partecipa anch'egli della benedizione abramitica. Nella Genealogia *umana* di Matteo, ossia in quella che dà il senso della tradizione oriz-

zontale, Gesù è detto « figlio di David e figlio di Abramo ». Gli Ebrei fan risalire la tradizione orale (*qabbalàh*) sia a Mosè sia ad Abramo. Ora, il Libro che Abramo leggeva è più e non meno divino del Libro che si legge dopo Mosè. Del resto — come abbiamo detto — Mosè medesimo scrisse inizialmente forse in geroglifici: e i geroglifici sono l'*Alfabeto muto,* sono la trascrizione ideografica del Gran Libro della Creazione [14].

Abbiamo già spiegato come, per intendere appieno il simbolismo della Bibbia, occorra intendere e approfondire il simbolismo del Mondo Creato. I grandi Asceti, Monaci e Santi del passato scelgono la vita anacoretica, ossia « la parte migliore »: e, o sono illetterati, o divengono presso a poco tali. L'essenziale, per essi, è di vivere a contatto con la Natura. Nelle Grotte e nei Deserti non ci si porta dietro libri, neppure la Bibbia o i Veda. Eccezionalmente nella Tebaide si custodiva il Salterio, recitato ogni notte per intero. Del resto, il Salterio è il più splendido inno al Creato e alle opere delle mani di Dio. Ma la grande Anacorèsi fa senza di tutto, come avvenne per S. Benedetto al Sacro Speco, là dove era nutrito solo dalla sacra *cista* calata tra le rocce dal venerando chierico Romano. (Si ricordi S. Maria egiziaca e lo « Scoglio » di S. Rita a Roccaporena). Allorquando il Santo Patriarca fu scoperto e tirato fuori, non sapeva quasi più parlare in lingua umana; era divenuto, come prescrive Dionigi l'Areopagita per la catarsi che introduce alla più alta Contemplazione, *olos àfonos,* del tutto senza voce umana. Molti Santi umili e illetterati han letto per tutta la vita in un Libro solo, nel Crocifisso: e questo è un Libro muto, il Simbolo dei Simboli. S. Francesco viveva nell'aperta natura e cantava liberamente il Cantico delle Creature. Diceva, verso la fine, di non aver bisogno che gli si leggesse il Vangelo perché lo sapeva tutto a memoria. Francesco, anzi, aveva fatto ben di più:

si era trasformato nel Vangelo e aveva tramutato la Natura in un nuovo Eden più sublime dell'antico. Aveva raggiunto, sulla Verna, il perfetto Silenzio, la visione intuitiva e ideografica. Del resto, anche nella vita precedente egli si era espresso più con i gesti e gli esempi che con i discorsi: la sua più bella predica rimane la *predica muta* di Assisi. In realtà il Vangelo *è più d'una Scrittura.* Ma su questo carattere specialissimo del Vangelo torneremo in seguito, in un capitolo successivo.

7.

Per concludere questa prima tematica, diremo adesso che occorre urgentemente e interamente riassaporare il senso dei divini simboli, riformare e trasformare la propria mentalità, passando, dal rumore delle parole usuali che si corrodono, alla silenziosità delle figure inalterabili. Occorre imparare a leggere tutti i simboli, anche quelli di continuo operanti nella propria vita personale, nell'esistenza comune d'ogni giorno. Tale trasformazione è appunto la « metànoia » raccomandata dal Signore Gesù. Non si tratta della semplice *conversio morum*: questa fu predicata dal Battista ed è solo una preparazione. La « metànoia » (*metà-nûs*) è la *conversio mentis*, il riacquisto di una intelligenza spirituale per cui, dalla molteplicità delle parole, si passa all'unità del silenzio e, dall'indiretto leggere, si passa al diretto e immediato *vedere.* « Metànoia » significa, perciò, sollevare il velo dell'invisibile intuendo, sempre e dovunque, la Presenza divina.

Giunti a tal punto, si potrà cominciare a comprendere quanto sia stata grandiosa l'opera ierografica di S. Giovanni, Apostolo e Presbìtero. Questi ci ha presentato nell'Apocalisse — capolavoro d'arte sacra forse superiore al Genesi — una serie di quadri e di figure che possono

ricondursi a uno schema ancor più essenziale e simbolico, ossia ai 22 geroglifici dell'Alfabeto ebraico originario (i 22 *Elohìm* manifestati) che in fondo non sono altro che i 22 Arcani geroglifici dell'Alfabeto di Thot-Ermete, del Verbo Solare dei grandi templi d'Egitto. All'atto pratico, S. Giovanni, servendosi di una lingua fonetica, ha saputo elevarsi alla sublimità dell'Ideografia, ossia ha ritradotto le parole in ideogrammi. Mosè scrisse probabilmente in geroglifici e furono i suoi seguaci fino ad Esdra a tradurre sempre più le sue figure in parole, ossia in segni fonetici: S. Giovanni invece — come si è detto — dalle parole ci fa risalire ai geroglifici. Il Libro dell'Apocalisse sarà sempre un libro chiuso per chi si ostini nella *mentalità fonetica;* esso si apre miracolosamente per chi s'innalzi alla *mentalità ideografica* dei silenziosi e dei contemplativi. Clemente Alessandrino, che ancora sapeva interpretare i geroglifici egizi, poteva, meglio di altri, *vedere* nell'Apocalissi giovannèa.

Tutto ciò che diciamo non è irreale e impossibile. Ci sia consentito di riferire, a titolo pedagogico, un esempio personale. Quando si era giovanissimi, eravamo presi da ammirazione per S. Francesco Saverio che era partito per le Indie eliminando tutti i libri e portando con sé il solo Breviario. Nelle sue missioni il nuovo Apostolo scoprì che, molto di più dei « libri morti » (così egli chiamava i libri scritti), insegnavano i « libri vivi », ossia la conoscenza diretta di uomini e cose, di costumi e tradizioni. Ma poi ci capitò di apprendere un esempio simile e tuttavia recentissimo, forse più ancora radicale di quello di S. Francesco Saverio. Sentimmo, cioè, parlare di un Sacerdote che rivestiva una carica importante nella Diplomazia vaticana e che, per le sue doti molteplici e non comuni, avrebbe potuto facilmente percorrere la via cardinalizia. Invece ebbe un rivolgimento spirituale e abbandonò tutto, dedicandosi alla penitenza e alla medi-

tazione ascetica. Dapprima, eliminò dalla sua casa tutti i libri superflui rimanendo con i soli libri religiosi. Poi eliminò anche i libri teologici e rimase con la sola Scrittura. Infine dette via anche questa e rimase unicamente con il Crocifisso. La notte dormiva davanti alle porte delle Chiese. Scoperto da scrittori ed artisti romani consentì, a stento, di tenere qualche breve Esercizio. Ma il suo parlare era una selva di tuoni e lampi, frecciate sferzanti che trapassavano l'anima. E proprio per questo era ricercatissimo. Da un certo momento in poi, non se ne seppe più nulla. Sarebbe forse partito per lidi lontani. Incuriositi, facemmo qualche indagine però senza frutto, e credemmo che si trattasse di una leggenda; o presso a poco. E quindi dimenticammo il fatto. Ma una decina di anni fà, vivendo oltremare, avemmo una sorpresa. In una chiesetta dedicata alla Madonna Miracolosa c'incontrammo con un singolare personaggio. Era un vegliardo di oltre 92 anni: alto, diritto, jeratico, circonfuso da severa dolcezza giovannèa; fronte immensa, chioma d'argento, occhi di cielo. Parlava a sprazzi, o taceva. Era l'ultimo discepolo di S. Giovanni Bosco; il grande veggente l'aveva formato alla fine della sua vita. Lo consacrò all'età di 16 anni, guardandolo, e proferendo un simbolo; gli disse: « cresci con quattro S » (« Sano, Saggio, Santo e Sacerdote »). E tale era cresciuto quando c'imbattemmo in lui. In un anno di frequenza ci scambiammo sì e no una cinquantina di mezze parole. Quando ci vedeva ci abbracciava dicendo: « quanto tempo che non ci vediamo ! » (ed era spesso dal giorno prima...). Poi rimaneva abbracciato con la fronte contro la fronte, premendo a lungo in ogni direzione come per trasmettere idee, sentimenti, impulsi. Non potremmo ridire esattamente quello che così apprendemmo: ma, certo, furono per noi le lezioni più esaurienti e più valide. Un particolare curioso: solo dopo, tornando a Roma, scoprimmo che egli cor-

rispondeva a quel personaggio leggendario che avevamo cercato invano.

Chiediamo scusa se abbiamo narrato questo aneddoto personale. Con esso si è voluto dimostrare che non solo esiste la possibilità di una *lettura muta*, ma che si può comunicare e addirittura insegnare col più perfetto silenzio: « bocca a bocca », così come concludono le due ultime lettere di Giovanni che sono forse — anche cronologicamente — le ultime battute dell'intera Scrittura. E in questa comunicazione *stóma pros stóma* la bocca, si badi bene, rimane chiusa, senza parola, come nel rapporto tra l'Amato e l'Amata, come nel mistico rapimento dell'adorazione. È il Vangelo del Silenzio del Verbo, quello che precede ed illumina la stessa Parola articolata. È il riposo di Giovanni sul Cuore di Gesù da dove — osserva Bossuet — l'Evangelista trasse le più grandi parole mai udite dall'uomo.

Tornando alla lettura ideografica e all'Alfabeto muto, ossia all'*Alfabeto mistico* (*Mùein*: « divenire muti »), diremo, per terminare, che questo Alfabeto lo si trova non solo in Natura, ma anche nella Natura architettonica, ossia nelle Chiese. Si può diventare umanamente onniscienti solo peregrinando di Chiesa in Chiesa e leggendo nelle pietre, nei pavimenti, nei mosaici, nelle linee, nelle nicchie, nelle vetrate, nelle pitture e sculture: oltre che, ovviamente, nelle lapidi e nelle iscrizioni. Si potrà allora scoprire che spesso i tesori nascosti della *Teologia implicita* contenuti nelle Chiese sono anche più perfetti di qualunque sistema esplicito scritto dai dottori nelle loro pagine. Queste, non sono quasi mai esenti da qualche errore; non così i poemi di Teologia muta delle Cattedrali e delle Chiese. La Teologia degli spazi e dei simboli iscritta nelle pietre (*cefa* !), insegna tutte le verità d'ogni ordine — umano, cosmico, divino — in modo organico

e simmetrico, essenziale ed armonico, inappuntabile e definitivo, ossia realmente lapidario.

Era appunto questo il metodo spirituale di conoscenza di S. Filippo Neri che passava continuamente dall'una all'altra Chiesa di Roma. Tutta una vita non basterebbe per leggere e imparare quel che si contiene nelle mille Chiese dell'Urbe. E, naturalmente, dell'Orbe.

In Francia, uno strano padre domenicano, evidentemente dimèntico dei capolavori d'arte gotica legati soprattutto alla storia del suo Ordine, conduce oggi una campagna perché siano « dissacralizzate » e vendute all'asta le Chiese di Parigi e perché sia abbattuto in Roma S. Pietro « espressione del trionfalismo romano » ! Ecco cosa succede quando il diluvio babelico delle chiacchiere e delle ciarle sommerge il mondo e ha ragione dei sacri misteri dell'Alfabeto muto [15].

NOTE

[1] V. nella II Parte, a pag. 269, « *La fenice e l'advocata urbis* ». Questo ciclo di Meditazioni, sul tema « Spiritualità e Simbolismo », venne svolto nel 1969 presso il Cenacolo degli Oblati secolari di Tor de' Specchi (*Turris Speculorum*) in Roma, ai piedi del Campidoglio. La prima Meditazione trattava, tra l'altro, dei misteri del « tempo ciclico » con interpretazioni astronomiche del testo di Daniele e loro riprove desunte dalle tradizioni caldaiche ed estremo-orientali. Con detta Meditazione, si è cercato di trasfigurare *il tempo;* con la presente, ci si è provati a trasfigurare *lo spazio.* « Nuovi cieli e nuova terra » sono anche un nuovo senso spirituale dello spazio e del tempo. Gli uomini di oggi hanno smarrito entrambi, illudendosi di signoreggiarli.

Sulla differenza qualitativa tra « civiltà dello spazio » e « civiltà del tempo », significativo lo studio di J. Evola apparso dapprima sulla nostra Rivista « Pagine libere » (1952) e poi raccolto nel volume « *L'arco e la clava* », Scheiwiller, Milano 1968.

[2] Eugenio Zolli faceva attentamente considerare questa stupenda espressione isaica. Gli uomini, chi più e chi meno, possono raggiungere « il timor di Dio » e se ne riempiono i profeti; ma solo il Messia l'avrebbe addirittura *respirato* dal primo alito della sua vita terrena. Questa virtù è, notoriamente, l'inizio della Sapienza: ma ne è anche la consumata perfezione. Chi poteva *respirarla* se non la stessa Sapienza incarnata? Nell'espressione quasi intraducibile « timor di Dio » è implicito il senso di una muta, reverente, obbediente adorazione dell'Altissimo, di una costante e trepida custodia del Sacro e di un drastico rigetto del profano, di uno sguardo umile — a terra — davanti all'Occhio che splende e che penetra, che tutto vede e scruta come la Pupilla di *Râ!* È insomma la preoccupazione continua di non offuscare mai la Purezza e la Bontà infinite. Non dunque « terrore », ma timore, perché si teme solo per l'Amato. Sono le finezze della Colomba dello Spirito. Ora, nel Prologo della Santa Regola, S. Benedetto ripete con il salmista: « *Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos* ». Il Padre Egidio Gavazzi — Abbate del Protocenobio di Subiaco e Direttore del Gruppo romano degli Oblati di Tor de' Specchi — ha sottolineato, nei suoi Commenti alla Regola, questo suo intenso, mirabile esordio.

[3] Si possono consultare: E. Zolli, « *Introduzione allo studio dell'Ebraico anticotestamentario* », Belardetti, Roma 1947; B. Ubach O.S.B. del Monastero di Montserrat, « *Legisne Toram?* », Desclée, Roma 1947; e l'aurea monografia del semitista e arabista Bruno Ducati, « *La Scrittura* », Libreria Antoniana, Padova 1931.

La discendenza dei segni ebraici dai geroglifici è nota e documentata. Si può anche ricordare che un altro popolo che usò i geroglifici fu quello antichissimo dei Sumèri con cui i Semiti ebbero i più stretti contatti sia prima sia dopo Abramo. D'altra parte, si deve anche osservare che i suoni della lingua parlata dagli Ebrei — come del resto dagli Arabi e dai Copti — discendono dai suoni della lingua parlata dagli antichi Egizi. Riportiamo solo due esempi. *Ptah* è — in Egitto — la deità dell'immenso. Lo stesso suono e lo stesso senso si ha nel verbo ebraico *patàh* da cui deriva addirittura il nome del segno di un tipico accento grammaticale che ha la funzione di « allargare »; la stessa radice si ritrova nel nome proprio *Jefet* (« colui che si allarga »: *Gen.* IX-27); e si può giungere sino all'aramaico *Effeta* (allargati, apriti) che fu usato dal Signore per aprire l'orecchio del sordomuto e che si ripete nel rito esorcistico del Battesimo.

Joppe (Giaffa) è la città fondata da Jafet che riceve la visita di Giona; essendo il porto di Gerusalemme, da essa ha inizio, simbolicamente, la navigazione di Pietro, ossia la diffusione (allargamento) del Vangelo ai Gentili contro le perplessità *restrittive* dell'Apostolo il quale finalmente « aprì la bocca » (*Act.* capp. IX e X; *Ion.* 1-3). Altro esempio: la voce che indica la solennità pasquale, *Pesah*, è simile a voci egiziane; cfr. B. Couroyer O.P., *L'origine égyptienne du mot « Pâque »*, in « Revue Biblique » n. 4, Jerusalem-Paris 1955. Lo stesso padre Couroyer, prendendo le mosse dall'opera tedesca pubblicata nel 1929 da A. S. Yahuda, « *La lingua del Pentateuco nei suoi rapporti con l'egiziano* », ha dedicato numerosi articoli a queste comparazioni. Cfr. la raccolta di R. B.

[4] Ci siamo occupati di tale questione nello scritto « *Platone e l'Atlantide* », pubblicato su « l'Ultima », n. 73-74, Firenze 1954. Dal lato escatologico, l'argomento è stato trattato in « *Cattolici svegli* », n. 68-69, 1953. Ma qui sarà opportuna un'altra messa a punto. Ammonisce il Santo Vangelo che « chi è ingiusto nelle piccole cose è ingiusto anche nelle grandi »: e viceversa. Alla ingiustizia in alto, ossia alla violazione delle grandi leggi cosmiche per cui l'uomo è legato alla Terra e deve preoccuparsi di redimere la Terra tramutandola in un nuovo Eden, corrisponde la violazione, in basso, delle più piccole leggi antropiche per cui i confini dell'individualità e integrità fisiopsichica sono altrettanto sacri. La follìa dei trapianti di organi biologici è altrettanto mostruosa di quella dei trasferimenti spaziali. Il limite umano-terrestre non può essere superato impunemente e farsi beffe della Volontà Divina, espressa a chiarissime note, significa attirare in anticipo il diluvio di fuoco purificatore profetato da Isaia e S. Pietro. Ci si può tutt'al più confortare ricordando che lo scatenamento pieno delle forze dell'anti-Cristo indica, simultaneamente, l'approssimarsi del ritorno trionfale di Cristo Re. *O gar kairòs engùs:* « tempus enim prope est » (Ap. I-3).

[5] Cfr., sull'arcaica civiltà sacra dei Faraoni, un classico testo sacerdotale: « *Il Libro dei morti degli antichi Egiziani* », traduzione, introduzione e commento di Gregorio Kolpaktchy, Ceschina, Milano 1953; *idem*, a cura di B. De Rachewiltz, Milano-Verona 1958 Per il « Corpus Hermeticum » v. « *Il Pimandro, ossia l'Intelligenza Suprema* », Atanòr, Todi 1913; e i 4 voll. curati dal Festugière, Les Belles Lettres, Paris 1954. Vedi inoltre l'opera monumentale ancora del padre domenicano A. J. Festugière: « *La Révélation d'Hermès Trismégiste* », 4 voll., Gabalda, Paris 1950-

1954, collezione « Etudes Bibliques »: vol. I - L'Astrologie et les Sciences occultes; vol. II - Le Dieu cosmique; vol. III - Le doctrines de l'Ame; vol. IV - Le Dieu inconnu et la Gnose. Importante, seppure con qualche riserva, « *La Tradition egyptienne* » di H. M. De Campigny, Astra, Paris 1945. Un commento essenziale della « Tavola smeraldina » di Ermete è stato fatto da Titus Burckhardt ne « *L'Alchimia* », Boringhieri, Torino 1961.

Una fondamentale raccolta di Testi, da quelli antichissimi delle Piramidi fino a quelli più recenti dell'età ellenistica e volgare, è stata curata da Sergio Donadoni: « *La religione dell'antico Egitto* », Laterza, Bari 1959. Da segnalare inoltre, per l'ermeneutica, i lavori di Boris De Rachewiltz: « *Incontro con l'arte egiziana* », Martello, Milano 1958; e « *Vita nell'antico Egitto* », Sansoni, Firenze 1962. Sui valori spirituali della scrittura importante è il capitolo « La scienza sacra » nel libro di S. Sauneron, « *I preti nell'antico Egitto* », Mondadori, Verona 1961. Prezioso il glossario, con numerose figure e commenti, di Manfred Lurker: « *Symbole der alten Aegypter* », O. W. Barth, Weilheim Oberbayern 1964. Una sostanziosa bibliografia di opere recenti si trova in « *Miti e leggende dell'antico Egitto* » di T.G.H. Iames, Mondadori, Milano 1971. Sempre valida è la classica opera di A. Moret, « *Mystères Égyptiens* », Colin, Paris 1913.

[6] Sul carattere « orientale » e sulla *brahmanità* di Francesco cfr. il nostro studio: « *Il misticismo di S. Francesco e il francescanesmio dell'anima italiana - Il vero francescanesimo come vera Rinascenza* »: in « Sophia », Rivista internazionale di Filosofia e Storia della Filosofia, n. 1, Gennaio-Marzo, Roma 1939. Fin da questo lavoro facevamo rilevare il rinvio vicendevole di Benedettinismo e Francescanesimo, definendo i due Santi come i due astri dell'Italia cristiana: « S. Benedetto la stella contemplativa-attiva e S. Francesco la stella attiva-contemplativa ». Un estratto di tale studio fu pubblicato su « l'Ultima », n. 70-71, 1953. Sulla figura del Faraone solare Akenaton, sulla sua riforma proto-messianica e sulle singolari affinità con il Cantico di Francesco, cfr., nello stesso quaderno della Rivista fiorentina, le « *Concordanze* », pagg. 430 e ss., che furono da noi curate.

[7] Cfr. il nostro studio programmatico: « *Tradizione, Oriente e Sacra Scrittura* » ne « l'Ultima », n. 58-59, Firenze 1950; e, in polemica con O. Culmann, « *Continuità della tradizione apostolica* », n. 68-69, 1953, della stessa Rivista.

[8] Una suggestiva presentazione dell'opera di Photina Rech venne fatta a Roma, nel Gennaio 1968, da Matthias Vereno, a

chiusura di un dibattito da noi promosso. Cfr. su « Kairos », n. 2, Salzburg 1968: « *Christus und Indien, Jesus und wir.* Ein Gespräch in Rom über " Mâyâ e Apocalisse " von Raimund Panikkar ». Questo dibattito è pubblicato integralmente nella II Parte del presente libro a pag. 246.

[9] Cfr. *Matth.* XXIII-3. Si può osservare, con una certa approssimazione, che nell'ambito e nel corso del Giudaismo l'esegesi dei talmudisti corrisponde a quella della scuola antiochena e l'esegesi dei qabbalisti a quella della scuola alessandrina.

[10] Questo celebre Abbate crebbe nel clima spirituale del romanticismo latino promosso dallo Chateaubriand e del tradizionalismo cattolico propugnato dal De Maistre. Egli fu il principale iniziatore di quel « movimento liturgico » che è uno dei più grandi *ritorni* del nostro tempo e che ha le sue punte di diamante in S. Pio X e Pio XII. Scrisse quest'ultimo: « Il movimento liturgico è un segno delle disposizioni provvideziali di Dio riguardo al tempo presente, un passaggio dello Spirito Santo nella sua Chiesa, mirante ad avvicinare sempre più gli uomini ai misteri della fede e alle ricchezze della grazia che hanno la loro sorgente nella partecipazione attiva dei fedeli alla vita liturgica ». (*Discorsi di Sua Santità Pio XII*, 1956, vol. XVII, p. 466, Roma Tip. Vaticana). Al simbolismo della Liturgia è dedicata gran parte della classica opera del padre Cipriano Vagaggini O.S.B.: « *Il senso teologico della Liturgia* », Ed. Paoline, Roma 1957.

[11] Su Ramòn Sibiuda, v. G. Fraile O. P., *Historia de la Filosofia*, vol. III, « Biblioteca de Autores Cristianos », Madrid 1966. Il Montaigne tradusse l'opera principale di R. S. e gli dedicò un capitolo degli *Essais*, ma purtroppo ne fraintese completamente la dottrina.

[12] Sul Padre Agostino Zanoni che rappresenterà negli anni avvenire la più grande sorpresa nel campo delle Scienze spirituali e delle Scienze naturali (il vero antidoto alla montatura pubblicitaria fatta per Theilard de Chardin) si può leggere, per ora, la pagina dedicatagli dall'*Eco di Bergamo*, 10 Settembre 1967. Il titolo: « Un benedettino bergamasco collaboratore degli scienziati atomici americani » è però inesatto. In realtà spagnoli e tedeschi, russi e americani sono stati attorno allo Scienziato che a tutti ha donato liberalmente, dalle invenzioni fisiche alle invenzioni mediche. Lo stesso ha fatto nel campo teologico-biblico lasciandosi saccheggiare di manoscritti preziosi. Egli era una figura straordinaria che aveva rinunziato a tutto (per oltre qua-

ranta anni non aveva dormito in un letto: vegliava, studiava, o celebrava). Il suo itinerario di profondissima ascesi ben figura davanti a quello dei Monaci della Tebaide o dell'Athos e magari degli yoghi dell'India. Era l'ultimo dei « tre luminari di Farfa »: il beato Placido Riccardi, il cardinale Schuster, Agostino Zanoni. Il suo nome « solare » è esso stesso un simbolo: è quello del protagonista di un celebre romanzo spirituale dello scrittore tradizionalista inglese Bulwer-Lytton. Ma qui la realtà ha superato — e molto — la fantasia.

[13] Sull'autentica dottrina tradizionale, rinviamo al nostro studio *Vecchia e nuova Cosmologia* apparso in « Dialoghi », n. 4-5, Roma 1953. Degli errori di Galileo e prima ancora di Bruno — e quindi della fondatezza « metafisica » dei relativi processi di cui oggi la Chiesa sembra vergognarsi — abbiamo trattato nello scritto *Bibel und Kosmologie* pubblicato su « Kairos », Zeit schrift für Religionswissenschaft und Theologie, n. 3-4, Salzburg 1962. La nostra interpretazione ottenne l'autorevole consenso di Titus Burckhardt e lo sollecitò a pubblicare sulla stessa Rivista lo splendido saggio *Cosmologia perennis* che poi, tradotto in italiano e riunito ad altri scritti, è ristampato nel libro *Scienza moderna e Saggezza tradizionale*, Borla, Torino 1968. Sulle deviazioni galileiane dalla dottrina cosmico-ermetica del Rinascimento — e sulle affinità tra Leonardo e Goethe — cfr. anche il nostro scritto: *Di Leonardo, o della scienza che aumenta il dolore*, in « Pagine libere », n. 2, Roma 1947.

[14] La tesi di un Libro dei *Principii* scritto da Mosè in geroglifici è autorevolmente sostenuta da Fabre d'Olivet nel suo capolavoro: *Lingua Hebraica restituta* (1815). Questo genialissimo autore — sarà bene precisarlo — non lavorava di fantasia, ma ricostruiva le origini sui dati tradizionali offertigli da veri depositari della sapienza ebraica primeva.

Nello stesso anno 1815, nell'opera fondamentale di Federico Schlegel, *Storia della letteratura antica e moderna*, vi è forse una simile intuizione. Lo Schlegel che fu tra i fondatori del Circolo Romantico e che — contro i pregiudizi separatisti — fu uno dei primi a manifestare di nuovo il senso dell'unità vivente di tutte le tradizioni del mondo antico, dall'Asia all'Europa, scrisse appunto: « Già prima di Mosè v'erano i geroglifici, ed egli medesimo venne educato in tutta la sapienza degli Egizi ». La comune fonte egizia dell'Ebraismo e dell'Ellenismo fu un dato tenuto sempre presente nella tradizione occidentale; a distanza

di secoli esso riappare con la maggiore vivezza in tre tappe e in tre centri fondamentali: la Scuola di Alessandria con Clemente e Origene, l'Accademia platonica di Firenze con Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, il Circolo romantico di Jena con Schlegel e il Novalis dei « Discepoli di Sais ».

[15] Dopo la linea Lullo-Leibniz (né si deve dimenticare Dante), misero in luce il simbolismo del linguaggio degli antichi e il suo carattere metafisico tre geniali e dotti pensatori del Settecento: in Italia Giambattista Vico con il *De antiquissima italorum sapientia* (1710) e la *Scienza Nuova* (1725); in Francia il Court de Gébelin con il *Mondo primitivo analizzato e paragonato al moderno* (1773-84); in Germania Giovanni Hamann (il celebre « mago del Nord » concittadino ben più acuto di Kant) con la sua *Metacritica* (1788).

Questi grandi spiriti sono trattati con sufficiente degnazione dai moderni cultori della cosiddetta « Linguistica » che è una scienza profana del tutto sfornita di basi tradizionali. Si confronti il « best seller » americano di A. M. Pei, *La storia del linguaggio*, tradotta dall'editore Sansoni, Firenze 1968; e la parallela *Storia della Linguistica* di G. Monnin, tradotta dall'editore Feltrinelli, Milano 1968. Secondo questi autori la Scrittura non sarebbe che la traduzione della lingua parlata, ossia un « simbolo del simbolo »: esattamente il contrario di quel che è avvenuto, perché le parole sono una nuova e recente espressione dell'Idea presente nell'Intelletto ed impressa originariamente nella Scrittura. Quasi tutti i linguisti (lodevoli eccezioni non mancano) sono del resto inficiati dal pregiudizio evoluzionistico moderno, secondo cui il punto di arrivo storico e il non plus ultra spirituale sarebbero rappresentati dalle parole. Vico aveva detto che alla primitiva lingua, la geroglifica o sacra, corrispondeva una « lingua mentale divina tutta religiosa ». Vico intuì la discendenza dell'intero Occidente dall'Egitto sacro. Di lui si parla — da parte dei moderni linguisti — non come di un « precursore » ma (sic!) di un « ritardatario ». Lo si accetta quasi come una « invenzione » di Benedetto Croce e per rispetto a quest'ultimo ! Laddove proprio la superficialità crociana ha falsato in pieno il senso tradizionale, metafisico e simbolico del vichianesimo. Ed è falso che Vico fosse sconosciuto e senza influenze: Goethe visitò la sua casa in Napoli e lo definì un « patriarca » (*altvater*); Cesarotti, Foscolo, Manzoni, tutti intenditori e creatori di Lingua, si ispirarono a Vico; le prospettive di cristiana sapienza di Rosmini e Gioberti risalgono a Vico. Jacobi contrappose Vico a Kant.

Certamente, Vico e Court de Gébelin tentarono una grande sintesi che non poteva allora riuscire. Hamann, più saggiamente, non la tentò nemmeno. La grande sintesi comincia a profilarsi con Fabre d'Olivet ma non può essere opera di uno studioso solo, bensì il risultato del comune lavoro delle generazioni di tradizionalisti dell'Ottocento e del Novecento. Quanto, poi, alla recente opera di James Barr, *Semantica del linguaggio biblico*, Il Mulino, Bologna 1968, anch'essa va accolta con le stesse riserve che precedono. Essa segna un passo avanti e forse alquanti indietro. Manca ogni accenno alla derivazione geroglifica dello Ebraico e, nell'esegesi biblica, i valori simbolici come quelli numerali sono del tutto ignorati. La verità è che, nonostante alcuni meriti tecnici del filologismo, si è oggi molto lontani dalle altezze ideali di Vico o di Hamann. Quest'ultimo, sostenne fondatamente che la prima lingua fu la Musica e che la prima scrittura fu la Pittura, ossia le arti del tempo e dello spazio. Una scienza delle Lingue senza Metafisica, ossia senza sapienza, è in realtà un parto contro natura.

Questo capitolo e quello successivo sono stati pubblicati su « Dialoghi », Roma 1970-71.

II

LA CONOSCENZA INTERIORE

8.

Una dottrina della conoscenza inquadrata in una metafisica autentica è capitale per l'esperienza religiosa. Ben lo sanno coloro che hanno fabbricato l'arma artificiale del cosiddetto « problema gnoseologico » ritorcendola contro le tradizioni dello Spirito. Però si deve amaramente riconoscere che gli stessi autori tradizionali rifuggono, oggi, dal misurarsi in tali questioni, laddove essi avrebbero il dovere di affrontare il toro per le corna e domarlo. Ignorare questa tematica è una colpevole confessione d'impotenza che imbaldanzisce gli avversari. Non così si comportavano i Dottori del Medioevo, ben altrimenti scaltriti e agguerriti. Invero, il criterio di discriminazione tra la Sapienza arcaica e le deviazioni irreligiose del Pensiero moderno risiede nella possibilità di far rivivere le virtù soprarazionali della intuizione contro la sopravvalutazione eversiva che del mito della ragione si è fatto in questi ultimi secoli. Una spiritualità « razionale » è un controsenso. Eppure a questo ci si limita; e persino la Teologia si compiace di ammantarsi di razionalità scientifica dimenticando che, anche per S. Tommaso, la Teologia negativa — o apofàtica — dà *il la* alla Teologia positiva e catafàtica, mentre poi il

Teologo, personalmente, può solo procedere *ex plenitudine contemplationis.*

Sulla « vexata quaestio » occorre intervenire con precisione e responsabilità, rivedendo da capo a fondo pregiudizi supinamente accettati e annullando equivoci tollerati fin troppo[1].

Cominceremo, *more solito,* a chiarire il nostro pensiero con una premessa etimologica di base. La radice *ra* indica, e non solo nelle lingue indoeuropee, « raggio ». Ecco già il limite della *ratio*: la sua linearità. Come il raggio tocca un sol punto della circonferenza, così la ragione è limitata a un singolo ed eccentrico punto della realtà. L'intuizione, invece, è essenzialmente circolare e concentrica. Donde viene il termine intuizione? Già *in* designa qualcosa che sta dentro. Ora *in-tueor* significa, sì, guardar dentro: ma *tutor* e *tutus* indicano anche protezione, certezza, sicurezza. La traduzione più esatta di intuizione non è dunque guardar dentro, ma star dentro con sicurezza. L'anima, donandosi alla verità interiore, vi sta e vi riposa dentro. (Si osservi il capo di Giovanni reclinato sul cuore di Gesù, in ascolto). L'intuizione è dunque al centro delle cose, mentre la ragione si trova alla periferia. E anche unendo due raggi avremo un settore, ma non più. Dovremo quindi procedere a zig zag, scendendo e risalendo, secondo il notissimo metodo detto appunto discorsivo. Quello intuitivo non è, invece, un procedimento: bensì un tuffo. E dal centro, una volta raggiunto, ci si può diramare dove si vuole, verso ogni punto della circonferenza. La luce intuitiva esplode, in questo caso, come l'accensione di una stella.

Seconda precisazione in armonia con la prima. Donde vengono e che significano « cogitazione » e « contemplazione »? Infatti sono in rapporto perfetto ragione e cogitazione, intuizione e contemplazione. L'attività cogitativa della vita tecnico-scientifica ha, per organo, la ra-

gione; l'attività contemplativa della vita religiosa ha, per suo organo, l'intuizione. Ora « cogitazione », come è ben noto e come ricorda anche il Vico, deriva da *coagere* (« cum-àgere ») e perciò indica un raccogliere dati dal mondo esterno e organizzarli schematicamente. Dunque, pur sempre una conoscenza in superficie che non va oltre la scorza, elementare *esprit de géométrie* direbbe Pascal. Donde proviene, invece, « contemplazione » ? Essa deriva da *cum* e *templum*: avere il tempio in sé. Noi, dice appunto S. Paolo, siamo « il tempio dello Spirito Santo ». Ma cos'era questo *templum* ? All'epoca degli etruschi e dei romani il *templum* era un circolo simbolico, sacro, che i sacerdoti descrivevano nell'aria, mentre essi, dal centro, osservavano il volo degli uccelli per trarne i presagi. In seguito, mentre materialmente ne nasceva il tempio architettonico anch'esso circolare, spiritualmente, e in senso traslato, da tale attività divinatoria è nato il circolo invisibile, l'orizzonte interiore. Contemplare non significa allora uscire fuori di noi, e nemmeno guardare nel riflesso, ma significa avere tutto dentro di noi (« Il regno di Dio è dentro di voi »). Il problema è di giungere a questa capacità di « comprensione » intellettuale e spirituale.

Nella storia del pensiero filosofico si è a volte, e anzi molto spesso, negato che tale capacità sia consentita all'uomo qui in terra. Ma tutta la storia dell'esperienza religiosa afferma il contrario. Qui c'è un doppio errore e un doppio equivoco. Con che cosa i razionalisti hanno negato la possibilità di una conoscenza intuitiva e quindi della base fondamentale di tutta la vita contemplativa degli spiriti religiosi ? Ovviamente con la ragione. Ora, « l'ultimo passo della ragione è di riconoscere che vi sono infinite cose che la superano »: come ha detto egregiamente Pascal; oppure, come anche benissimo ha detto Shakespeare in Amleto: « vi sono più cose in cielo e in

terra di quante se ne siano sognate nella vostra filosofia » (*There are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy* - v. finale Atto I).

La ragione non ha dunque alcun diritto di negare quello che la supera[2]. Che poi conoscenze superiori alla ragione esistano, lo affermano, da che il mondo è mondo, tutti gli spiriti religiosi. Ma il fatto è che questo genere di conoscenza non è commerciabile: ognuno deve produrselo da sé. E il giudizio su di essa non può evidentemente essere dato da un'attività e facoltà inferiore. Qui siamo veramente al « nessuno lo conosce se non chi lo esperimenta » di San Giovanni, e al « ch'intender non la può chi non la prova » di Dante. Cristo non ci ha detto di controllare razionalmente la divinità della sua dottrina; ha detto: *fate* quello che io vi dico, cioè sperimentate la via che vi apro, e poi mi direte se la mia dottrina era o no da Dio. L'unico possibile criterio di validità della conoscenza intuitiva, come della vita contemplativa, è infatti la sperimentazione. Ogni altro criterio, desunto dal razionale, è fondato su una invasione illegittima in campo non proprio ed esorbitante i propri limiti. E questo è il primo equivoco.

Il secondo consegue direttamente. Forse la condanna spicciola e sbrigativa di questo piano superiore di conoscenza è in relazione alla estrema difficoltà, se non impossibilità, di esprimerlo. Ma ciò è doppiamente arbitrario. Negare una cosa perché non se ne trova traccia è per lo meno affrettato. Anche delle antichissime civiltà non si trova traccia *terrena*: tuttavia, se a un certo momento noi ci ricorderemo di alzare il capo, troveremo sopra di noi una sterminata miriade di stelle il cui simbolo non è stato fissato da nessuno dei progenitori oggi conosciuti. Chi lo ha fissato ? Ecco che veniamo così a scoprire che le storie più antiche sono scritte, a caratteri indelebili, appunto nel cielo. Non tutti sanno

interpretarne il significato ? Che vuol dire ? Non si può negare che la cosa esista.

Ora, quel che vale per la storia di un mondo, vale anche per la storia di un'anima. La sua traccia, esiste. Ma essa non ci tocca certo come una cosa corpulenta: brilla bensì, davanti a noi, come una stella lontana, nel simbolo. Contro le deformazioni moderne in senso sentimentale o vitalistico, si è riparlato del carattere puramente intellettuale e platonico dell'intuizione. L'intuizione, infatti, è intimamente metafisica. Ciò non ostante, esiste un modo per rappresentarla, per farla conoscere mediatamente a se stessi e agli altri: e questo è appunto il simbolo, *ponte* conoscitivo tra il sensibile e l'intellegibile puro. Si potrà allora parlare, con sicura terminologia, di *intuizione simbolica.* Questo tipo di intuizione, ben noto ai mistici come agli artisti, non è stato preso nella dovuta considerazione dai moderni filosofi. E si spiega, perché essi sono ancorati alla razionalità, cioè ad una conoscenza spesso illusoria, sempre indiretta, in ogni caso di mera superficie. È opportuno dire che se l'intuizione simbolica, unendo il sensibile e lo spirituale, attraversa e può giovarsi dell'intermedio piano mentale, è di fatto assai più facile che proprio qui essa si areni e trovi la sua tomba. Cioè la potenza dell'immaginazione — che appartiene al senso interno, al senso sottile — può più facilmente e d'un balzo raggiungere l'intelligenza spirituale e alimentare intuizione e simbolo, di quello che non possa fare la ragione che appartiene al piano della *mente* (e non ancora dell'intelletto). Questo singolare fenomeno può spiegare perché i mistici e gli artisti si diano la mano e spesso coincidano: e può spiegare perché l'arte è sempre così vicina alla religione laddove la filosofia ne è sempre tanto lontana. La superiorità gerarchica della ragione rispetto all'immaginazione può essere un coefficiente di forza solo

per chi abbia gran luce e gran calore di spirito: ma più spesso è un tranello. L'apparente definitività della conoscenza razionale impedisce di ascendere a quella spirituale ed effettiva.

Tocchiamo ora un punto di sostanziale importanza. Spesso si fa coincidere l'intuizione col pensiero sintetico, ossia con la capacità di prendere insieme più elementi di una cosa. Questo non è esatto. Perché invece il frutto del pensiero sintetico è, appunto, il *concetto* (« cum-capio »: prendo insieme). Inutile poi dire — come alcuni hanno già osservato — che la presunta intuizione bergsoniana è un vero *monstrum*: non si può confondere l'istinto biologico, l'abbandono fisico e magari psichico alla cosiddetta corrente vitale, con ciò ch'è d'ordine intellettuale e metafisico. (In India si chiama proprio « corrente delle forme » l'illusione del *samsàra*, mero gioco cosmico del fluire universale che ricorda il *panta rei* di Eraclito, ossia il completo rovescio dell'immutabilità e trascendenza del Logos!). Non dimentichiamo dunque che intuire, come si è visto, è sinonimo di contemplare. E quando, con una similitudine lecita, si dice che l'intuizione, di là dal zig-zig discorsivo, consiste nell'afferrare come in pugno la verità, si rappresenta un quadro fedele alla cosa. Ma qui si pone una domanda di estremo interesse. Chi è più grande e chi è prima, la Verità o l'uomo? Evidentemente la Verità. Allora chi è che realmente afferra: l'uomo o la Verità? È chiaro, la Verità. In tale aspetto ontologico della nostra ricerca dobbiamo dunque ammettere che l'intuizione consiste in questo: nel potere della Verità di afferrare l'uomo, di circondarlo d'ogni parte, di *contemplarlo*. Se è vero che noi contempliamo la Verità, non è men vero, ma anzi assai più reale, che la Verità contempla noi. La Verità non è soltanto il termine astratto e inerte di certi filosofi, ma Realtà sostanziale, vivente: è il Logos, o il Verbo, la Seconda Persona

della Trinità divina: « Ego sum Via, *et Veritas*, et Vita ! ».

Questo rapporto e accordo supremo tra l'anima spirituale che intuisce la Verità e la Verità che contempla l'anima, può essere reso da una stupenda immagine di Jacopone: *tu bevi e sei bevuta!* Abbiamo, con questo, toccato il culmine dell'ascesa metafisica. E da questo culmine si può giudicare l'insufficienza d'ogni fenomenismo più o meno critico. Nei termini più semplici, la celebre posizione di Kant può così riassumersi: l'Assoluto non può da noi conoscersi, perché, se fosse da noi conosciuto, non sarebbe più l'Assoluto ma sarebbe divenuto relativo. Nessun paralogisma ha avuto più fortuna di questo, ma nessuno è più fallace. La famosa e terribile « muraglia della critica » si dimostra in realtà un cartone di palcoscenico.

È ovvio che l'Assoluto non può effettivamente esser conosciuto senza divenir relativo: questa verità non è affatto kantiana; anzi è vecchia quanto l'India e forse quanto il mondo, ed è stata formulata con ben altro rigore dal Vedanta. Ma tale fatto, anziché ridondare nella negazione della metafisica e dell'esperienza religiosa, ne è, al contrario, il principale e basilare presupposto. Se infatti l'Assoluto è inconoscibile non è con ciò irraggiungibile né inattingibile. Appunto perché noi siamo relativi, l'Assoluto si relativizza per adeguarsi a noi, *si rivela*: ma con questo non cessa di essere l'Assoluto. Forse la possibilità di equivoco pseudo-logico è insita nello stesso termine « Assoluto ». Parliamo allora, come nella tradizione ebraica, di Infinito (*En sof*) o, come si usa dal pitagorico cardinal Cusano, di Massimo: e la cosa sarà lampante. Il Massimo può comprimersi, contrarsi nel Minimo (il punto, l'Ostia divina!): se no, non sarebbe il Massimo.

Ma tale sua contrazione (per noi è questo il più felice simbolo del mistero della creazione che abbiamo

trovato non solo in tutto l'Occidente, ma in tutto l'Oriente) non lo fa cessare di essere il Massimo. Dio, « Colui che è », può passeggiare davanti agli israeliti avvolto in una nuvola: ma, non per questo Egli cessa di essere il loro vero Dio. E così, se lo Spirito Santo, lo Spirito di Verità che procede dal Padre e dal Figliolo, inabita nel cristiano, non possiamo dire che vi stia perfettamente identico così come spira tra il Padre ed il Figlio: ma intanto vi si trova e se ne avverte interiormente la presenza. Ora, di là dagli schemi oggettivistici ed esterni della ragione, proprio questo Spirito divino in noi (« Atma ») è la fonte della nostra intuitività, della nostra contemplatività. Se si dovesse dimostrare razionalmente questa presenza agli altri, o anche a se stessi, non si potrebbe: ma questo è il solito e già scontato equivoco della non dimostrabilità delle realtà superiori: la quale però non si conclude in assenza, bensì in presenza spirituale che si può in qualche modo sentire. È inoltre questo Spirito Divino in noi che ci autorizza a dire che la nostra intuizione dello Spirito è illimitata: proprio quando si vuole invece razionalizzarla (come dire *razionarla*, dividerla) avviene che noi la limitiamo. In sé — e non fuori di sé — è illimitata.

Concludiamo con un'osservazione che si è resa opportuna al giorno d'oggi. Spesso la razionalità viene confusa con la logica. Tale inconveniente ci è stato procurato, in genere, dagli aristotelici latini. La cosiddetta « anima razionale » in Grecia non esiste; e ciò rimane vero pur se essa sia stata in qualche modo predisposta da Aristotele il quale, per l'esattezza, parlava sempre di anima « intellettiva », « noetica ». Per Platone, esisteva anzitutto il Logos, ossia l'Intelligenza divina; e l'analoga facoltà superiore dell'anima umana (che Socrate, al modo dei misteri, chiamava demone o genio spirituale) era da lui detta *to logistikòn*. La « razionalità » dei latini non

può tradurre la « logica » dei greci (vi si avvicina, semmai, la « mens »). Anche oggi noi dovremmo riconoscere che si tratta di qualità assai diverse. La « logica » è gerarchicamente superiore alla razionalità; tanto vero che anche S. Agostino credette di dover distinguere tra « ratio » e « ratiocinatio ». La vera logica partecipa in modo implicito dell'intelligenza. (L'intuizione intellettuale, infatti, non è mai illogica). Potremmo dire che la logica è unitaria, mentre la razionalità è dialettica; che la logica è intensiva, laddove la ragione è appunto discorsiva.

Circa, infine, il rapporto tra la ragione e la mente e le altre facoltà dell'uomo, ci dovrebbe essere — certo — un perfetto equilibrio. Ma l'equilibrio non esclude la gerarchia. Per quanto riguarda l'attività umana più corrente, la razionalità è necessaria. Se ogni atto della vita fosse improntato dall'intuizione, saremmo dei pazzi. La forza dell'intuizione è troppo grande e sarebbe sproporzionato applicarla alle cose minime o anche ordinarie. Questa verità è reversiva: cioè, un sano equilibrio razionale nella vita terrena non ci autorizza a render mediocre, con la ragione, ciò che sta oltre e che compete all'intuizione e alla contemplazione in genere. Chi più di tutti aveva studiato questo equilibrio delle forze e delle facoltà dell'*anthropos*, Pitagora, giustamente ci avverte che la sensibilità è *passiva*, l'intelligenza spirituale *attiva* e la ragione, nel mezzo, è *neutra*. Si può condensare la forza della volontà e dello spirito ora in una, ora in un'altra. Si può circolare liberamente e si può ora scendere, ora salire. Se la ragione sarà troppo aderente all'istinto, acquisterà un'impronta più corporea: se sarà investita dalla luce dell'intelligenza spirituale, potrà arricchirne la vita ed essa stessa s'innalzerà. Questo circolare, questo discendere e questo salire, non è in fondo tutta la vita dell'uomo, di tutto l'uomo: e non è forse lo stesso mistero del cosmo e della « vita » di Dio?

9.

La psicologia e la gnoseologia tradizionale del Pitagorismo, qui riesumata e rielaborata, tiene conto della lucida ricostruzione compiuta dal Fabre d'Olivet nei suoi celebri « *Esami dei Versi d'oro di Pitagora* » (1808). Nella stessa opera l'autore fece un'osservazione fondamentale a proposito degli errori del « gnoseologismo » moderno. Egli notò che Kant si servì di due termini tedeschi — *Verstand* e *Vernunft* — per indicare due valori — « Intelletto » e « Ragione » — che non corrispondono filologicamente e filosoficamente alla tesi. « La parola *Verstand* designa quella specie di facoltà che consiste nell'espandersi lontano e ben si traduce con la parola "intendimento". Kant ha perciò ridotto una facoltà superiore in una facoltà inferiore che risiede nella parte animica e non in quella spirituale. Inoltre, questo filosofo, confondendo una delle modificazioni principali dell'uomo — *l'intelligenza* — con una delle sue facoltà secondarie — *la ragione* — trascurò assolutamente lo spirito. Da quel momento tutto fu perduto ».

È purtroppo vero quello che osservava Fabre d'Olivet; senonché questo errore, o meglio questo capovolgimento, deve estendersi a tutta la filosofia moderna da Cartesio in poi. La voluta manomissione del Latino e del linguaggio filosofico tradizionale — hanno osservato Rosmini e Gioberti — si è conclusa in una sovversione babelica delle idee. In realtà in nessuna lingua moderna si possono tradurre esattamente i perenni valori triadici di tutto il magistero mediterraneo: *corpus-anima-spiritus* dei latini che corrispondono ai termini greci *soma-psichè-pneuma* e ai termini ebraici *basàr-néfesc-rùah.* Quanto al loro culmine, ossia alla *nesciamàh* ebraica, esso può essere a malapena reso da *nûs* greco e da *intellectus-*

spiritus latino: ma nessun equivalente vi è nelle lingue moderne europee.

La restrittiva *raison* di Cartesio anticipa, così, la limitazione della *vernunft* di Kant. Alla triade tradizionale: « corpo-senso; anima-ragione; intelletto-spirito » si è così sostituita una diade contraddittoria e incompleta, quella « senso-ragione ». Tuttavia c'è pur sempre una grande differenza tra il razionalismo soddisfatto di Cartesio e il razionalismo problematico di Kant, costantemente alla ricerca e all'inseguimento di una metafisica che non poteva non sfuggirgli d'ogni parte. Che questa inversione del rapporto tradizionale non rappresenti un caso fortuito, ma bensì un partito preso, è documentato proprio dalle polemiche antikantiane di Jacobi il quale scrisse: « Insostenibile è l'accusa che da qualche tempo è stata mossa ripetutamente a questo grande riformatore: che egli, elevando con un'operazione mai prima di lui tentata la ragione al di sopra dell'intelletto, abbia capovolto ogni cosa nel regno della filosofia, mettendo sopra quello che stava di sotto, e abbia così dato luogo ad una babelica confusione delle lingue ». Tale allineamento tangenziale di Jacobi con Kant è tanto più strano in quanto questo autore aveva affermato di non voler entrare « nell'imbroglio babilonico della Critica » e dichiarava: « La tesi esposta nel libro "Sulla dottrina dello Spinoza", ossia *ogni umana conoscenza procede dalla rivelazione e dalla fede*, aveva suscitato nel mondo filosofico tedesco uno scandalo generale. Non doveva assolutamente esser vero che esistesse un sapere di prima mano il quale fosse la sola condizione del sapere di seconda mano (la scienza), un sapere che non avesse bisogno di prove e che, anzi, costituisse il presupposto necessario, il fondamento, la guida continua e radicale del sapere fondato su prove ».

Questi princìpi esattissimi Jacobi li derivava implici-

tamente dalla *docta ignorantia* del cardinale Nicola di Cusa; ma dimenticava che il Cusano, fedele alla tradizione mediterranea e universale, riservava quest'ultimo grado intuitivo all'*intellectus-spiritus*, assegnando alla *ratio* il potere di distinguere e al *sensus* la facoltà di affermare indistintamente. Jacobi è molto interessante, ma contraddittorio. Compie il « salto » dalla ragione alla fede perché — come Kant — ha posto l'intelletto al di sotto della ragione. Egli era giunto ad attribuire la ragione agli uomini e l'intelletto agli animali! È chiaro che si rinnovava con lui l'equivoco della *verstand* e che non poteva trattarsi dell'intuizione intellettuale e simbolica di Novalis, Schelling e Schopenhauer. Alla sua opera principale (« Idealismo e Realismo », 1811) Jacobi premise un significativo motto di Pascal: ma evidentemente egli ignorava che certi precisi termini pascaliani — come « il cuore » o « gli spiriti » — che si potrebbero credere generici sono, invece, espressioni tecniche del qabbalismo e designano l'intuizione soprarazionale.

Interessante osservare che Goethe non si lasciò mai né convincere né tentare dalla Critica. Il fatto è che egli preferiva l'altro Emanuele, ossia Svedenborg, al quale si ispira tanta parte del Faust. Emanuele Kant cominciò invece la sua iperbolica avventura proprio negando quella « veggenza » che il mistico di Stoccolma aveva dimostrato più volte di possedere. Anche Alessandro Manzoni (per il cui elettissimo ingegno Goethe ebbe ammirazione continua) entrò in lizza nella questione della Critica mediante la sua celebre « Lettera a Victor Cousin » (1829). Il Manzoni ebbe cura, anzitutto, di salvaguardare i diritti della rivelazione e della ispirazione religiosa; rivendicando, poi, il prevalere della intuizione sulla ragione, sostenne, con il suo solito acume, che queste due facoltà o sono oggettive entrambe o entrambe soggettive. In particolare, le categorie kantiane vengono da lui giudicate ar-

bitrarie e la loro teoria condurrebbe dritti allo scetticismo. (Cfr. A. Manzoni, « *Opere morali e filosofiche edite e inedite* », Mondadori, Verona 1963. Più del testo definitivo, in francese, esaminare gli Abbozzi e gli Appunti). All'atto pratico, il poeta Manzoni fu più drastico del filosofo Rosmini che troppo si compiacque e si dilungò nella tematica kantiana rimanendone, a forza di combatterla, in qualche modo irretito. Di sommo interesse è altresì il giudizio che su Kant ha formulato Schlegel nella « *Storia universale della Letteratura* »: « Il più grande servigio prestato da Kant sta sempre nell'aver dimostrato che, essendo la ragione in se stessa lottante, vuota e senza contenuto, e per conseguenza valendo soltanto nella sua applicazione all'esperienza e nel dominio di questa, non è quindi possibile il raggiungere col mezzo di lei una cognizione di Dio e delle cose divine. Ma invece, poi, di riconoscere che questa si raggiunge soltanto per mezzo dell'interno senso e della rivelazione divina, invece di attribuire alla ragione anche nel campo dell'esperienza intellettuale questo secondo posto di una facoltà ordinatrice e sussidiaria, egli la collocò di nuovo sul trono »[3].

Un giudizio analogo, ma molto più lusinghiero, fu espresso su Kant da un grande e pressoché sconosciuto autore tradizionale la cui spirituale autorità (*exusia*) è anche maggiore di quella del Fabre d'Olivet, ossia dall'Eckartshausen. Egli dette del « naufragio » finale della Critica una versione positiva che merita di essere riportata per intero. « Per quanto riguarda le verità che enunciamo, noi siamo immensamente debitori alla filosofia di Kant. Incontestabilmente Kant ha provato che la ragione, nel suo stato naturale, non sa assolutamente nulla del soprannaturale, dello spirituale e del trascendente, e che essa non può nulla conoscere né analiticamente né sinteticamente; cosicché essa non può provare né la possibilità, né la realtà degli spiriti, delle anime e

di Dio. Questa è una verità grande, elevata e benefica per i nostri tempi; è vero che S. Paolo l'aveva già stabilita (I[a] *Cor.* II-7, ss.): ma la filosofia pagana dei sapienti cristiani ha saputo solo ignorarla fino a Kant. Il beneficio di questa verità è duplice. In primo luogo essa pone dei confini insormontabili al sentimento, al fanatismo e alla stravaganza della ragione carnale. In secondo luogo, essa pone, nella luce più splendente, la necessità e la divinità della Rivelazione. Ciò che prova che la nostra ragione umana, nel suo stato ottuso, non ha alcuna fonte obiettiva per il soprannaturale senza la rivelazione; alcuna fonte per istruirsi di Dio, del mondo spirituale, dell'anima e della sua immortalità; donde segue che sarebbe assolutamente impossibile, senza rivelazione, alcunché sapere e alcunché concepire su queste cose. Così, noi siamo debitori a Kant d'aver provato ai nostri giorni ai filosofi (cosa ben risaputa da lungo tempo in quella più alta scuola che è la Comunità della Luce) che *senza Rivelazione nessuna conoscenza di Dio né alcuna dottrina dell'anima sarebbero possibili.* Onde è chiaro che una Rivelazione universale deve servire di base fondamentale a tutte le religioni nel mondo. Così, dopo Kant, è dimostrato che il mondo intellegibile è interamente inaccessibile alla ragione naturale e che Dio abita una luce in cui alcuno sforzo della ragione limitata può penetrare. Perciò l'uomo naturale non ha alcuna esperienza obiettiva del trascendente; la rivelazione delle verità più elevate gli è pertanto necessaria — e con questo stesso la fede nella rivelazione — perché la fede gli dà i mezzi per aprire il suo *sensorium interiore* mediante il quale le verità che sarebbero inaccessibili all'uomo naturale possano da lui venire intuite ». (« *La Nube sul Santuario - O qualcosa che la filosofia orgogliosa del nostro secolo non sospetta nemmeno* ». Questo che è il capolavoro tra le ottanta opere di Eckhartshausen fu composto alla fine del XVIII

secolo. Venne tradotto nel 1819 in Francia. Ne fa oggi un fugacissimo accenno Henri De Lubac nella sua « Meditation sur l'Eglise »).

In realtà, laddove secondo Fabre d'Olivet « ingegni come Kant nascerebbero in ogni secolo », non si può invece negare che Kant — pur senza l'autentico genio metafisico proprio degli antichi e dei loro discepoli secondo la tradizione — sia stato un grande spirito che ha inciso profondamente nella sua età. Arturo Schopenhauer — che si proclamava « il principe ereditario di Kant » — ripete a suo modo il criterio di Eckhartshausen perché ci dette di Kant un'interpretazione platonica che è senz'altro possibile. Recentemente, anzi, questa tesi è stata ripresa da Ernst Hoffmann a conclusione della sua opera « *Pratonismo e Filosofia Cristiana* »[4]. Tre sono appunto per Schopenhauer le fonti del suo indirizzo metafisico: Kant, Platone, la Sapienza indiana. Emendare Kant con Platone e ricollegare Platone alla metafisica indù è senz'altro imboccare una via metafisica autentica e universale. Viceversa, le interpretazioni e deformazioni idealistiche degli epigoni immediati di Kant lo immiseriscono.

Kant aveva negato caparbiamente « l'intuizione intellettuale » dell'uomo. Fichte e Schelling dibattono a lungo la questione e debbono fabbricare un'espressione, tedesca solo a metà, per rivendicare il valore classico del *nûs*: ossia « *intellektuelle Anschauung* ». (Il verbo tedesco *schauen* significa « guardare »; *an-schauen* « gettare uno sguardo rapido e immediato », « contemplare », dunque l'intuito). Senonché Fichte rimaneva pur sempre sul terreno razionale e la sua pretesa intuizione finisce con l'identificarsi con la coscienza e con l'attività « mentale »; Hegel, invece, rimprovererà poi a Schelling di concepire in modo misterioso ed esoterico appunto la « *intellektuelle Anschauung* ». Schelling era nel vero. Educato dal simbolismo del Circolo romantico, comprendeva che la *visio*

intuitiva penetra oltre la scorza dei fenomeni e la stessa illusorietà dell'io mentale, radicandosi nel simbolo.

Gioverà, a questo proposito, riportare la pagina conclusiva della celebre opera con cui Schelling abbandona gli artifici verbosi della « filosofia negativa » (l'Idealismo) e ritorna sul terreno della metafisica tradizionale; è l'opera « *Ricerche sull'essenza della libertà umana* » (1809) che inaugura l'ultima fase schellinghiana o l'indirizzo detto « teosofico ». Scrive l'Autore: « Sottraendo alla filosofia il principio dialettico, cioè l'intelletto che separa, sì ch'essa non abbia più in se medesima né misura né regola, non le resta altro che cercare di orientarsi storicamente, prendendo come fonte e norma la *tradizione*. Sarebbe allora il tempo di cercare una norma e un fondamento storico anche per la filosofia. Tuttavia crediamo che la verità si trovi più vicina a noi, prima di risalire a sorgenti così lontane. Viene a cessare il tempo della semplice credenza storica, quando sia data la possibilità di una conoscenza immediata. Noi abbiamo una rivelazione più antica di quella scritta, la natura. Questa contiene simboli che nessun uomo ha interpretati ancora, mentre quelli della scritta hanno già avuto da un pezzo il compimento e l'esposizione. Se fosse dischiusa l'intelligenza di quella rivelazione non scritta, l'unico vero sistema della religione e della scienza apparirebbe, non già nel meschino stato di alcuni concetti filosofici e critici, ma nel pieno splendore della verità e della natura ».

È chiaro che qui Schelling — ancora neofita — non distingue bene fra la minuscola « tradizione storica » e la maiuscola « Tradizione metafisica » di origine divina; inoltre egli non tiene conto che l'approfondimento plurimillenario e immemoriale dei simboli dell'Universo è parte integrante della Rivelazione tradizionale. Ma è lo stesso di grande rilievo la sua valutazione gerarchica

per cui il « Liber mundi » è superiore alle Scritture; ecco un'altra convinta testimonianza a favore dell'*Alfabeto muto*[5].

10.

Il dilemma sulla possibilità o impossibilità dell'intuizione è veramente una chiave di volta e un campo di battaglia, una pietra d'inciampo o una pietra miliare posta al bivio tra la sapienza antica e l'agnosticismo moderno: perciò va affrontato e risolto sino in fondo. Cosa ne pensava S. Tommaso d'Aquino? È errato credere che l'Angelico riservasse l'intuizione al solo intelletto degli angeli e la ragione alla mente dell'uomo. S. Tommaso dice che, a somiglianza della Creazione divina, vi sono sei giorni per il lavoro umano della ragione e un giorno per la quiete contemplativa dell'intuizione: il Sabato, cioè. Non sappiamo se il santo Dottore fosse anche a conoscenza del vero simbolo del rispetto sabbatico secondo i profeti biblici: santificare questo giorno significava — in senso anagogico — rispettare i diritti dell'intuizione, dell'ispirazione, e in genere delle realtà superiori; comunque S. Tommaso è pervenuto genialmente alla stessa verità.

Dunque, l'intuizione è la conclusione del lavoro scientifico della ragione, ma anche il nuovo inizio e avviamento di un successivo lavoro razionale. Questa ritmica alternanza tra ragione e intuizione, tra scienza e sapienza, può anche venir rappresentata — diciamo noi — con il passaggio musicale dal silenzio ai suoni e da questi alla pausa. Non a caso gli antichi oratori insegnavano che l'Oratoria non è — come si crede — solo l'arte della parola: bensì *l'arte della parola e del silenzio.* (Pensiero-

parola; silenzio-contemplazione). Procedendo nella sua indagine, S. Tommaso fa poi un'altra sottilissima distinzione che nessuno dei moderni intuizionisti ha saputo istituire: ci sembra, così, che egli li sopravanzi tutti in acume. Egli precisa, invero, che l'intuizione dell'Uomo non sarà mai, in terra, come quella dell'Angelo. Infatti, come vi è una luce sintetica al mattino prima che si faccia giorno e tutto appaia, così vi è una luce sintetica alla sera prima del calar delle tenebre e che tutto dispaia.

Ora, l'intuizione angelica è *mattutina,* laddove l'intuizione umana è *vespertina.* Ossia, l'una è preventiva, l'altra consuntiva. (Nel simbolismo astronomico si ricordino i due crepuscoli irradiati dal pianeta Venere, la mistica stella che è Lucifero ed Espero). Ciò significa che l'intuizione dell'uomo è pur sempre un'*intuizione simbolica* e non un'intuizione pura.

In apparenza, S: Tommaso darebbe ragione a Kant, negando la presa diretta dell'Essere reale nell'intuizione umana. Ma si tratta solo di un'apparenza; o, se si vuole, di una coincidenza formale, non di una sostanziale identità. I due punti di partenza sono simili, e non eguali, perché diversissimo è l'inquadramento metafisico generale in cui si collocano e diversissimo il punto di arrivo ascetico. Del resto, per tutti i metafisici, anche per Platone che — salvo da Leibniz — è stato modernamente frainteso, rimane pur sempre un ultimo velo davanti alla più alta contemplazione ideale possibile qui in terra. Solo lo scioglimento prodotto dalla morte fisica o dalla morte mistica (*ékstasis*) può far cadere questo velo ultimissimo; e tale è anche il senso delle parole del Supremo a Mosè: *tu non puoi fissarmi senza morire!* Ciò nondimeno, proprio questo velo è il veicolo dello Spirito e il filo conduttore che non si deve mai perdere e che si può valorizzare al massimo. Il cammino della Verità non consiste nell'arretrare, ma nel sol-

levare progressivamente questo velo che gli egizi dissero d'Iside e gli indù di Mâyâ. La presa dell'*essere velato* è pur sempre conoscenza reale e metafisica, non semplice conoscenza fenomenica riducibile alle categorie kantiane; il disvelamento — *apocalissi* — avviene nel più interno dell'uomo, ma avviene di fatto, purché ci si ponga nelle condizioni ascetiche adeguate[6].

Anche Schopenhauer comprese che le forme conoscitive kantiane (da lui ridotte a tre: spazio, tempo e causalità) valgono certamente per il *principium individuationis*, ossia per l'individuo umano in quanto tale; ma non appena ci si solleva oltre l'individualità psico-fisica, si ascende progressivamente — platonicamente — verso le conoscenze sopra-formali perché il nostro intimo essere si universalizza. E allora, in una più alta dimensione, le forme di prima non valgono più; così come avviene in una ascensione in alta montagna, dove il panorama continuamente si amplia. Analogamente, S. Tommaso avvertì che le gerarchie angeliche più basse contemplano varie idee, ma la gerarchia più alta contempla una sola Idea eterna. Simboli sempre più puri e via via meno velati accompagnano la salita dell'uomo. V'è del resto una contraddizione elementare in Kant: il fenomeno è da lui considerato come un semplice fenomeno empirico; invece il *fenomeno* (dal greco « faino ») è la *manifestazione* della realtà nascosta con cui si prende misterioso contatto: « *kai to fôs en te skotìa fàinei* », « e la luce nella tenebra si manifesta » (S. Giovanni, Prologo). In altri termini, Kant ha abbassato il fenomeno alla mera fisicità e lo ha sradicato dalla sua sorgente; ma il fenomeno stesso, per definizione etimologica e per *consensus gentium* da quando l'umanità esiste, è l'apparizione della Trascendenza, il lampeggiamento del Divino tra gli uomini. (L'unico autore greco citato nella Bibbia è Arato di cui S. Paolo, in modo significativo,

ricorda appunto « I Fenomeni »: *Act.* XVII-28). Questo medesimo lampo se è una discesa per il Divino è, simultaneamente, una possibilità di riascesa per l'umano. Uno stesso oggetto può essere considerato come un opaco *schermo fenomenico* o come un traslucido *velo simbolico*: ciò dipende dalla potenzialità e dall'atteggiamento spirituale del soggetto conoscente. È qui l'abisso tra l'Oriente metafisico e l'Occidente moderno, scientifico e scettico. La Conoscenza dell'Oriente, della Tradizione universale, di tutte le vere Mistiche, è dinamica; la conoscenza di un dato e limitato Occidente (antitradizionale) è statica e meccanica[7].

Torniamo a sondare il fecondissimo terreno della preziosa distinzione tomistica. Kant aveva parlato di un *intuitus originarius* (la vera intuizione intellettuale, secondo lui) e di un *intuitus derivativus*. Quest'ultimo viene da lui ridotto alle cosiddette « intuizioni sensibili » dello spazio e del tempo: ma in questo caso si dovrebbe piuttosto parlare di istinti, ovvero di forme immediate del senso comune[8].

L'intuizione o è intellettuale, o non è. Tuttavia, riconducendo Kant a S. Tommaso, si può anche accettare questa distinzione kantiana, ovviamente trasfigurandola: e allora si potrà stabilire che l'*intuitus derivativus* è appunto l'*intuizione vespertina* dell'Uomo, mentre l'*intuitus originarius* corrisponde alla *intuizione mattutina* dell'Angelo. Più semplicemente, l'intuito dell'intelletto angelico è intuizione pura, l'intuito dell'intelletto umano è intuizione simbolica. Ma il vero errore kantiano consiste nel chiudersi in rigidi compartimenti stagni (tutta la Critica nelle sue tre fasi procede così) e nel non comprendere che ogni piano della realtà è metafisicamente collegato e inquadrato nell'ordine della gerarchia analogica. (*Philosophia perennis* della Tradizione universale; « legge della continuità » di Leibniz). Per tanto, è

sì vero che l'intuizione simbolica o « intuitus derivativus » non sia del tutto identica alla pura intellettualità dell'intuizione « originaria ». Ma l'essenziale è, in ogni caso, che l'intuizione viva, che il suo lampeggiamento abbia inizio. Ora, appunto, allorché l'uomo, mediante l'eccitazione vibratoria dei segni, ascende per la scala riflessa dei simboli, *si accende nella sfera interiore dell'intelletto teoretico la luce intuitiva.* In sostanza, attenendosi proprio alla similitudine di S. Tommaso, si deve osservare che la stella del mattino e la stella della sera, Lucifero o Espero, sono pur sempre *lo stesso astro.* Ciò indica che, una volta accesasi questa luce, si può con nuove ali, sulla sua scìa, oltrepassare un'intera dimensione dell'essere e attingere all'intuizione pura, ossia a un'intuizione originaria del tipo delle idee platoniche. L'essenziale — ripetiamolo — non è stabilire come, quando e quanto la luce si accenda, *ma che si accenda*: perché in se stessa, nella sua essenza, la luce non può che essere identica. (La Luna velata, o la Luna senza velo, è pur sempre la Luna). Si badi, qui, che Platone non ha mai dato un preciso catalogo delle Idee nell'Uomo: tutte le classificazioni di questo genere rappresentano un vaniloquio perché non si può dare un catalogo razionale di ciò che è soprarazionale (donde l'abbaglio ottico degli innatisti « ingenui » da Cartesio a Rosmini). Il fatto, poi, che le « intuizioni originarie » non siano esprimibili per l'Uomo suscita — come già sappiamo — un'altra fonte di puerili equivoci. Nemmeno l'Angelo potrebbe compiere il prodigio di esprimere l'Inesprimibile! Il più grande poeta medievale germanico al quale Dante fu tanto simile, il *minnesänger* Walter von der Vogelweide, sapeva bene questo allorché, confermando la Teologia Negativa dei Mistici e addirittura anticipando il Cusano, si rifiutava di confinare l'Infinità Divina: *Dû bist ze grôz, Dû bist ze kleine* (« Tu sei Massimo, Tu sei Minimo »).

Se mediante l'aiuto del simbolo — che è un segno intellegibile della più ampia estensione analogica — si raggiunge nel nostro interno l'ineffabilità, sarebbe invero una stridente contraddizione pretendere di tradurre in termini e parole appunto l'inesprimibile. Senonché questo stesso Ineffabile è effettivamente attinto e costituisce, così, la vita più vera e profonda dello Spirito interiore dell'uomo il quale, progressivamente aderendovi (la *devekùt* profetica), si unifica allo Spirito universale. Certo, qui si è al vertice, all'acmè. Nella discesa verso il mondo e verso gli uomini, se non vi è possibilità di traduzione con parole e concetti adeguati, è però possibile rendere in qualche modo partecipi anche gli altri: l'ineffabilità non è l'incomunicabilità. Persino il Massimo Mistero, l'Eucarestia, è detto non a caso « Santissima Comunione »; e la *koinonìa* fu l'ultima trovata platonica, dopo la *mimesi* e la *metessi*, per tentare di risolvere l'enigma del raporto tra le Idee eterne e il Mondo. Tuttavia questa comunicazione soprarazionale può avvenire solo in virtù dei segni ideografici o — al limite — in virtù di *parole visive*, in quanto le parole udite e udibili fanno ripiombare nella sfera mentale e razionale. Tale privilegio della *visio* rispetto all'*auditio* dà quindi rinnovato valore alla tesi della superiorità dell'alfabeto muto sull'alfabeto fonetico[9].

Riassumendo e ricapitolando, tutta questa ricerca millenaria può essere riordinata in una superiore sintesi nella quale ogni elemento via via acquisito divenga apportatore di chiarezza. L'errore è di staccare i dati dell'Oriente e dell'Occidente e le voci di quella *Philosophia perennis* che dagli antichi giunge fino a noi. È l'errore di procedere isolatamente, l'un contro l'altro armati, cosa di cui, per smania di novità, si compiacciono fatuamente i cultori sofistici di una parziale Filosofia. Gli stessi migliori Filosofi — quando non si siano abbeverati alle

fonti della Tradizione universale — peccano d'ignoranza reciproca, di mala fede e di cattiva volontà. Prescindendo, qui, dall'Oriente che è stato per tutti i « Filosofi separati » un libro chiuso, facciamo qualche esempio per il campo occidentale. Leggendo Kant, si troverà che egli fu scandalosamente ignorante del pensiero greco, e ignorantissimo del pensiero medievale. Eppure pretese di rifare tutta da solo, e da capo a fondo, la dottrina della conoscenza che aveva solide basi da millenni. Molto più sovente di quanto egli stesso non creda, Kant ripete Aristotele e si avvicina a S. Tommaso. Tuttavia, come Aristotele — nonostante certe sue impennate individuali — è più conseguente di Kant perché implicitamente radicato nei suoi predecessori, così S. Tommaso integra e supera Aristotele medesimo perché sa ricollegarlo — sulle orme di Plotino e del « neoplatonismo » arabo-giudaico — a quelle preziose fonti platoniche che lo Stagirita aveva creduto di poter abbandonare.

Procedendo, perciò, senza lacerazioni personalistiche, si possono alfine riordinare tutte le fila della questione gnoseologica nello schema seguente. Per Kant, per Aristotele, per S. Tommaso — ossia per gli autori che più si sono dedicati alla Gnoseologia — il pensiero concettuale si fonda sull'esperienza elementare e ha origine dalla realtà sensibile; ma per Aristotele e per S. Tommaso questo è solo il punto di partenza, non il punto di arrivo, perché, mediante il procedimento logico dell'*astrazione* si può risalire fino a idee generali valide; queste coincidono con la struttura logica della Realtà per Aristotele, ma sono invece per S. Tommaso delle semplici immagini intellettive (*species*); la conoscenza della Realtà per se stessa sfugge, secondo S. Tommaso, alla ragione umana ordinaria (accordo con Kant). Senonché l'Angelico sa vedere le debite eccezioni: infatti egli accetta, per l'uomo redento e trasformantesi, le di-

mensioni conoscitive superiori alla ragione, sia quelle *iniziali* (e iniziatiche) della fede rivelata, sia quelle *ultime* e più propriamente mistiche che si svolgono sul piano delle conoscenze simboliche e profetiche. Cosicché, mentre Kant e l'Aristotele letterale (non quello spiritualizzato dei « neo-platonici ») rimangono nel dominio naturale perché han rotto il nodo platonico del rapporto Filosofia-Teologia, S. Tommaso si eleva al soprannaturale e rinvia, per i vertici di questo piano, alla *esperienza mistica straordinaria* che fu sperimentata da lui stesso e più ancora da altri maestri di pura spiritualità. È quindi possibile il passaggio da S. Tommaso a Dionigi l'Areopagita e Origene e la loro integrazione reciproca. Il che significa che S. Tommaso ha ricostituito non solo il duplice nodo Filosofia-Teologia, ma il *nodo triplice* Filosofia-Teologia-Gnosi Mistica che fu perso da Kant e persino da Aristotele i quali non compresero che le energie intellettuali dell'uomo sono multiple e non singole, tali che possono operare simultaneamente su differenti piani dell'essere e possono far concepire differenti quadri della realtà umano-cosmico-divina.

Invero, per quanto riguarda la conoscenza mistica del Divino, ossia la Conoscenza superiore, il dottore Angelico rinvia espressamente a Dionigi e alla Teologia Negativa o Apofàtica (cfr. « *Summa contra Gentiles* », Lib. I, Cap. XIV e XXX: « Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis »; « Quae nomina de Deo possint praedicari »). Certamente, S. Tommaso ha dato maggiore sviluppo alla forma del pensiero razionale e ciò per un serio motivo, perché egli, verso il tramonto del Medioevo e nell'imminenza di una grande e generale crisi, badava alla salvaguardia dell'essenziale, alla trasmissione di un *minimum metafisico*, e per ciò aveva soprattutto di mira *l'uomo e il cristiano medio*. La « *Summa Theologica* » comincia appunto con l'avvertire che essa non è il nutri-

mento degli « avanzati » (il pane duro), ma bensì il latte degli incipienti: « *propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium* » (Prologus). Ma il magistero tomistico non rimane isolato, né confinato su un piano inferiore, in quanto si riannoda e si completa con quello di tutta la tradizione simbolica, per cui lo stesso latte può tramutarsi in pane ed in vino. Non dimentichiamo che Alberto Magno — il « doctor universalis » — dopo aver allevato Tommaso, fece in tempo ad avviare spiritualmente un nuovo giovanissimo discepolo, Giovanni Eckhart. E questi avrà la massima considerazione per Tommaso, sviluppando i suoi tesori nascosti. Duns Scoto, al contrario, agirà diversamente, ponendosi in antagonismo all'intellettualità albertino-tomista e affrettando, certo senza volerlo, il dissolvimento della Scolastica e i germi della dissociazione moderna. La possibilità di uno sviluppo interiore di Tommaso è dimostrata — secoli più tardi — dall'altissima e *nuda* mistica del maestro carmelitano S. Giovanni della Croce (al quale, d'altra parte, non erano ignoti i passi supremi della Mistica islamica del Sufismo arabo-andaluso). Sulla connessione di fondo fra S. Tommaso e S. Giovanni della Croce hanno insistito, giustamente, due teologi recentissimi, il domenicano Garrigou-Lagrange e il celebre padre cistercense Thomas Merton [10].

Siamo, qui, sempre nell'aura vivificante dell'universale Tradizione metafisica. A Kant e a tutti i moderni sono invece sfuggiti due princìpi basilari che ogni Tradizione autentica dell'Oriente e dell'Occidente pone, alle fondamenta dell'edificio del sapere, come assiomi di indiscutibile verità e autorità:

1) *Il carattere « ternario » — e non binario — della Realtà universale al di qua dell'Assolutamente Uno;*

2) *La progressiva caduta « ciclica » dell'Umanità nell'evoluzione del Cosmo.*

Il primo assioma ci deve ricordare che la diade « fenomeno - cosa in sé » che ha ipnotizzato la filosofia e la scienza dei moderni dopo Kant, e che ha dato l'avvio a tutti i più recenti relativismi, è errata dalla radice, perché non c'è un abisso e un salto tra i piani fisici elementari e la realtà metafisica ultima. Come insegnano il *Vedanta* e la *Qabbalàh* — ossia le più alte e universali scuole di sapienza della presente umanità —, vi sono, al di qua dell'Assoluto, due piani della Manifestazione divina: il Visibile e l'Invisibile. Anche il Simbolo Apostolico (il *Credo*) parla dell'Onnipotente come « *omnium visibilium et invisibilium factorem* » - « *pànton oratôn te kai aoràton poietén* » (Denzinger, « Enchiridion Symbolorum » - Nicaenum).

Ma, a sua volta, tra il Visibile e l'Invisibile non c'è in mezzo il vuoto, sebbene la continuità di un *quid medium.* Perciò, fra la *struttura quantitativa* del mondo fisico manifestato in basso e la manifestazione Divina più alta sta in mezzo la *composizione qualitativa* — vero quadro magico — dell'Universo sottile e intermediario: quello che comincia dalle onde dell'Atmosfera eterea e sfiora gli Archetipi del « Regno ideale » di Platone o gli Spiriti dell'Empireo di Dante.

Tre sono dunque gli stati dell'essere personale (microcosmo umano) come gli stati dell'essere universale (macrocosmo e metacosmo). Allo stato di veglia (Manifestazione densa e formale) che il perfetto linguaggio bonaventuriano indicherebbe con il *vestigium Dei,* segue, quale *imago Dei,* lo stato di sogno (Manifestazione sottile e sopraformale) e infine, quale *similitudo Dei,* lo stato di sonno profondo (Manifestazione informale e, al limite, Non-Manifestazione). Vi sarebbe, poi, un *Quarto* stato unitotale — per l'Oriente la *Brahmanità,* per l'Occidente

l'*Estasi* — di cui non occorre parlare qui: se ne tratterà altrove, nel capitolo intitolato « Il Mistero Supremo ». Diciamo solo che questi tre stati della tradizione vedica si ritrovano, per la tradizione biblica, nella progressione mosaica « Luce-Nuvola-Oscurità » che fu poi ripresa, nel Cristianesimo, da S. Gregorio Nisseno e Dionigi l'Areopagita i quali, del resto, si ispirarono a motivi e passi ben noti del Santo Vangelo. (Significativi, qui, i molteplici accenni al simbolismo della Nuvola: « una nuvola luminosa li coperse » *Matth.* XVII - 5; « una nuvola lo tolse davanti agli occhi loro » *Act.* I - 9; « vedranno il Figliuolo dell'uomo venir sulle nubi del cielo » *Marc.* XIV - 62; « ecco, Egli viene con le nuvole » *Ap.* I - 7).

Lo stato di veglia corrisponde alla luce fisica; lo stato di sogno alla luce eterea o nuvola; lo stato di sonno profondo alla tenebra. Il « Sonno vigile » di Gregorio Nisseno e la « Tenebra sopralucente » di Dionigi possono, poi, ricordare il « Quarto » stato della pura Brahmanità. Da tutto quanto precede, si può allora comprendere che l'intuizione simbolica non opera direttamente compiendo un salto illusorio dal fisico al metafisico, ma opera gerarchicamente *dal visibile all'invisibile* e infine da questo, come da una migliore posizione di lancio, svetta in virtù di un *raptus* verso il Non Manifestato e l'Assoluto.

Il secondo assioma si intreccia strettamente con il primo. Oggi l'umanità è *post-noachita.* Noè, infatti, è la figura biblica dell'uomo atlantidèo prima dell'ultimo diluvio terrestre: i suoi figli indicano invece l'umanità post-atlantidèa. Ora questa umanità ha perduto sempre più il « terzo occhio » dell'uomo arcaico. La chiaroveggenza, che era una facoltà spontanea, è divenuta, così, una dura e difficile conquista. La chiaroveggenza di ieri e l'intuizione simbolica di oggi sono, in pratica, la stessa cosa; solo il procedimento è diverso, in quanto l'uomo odierno ha bisogno di ricostituire un organo mancante, un altro

occhio intellettuale che normalmente risulta atrofizzato. Qui — come ha osservato Eckhartshausen — avrebbe ragione Kant nel sostenere che, con i due occhi del corpo e della mente, non si può conoscere nulla di iperfenomenico e di trascendente. È perciò necessario vitalizzare le forze inaridite, ma latenti, far rialzare all'anima le ali piegatesi nella caduta, come dirà Platone. Orbene, questo risultato che conduce al rinnovato sviluppo e vigore del « terzo occhio » si ottiene solo mediante una trasmutazione interiore dell'uomo operata dall'Ascesi. La semplice Morale è del tutto insufficiente: assurdo è dunque il « primato della ragion pratica » di Kant secondo cui la vita morale sarebbe essa stessa una vita assoluta. La moralità non supera il livello dell'individuo né la diade corpo-anima o senso-ragione. Ciò fu ben compreso, nel pensiero recente, dallo Schopenhauer e, prima ancora, dallo Spinoza: i quali non a caso si ispirarono, rispettivamente, alla metafisica indù e alla teosofia qabbalistica ebraico-cristiana. Questi due autori riservarono la conoscenza sensibile-razionale all'uomo medio e la conoscenza intellettuale pura all'uomo trasmutato e trasformato, non più individuale, ma universale. Già in precedenza l'intera corrente del platonismo medievale, da Giovanni Scoto Eriùgena al cardinale Cusano, aveva fissato con la massima precisione che *tre* sono appunto gli organi e *tre* i piani conoscitivi dell'uomo integrale[11].

Questa *virtualità* latente di Rigenerazione fa scaturire come una gemma, come lo smeraldo perduto nel suo precipitare dalla fronte di Lucifero (e intagliato nel Sacro Graal), di nuovo il « terzo occhio ». *Ego sum stella splendida et matutina!* (*Ap.* XXII - 16), ossia: Ego sum novus et verus Lucifer.

L'estrazione di un sì grande gioiello dalla caverna del nostro cuore (vera grotta di Betlehem) ha però bisogno delle miniere di una civiltà sacra, perché il miracolo

non si compie senza un ambiente tradizionale regolarmente costituito. Il principale compito teoretico del Sacerdozio è appunto di educare l'umanità alla scuola e alle virtù del Simbolismo. Nei tempi moderni — tenuto anche conto della crisi mondiale del Sacerdozio stesso — questa reintegrazione *effettiva* e non soltanto virtuale è resa, però, sempre più difficile e finisce col venir affidata alle forze di esseri solitari e alle loro capacità di far fruttare la Grazia divina. Per tali motivi si deve ritenere che, almeno in Occidente, l'unica possibilità di aiutare l'uomo singolo sia rappresentata, ancora oggi, dalle più profonde tradizioni spirituali del Monachesimo che è precisamente la palestra dei Solitari e dei Silenziosi. Il medesimo S. Tommaso d'Aquino — che non escludeva affatto tali possibilità trasformative — fu, nell'infanzia, allievo dell'Abbazia di Montecassino; ed egli chiuse la sua fulgida giornata terrena intonando e commentando il Cantico dei Cantici nell'Abbazia cistercense di Fossanova. Il cerchio si chiude, anche per il massimo campione della Scolastica razionale, con lo slancio simbolico e fervidissimo che già aveva levato *in excelsis* il « fedel Bernardo ».

NOTE

[1] La trattazione svolta in questo primo paragrafo fu esposta al Convegno di Roma promosso nel 1951 dalla Rivista « *l'Ultima* » (cfr. il quaderno monografico n. 61-62 dal titolo « Per il Cristianesimo di domani »). Fu un Convegno in cui si discussero, al millimetro, tutti i possibili problemi della teoresi e della prassi, alcuni dissepolti da un ingiusto oblìo secolare.

[2] In « *Misticismo e Logica* » B. Russel afferma: « Non so niente della realtà o dell'irrealtà del mondo mistico ». Ipse dixit! E questa volta gli si deve proprio credere. Senonché, invece di

procedere come Socrate magari sino alla degustazione della cicuta, questo strombazzato autore procede imperterrito: « Tale visione (ossia quella mistica di cui non sa nulla - *n. d. r.*) non dimostrata e non appoggiata da prove, è insufficiente come garanzia di verità, a dispetto del fatto che molte delle verità più importanti vengono suggerite per la prima volta per suo mezzo ». Il che è un'asserzione nettamente contraddittoria. In realtà, questo infaticabile poligrafo ha creduto di conoscere la Filosofia occidentale; quanto alla Metafisica orientale — nonostante certi suoi vezzeggiamenti — nemmeno sa dove stia di casa. Che poi la Matematica attuale sia divenuta « tutta simbolica » è espressione affatto indebita: la Matematica attuale ha perso proprio il senso del simbolo ed è diventata disciplina completamente e aridamente *razionalizzata*, lontanissima dall'Intelligenza pura. Il compianto amico Luigi Fantappiè, nelle discussioni del già citato « Convegno di Roma » ci dava atto di molte nostre osservazioni critiche. Precisiamo qui che il fittizio mondo degli odierni matematici consta delle illusioni mentali del *Manas* (« Mens ») inferiore, neppure del *Manas* superiore, e meno che mai si eleva alla luce della *Buddhi* (« Intellectus »).

In genere, contro le velleità ultra-quantitative e pseudo-metafisiche dei più recenti matematici i quali pretendono di aver risolto ed eliso « i grandi misteri » (così Russel) c'è da dire che le basi autentiche della *Matematica come Conoscenza* (ovverosia come « Buddhi ») che fu propria degli Antichi sono state riedificate soprattutto da due autori: René Guénon, « *Les principes du calcul infinitésimal* », Paris 1946; Arturo Reghini, « *I numeri sacri nella tradizione pitagorica* », Roma 1948. Ricordiamo che non a caso la radice greca *pyth* che da il nome al pitagorismo è la stessa dell'antico indiano *budh*. Per il maestro italico i veri « matematici » erano gli iniziati alla metafisica dell'ultimo grado, questa sì « tutta simbolica ».

[3] Citiamo dall'edizione italiana del 1828 (Milano-Napoli) per dimostrare come la conoscenza dei Romantici tedeschi — unitamente a rapporti anche personali — fosse intensa in Italia sin dall'origine. Sul Romanticismo, un'importante opera d'insieme è pur sempre l'ampio lavoro di Rudolf Haym: « *La scuola romantica - Contributo alla storia dello spirito tedesco* », Ricciardi, Napoli 1965. L'autore non è tuttavia un vero metafisico e i suoi giudizi sono spesso viziati dalla prospettiva hegeliano-idealistica. Del tutto errata è, ad esempio, la presunta dipendenza di Novalis da Fichte sostenuta dallo Haym. Più sensato si mostra Wilhelm

Dilthey nel suo « *Esperienza vissuta e poesia (Lessing-Goethe-Novalis-Hölderlin)* », Ist. Edit. Italiano, Milano 1948. Egli osserva come Novalis si sia subito impossessato di Kant, ma secondo una personale interpretazione; osserva inoltre che l'influenza di Giacomo Boehme sull'ultimo Schelling e persino su Schopenhauer fu decisiva per il superamento dell'idealismo e il ritorno alla Metafisica vera e propria. Scrive il Dilthey, appunto distaccando Novalis dagli idealisti: « Per quanto paradossale possa apparire, è certo che il sistema che maggiormente può rispondere al punto di vista di Novalis è quello di Schopenhauer riportato al suo schema originario e considerato nel suo complesso ».

[4] Stuttgart 1960. Traduzione italiana de « Il Mulino », Bologna 1967. Deve però avvertirsi che le conoscenze dell'autore sul Platonismo e sull'Aristotelismo sono superficiali e spesso inesatte.

[5] Questo è il più vero Schelling. C'è da notare che anche Fichte fu costretto, dal suo antagonista, a non pochi ripensamenti che dettero come risultato la « *Teoria della scienza giovannèa* » (1810). In questa sua ultima fase, Fichte ritorna sui problemi dell'Intuizione e, almeno a parole, sembra avallare una sua « Teologia negativa » di stampo teosofico. Ma si tratta di tentativi non ben riusciti e di un linguaggio, come al solito, piuttosto oscuro e confuso. Si può osservare che « l'ultimo Fichte » sembra ripercorrere la via che fu abbandonata dal « primo Hegel », ossia dal Hegel *mistico e romantico*, acuto studioso dei Misteri e del Cristianesimo. Questo è, in realtà, lo Hegel più interessante e meno prolisso che, a volte, riappare in pagine dotte di Filosofia della Storia e di Filosofia della Religione nella maturità. (Sugli « *Scritti teologici giovanili* » hegeliani cfr. l'edizione Guida, Napoli 1972).

Noi non diremo, come fece Schopenhauer nella sua caustica « *Filosofia delle Università* » (1826 circa) che proprio Fichte, Schelling e Hegel siano « i tre sofisti » e che Hegel sia per giunta il « ciarlatano » della compagnia. (Ai primi due viene però riconosciuto « un dato talento »). Certo Schopenhauer, a quell'epoca di assurda infatuazione e di clamori babelici, aveva seri motivi per lanciare il suo anàtema. Ma, benché di sofistica sia intriso un po' tutto il pensiero « moderno » in quanto tale, un recupero *in senso metafisico* dei grandi ingegni e dei forti pensatori è sempre possibile e anzi doveroso, ai fini di un Sapere integrale e non partigiano. Schelling si è recuperato da sé. Più difficile è il recupero di Fichte. Hegel è stato spesso recuperato dal teologo Hans Urs von Balthasar nelle proprie opere che, nei con-

fronti della filosofia moderna germanica, adottano l'irenismo del suo maestro Erich Przywara.

Già in precedenza — prescindendo da Eucken che sapeva sempre sceverare tra gli artifici dei pseudo « sistemi » e le intuizioni geniali valide — Rudolf Steiner aveva affermato che « Fichte, Schelling e Hegel possono essere letti in un altro modo », cioè implicitamente più vicino alla dimensione gnostica e alla Sapienza orientale. Anche questo è vero. Ma l'impresa è molto ardua e pericolosa. Bisogna essere ben saldati su rocce metafisiche prima di andare a braccetto, lungo i boschi, con immanentisti di tal fatta, sempre capaci di trasmettere un contagio. (Ahimè, Fichte e Hegel perirono di colera...). Ora a noi sembra che lo stesso Urs von Balthasar non ne esca del tutto immune nei suoi libri. Egli, a volte, attribuisce a Hegel meriti che non ha e che debbono invece riconoscersi all'intera tradizione platonico-cristiana medievale e rinascimentale. L'altro maestro di Urs von Balthasar, Henri de Lubac, è molto più saldo ed accorto, e non cade in contaminazioni o in suggestioni. Ad ogni modo, che una *rilettura* in senso « neoplatonico » di Hegel sia possibile è confermato non solo dalle interpretazioni dei circoli neoplatonici inglesi di fine Ottocento, ma addirittura dalle accuse del principale esponente della « sinistra hegeliana », L. Feuerbach, il quale rimproverava a Hegel di mantenere troppi residui di teologismo e di trascendenza!

[6] Sulla relazione ultradialettica « *Mâyâ e Apocalisse* » cfr. l'omonimo volume di Raimundo Panikkar, ed. Abete, Roma 1966, e il dibattito romano già citato.

[7] Nonostante alcune possibilità di riabilitazione, a Kant non si possono non rimproverare delle gravi responsabilità indirette per molti naufragi spirituali. Il più tipico, e il più vicino a lui, è quello del grande poeta e drammaturgo tedesco von Kleist. Questi, bramando un'assoluta e oggettiva certezza, incappò a vent'anni nello scetticismo della Critica e fu sempre più sospinto verso la disperazione e la rovina. Non a tutti era riuscita, verso il kantismo, la catarsi platonica operata dallo Schopenhauer.

Radicalmente negativo su Kant è, da parte sua, un grande e vero Metafisico che meriterebbe il titolo di « Doctor infinitivus », ossia il *vedantino* René Guénon. Ma questo superbo maestro intellettuale — quale forse non s'era più visto dai tempi della Scolastica cristiano-arabo-giudaica e persino dal Medioevo indù — è molte volte piuttosto sbrigativo e sembra avere un partito preso per le mirabili produzioni del genio germanico

(Strali non solo a Kant, ma a Schopenhauer a Goethe e a Leibniz: scarsa considerazione di Böhme, persino omissione di Eckhart, ecc.). La rivalutazione guénoniana dell'intuizione intellettuale, contenuta nella sua vasta e cristallina opera, non tiene però conto dei complessi problemi gnoseologici che si sono presentati non solo a Kant, ma anche a S. Tommaso, ad Aristotele e a Platone. L'unica possibilità di uscire dal labirinto gnoseologico è quella di identificare l'intuizione intellettuale con l'*intuizione simbolica* nel senso che nel nostro testo si è cercato di spiegare. Sembrerebbe che, in fondo, quell'eccelso e universale simbolista che fu Guénon non abbia inteso niente di diverso. In realtà una intuizione « pura » presuppone uno spirito « puro »: e tale, non solo per S. Tommaso, ma per Platone e l'Orfismo, l'uomo in terra ancora non è. La stessa « conoscenza profetica » che per il Dottore Angelico è il culmine dell'uomo redento, non può prescindere dai santi segni del Simbolismo. Del resto, il più sublime inno eucaristico di Tommaso, canto universale per tutte le gerarchie dei credenti e degli intelligenti e vero punto d'incontro fra Teologia catafàtica e apofàtica, risuona ben chiaro: « Adoro te devote *latens Deitas* - quae sub his *figuris* vere *latitas* ».

[8] Spazio e tempo furono ingiustamente sottovalutati da Kant e furono invece sopravvalutate le categorie astratte come ad esempio la causalità. Ora, non è possibile una contemplazione simbolica delle categorie formalistiche kantiane, molto differenti da quelle aristoteliche che erano appunto *anche* contemplabili. Invero lo spazio e il tempo (che furono da Aristotele posti tra le sue categorie) possono rappresentare il punto di inizio per un *ascensus* in senso analogico. Difatti, benché l'eternità indichi una realtà oltre il tempo e senza tempo, è innegabile che questa idea abbia il suo punto di partenza nell'archetipo del tempo; e così, benché l'infinità sia negazione dello spazio, anche qui il punto di partenza è nell'archetipo di spazio. La verità è che Kant ignora gli *archétipi;* egli non ebbe il minimo sospetto che alla *Gnoseologia* vada premessa una ricerca sul *Linguaggio.* Cosa che fu intesa e fu fatta da Vico e da Hamman. La nostra tesi generale è confermata da uno studio di Cirill Korvin von Krasinski, noto benedettino, iniziato alle dottrine del Tibet; cfr. « Le Dieci Categorie di Aristotele alla luce dell'antico simbolismo asiatico sui gradi dell'Essere », nel volume « *Microcosmo e Macrocosmo* », Rusconi, Milano 1973.

[9] In India la « tradizione » orizzontale è detta *smirti* che significa « memoria », « audizione ». (Nello stesso senso S. Paolo

annoterà che « la fede nasce dall'udito »). La « rivelazione » verticale è dagli indù detta *shruti*, ossia « visione » ispirata. Eugenio Zolli, uno dei maggiori maestri di esègesi biblica dei nostri tempi, ripeteva spesso: « La parola, segno finito, non può contenere Dio, realtà infinita ». E aggiungeva: « Badate, è un filologo che parla ! ».

[10] Cfr. specialmente P. Reg. Garrigou-Lagrange: « *Perfezione Cristiana e Contemplazione secondo S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce* », Marietti, Roma 1933; P. Th. Merton: « *Ascesa alla Verità* », Garzanti, Milano 1956.

[11] Come si sa, Spinoza fu la grande scoperta iniziale di Goethe e dei Romantici. Allorché alcuni allievi o lettori chiesero al vecchio Kant come mai esistesse una Metafisica tutta svolta appunto in Spinoza, nonostante le pregiudiziali « critiche » che lo avrebbero escluso, Kant rispose comodamente che... non aveva tempo di leggere Spinoza perché doveva attendere alla riedizione delle proprie opere ! Ora Spinoza distingue tre gradi della conoscenza in relazione al progresso etico-ascetico dell'uomo: la *conoscenza sensibile* che istituisce un apparente dualismo e che ci fa sentire ai margini della realtà; la *conoscenza razionale* per cui si concatena e si organizza la realtà e ci si pone al suo centro logico; la *conoscenza intellettuale o intuitiva* con la quale ci si sente uniti con la realtà e si contempla e si ama Dio così come Dio contempla e ama noi stessi. Quest'ultimo grado di visione *sub specie aeterni* e di « amor intellectualis » esige però la completa purificazione dalle passioni e la liberazione dalle illusioni mentali. È un grado chiamato anche « il terzo modo di conoscenza »: esso consta di una via aristocratica — avverte l'Autore — che è raggiunta e percorsa da pochi.

Dunque, per Spinoza, come per l'Oriente, la Conoscenza non è statica, ma dinamica, e il panorama si allarga all'infinito a mano a mano che l'uomo sale e si fonde con l'eternità. Schopenhauer accetta questo platonismo dialettico di Spinoza e, per quanto riguarda Kant, riduce tutte le forme a priori della conoscenza soltanto a tre: spazio, tempo, causalità. Egli però avverte che la conoscenza spazio-temporale e causale è legata al *principium individuationis;* vale a dire, finché l'uomo rimane *individuo*, egli conosce secondo gli schemi indicati da Kant che, per questo verso, si troverebbe in una botte di ferro. Ma l'uomo ha la possibilità di *universalizzarsi:* più egli sale e più la sua conoscenza si amplia divenendo intuitiva e coeterna. (All'evolutivo principio d'individuazione — via in giù dell'Acqua, *òdos katà*

di Eràclito — si può e si deve contrapporre, diciamo noi, un vero *principium universalitatis* che è ri-evolutivo e palingenesiaco, via in sù del Fuoco e *òdos anà)*. L'errore e il limite umanistico di Kant e dei moderni è di essersi fermati allo stampo stantìo di un « uomo medio », e per verità mediocre, che può invece essere trasceso e sublimato dalla tensione ascetica. L'uomo è sì imprigionato nel *guscio* platonico o nella *crisalide* dantesca: ma l'angelica farfalla può rompere l'involucro e spiccare il volo oltre ogni muro fenomenico. Certo, chi volerà non sarà più un semplice « individuo » costretto e legato in basso. Anche per Schopenhauer, come per Spinoza e per S. Tommaso, vi sono dunque due qualità di conoscenza: una ordinaria e una straordinaria che è poi quella vera. Per Nicola Cusano queste due qualità sono anche distinte in tre gradi: nel primo grado si ha la conoscenza sensibile per la quale *si afferma* la tangibilità delle cose; nel secondo grado *si afferma e si nega,* distinguendo le cose secondo i processi e le formule della logica; col terzo grado *si nega* soltanto, cioè si superano tutti i limiti relativi e concettuali, tutti gli opposti, e si entra nella sfera mistica e unitiva della *docta ignorantia.* (Notiamo che Spinoza attinse, tra i maestri cristiani, anche e soprattutto al card. Nicola di Cusa).

III

IL TERZO OCCHIO E LA STELLA DEL MATTINO

11.

Una volta sgombrato il campo dalla questione gnoseologica, si potranno approfondire meglio le reali *facoltà* dell'uomo; e si potrà riprendere, con maggiore consapevolezza ed efficacia, il discorso sui *segni* da cui queste stesse facoltà traggono alimento. Ma non si deve tuttavia prescindere da un primo giudizio riepilogativo che abbia anche il valore di un esatto bilancio. Diremo quindi che la condizione anormale dell'uomo moderno è pure la conseguenza diretta della perdita della conoscenza simbolica; ma ciò, a sua volta, è conseguenza dell'ancor più remoto abbandono delle *forme* simboliche della vita.

Si è avuto modo di osservare come la recente *guerra delle parole,* propria del ciclo storico terminale degli alfabeti fonetici, abbia sortito effetti disastrosi. La stessa catastrofe non si sarebbe verificata ove si fosse rimasti più fedeli alle certezze metastoriche e trascendenti dell'alfabeto muto.

A questo punto domandiamoci: che cosa indica l'espressione più tipica del magistero parlato, ossia lo stesso vocabolo « *insegnamento* » ? Spiegava Eugenio Zolli che « insegnare » corrisponde, etimologicamente, a « *porre dei segni sulla via* ». Cioè il maestro addita al disce-

polo la strada che egli medesimo deve percorrere e sperimentare. La stessa voce *Toràh* — che si traduce solitamente con « Legge » — significa prima ancora « Dottrina ». Questa voce, alla lettera, si compone di una *tau* preformativa e del verbo *iràh* il cui senso è indicare con la mano, correggere la mira allo sguardo dell'allievo, al suo proprio tiro. In proposito si deve ricordare che esiste, secondo tale senso, un profondo simbolismo del *tiro dell'arco* nelle tradizioni cavalleresche estremo-orientali del Giappone (la maestrìa si raggiunge allorché si centra il bersaglio ad occhi chiusi, cioè con l'intuizione pura) e che esistono numerosi riferimenti analoghi nel testo biblico. Nell'Apocalisse — XIX - 11 — il Cristo trionfante è rappresentato come un Arciere su un bianco cavallo; il che esprime: lo sfolgorante dominio della luce della Verità suprema su tutte le occulte forze dell'intero Universo. E il nome dell'Arciere è « Verbum Dei » e il suo titolo è « Rex regum et Dominus dominantium » ! È questo, appunto, il simbolo antichissimo del Sagittario che nelle Dottrine cosmologiche d'ogni tempo e d'ogni luogo designa il Vincitore delle tenebre, il Pedagogo per eccellenza e il Maestro dei maestri spirituali. Tanto vero che la decima e ultima Discesa di Vishnù (*Kalki-Avatàra*), quella futura — ma non tanto — della fine del ciclo, assume l'identica figura apocalittica di un Guerriero su un bianco cavallo.

Si deve rammentare che non a caso l'*insegnante* di Achille fu un sapientissimo centauro, Chirone. Si deve anche considerare che in India l'astro dominante del Segno del Sagittario — Giove — viene chiamato direttamente « *Guru* », ossia Maestro interiore. E — sempre nelle concezioni dell'Astrologia simbolica — il Sagittario, o portatore del Fuoco sacro, è notoriamente il contrassegno della Chiesa Cattolica, cioè della più tipica e universale istituzione pedagogica che la terra abbia mai

ammirato nella storia delle sue civiltà. Nel Medioevo, i poeti e i cavalieri sapevano benissimo che l'Arciere divino si ricollegava ai massimi maestri dell'Antico e del Nuovo Testamento, a Enoch e Giovanni, a Elia e Giacomo: gli uni maestri della Scienza, gli altri della Vita, nell'unico incandescente Fuoco-Luce del Logos eterno. (Onde l'appellativo evangelico di « boanérges » ai due fratelli apostoli, nel senso di figli del fuoco, di fabbricatori del tuono-folgore).

Dunque, lo stesso magistero parlato pone alla sua sommità, quasi come dignità regale, l'*insegnamento;* e quindi, per definirsi, per nobilitarsi, rinvia esso proprio ai segni del magistero muto. Maestro non è tanto *chi parla,* bensì *chi insegna.* E il supremo insegnamento — come Cristo Divino dimostra — è il Maestro stesso, il suo esempio, il vivente geroglifico del suo Essere.

Ad ogni modo, come già si diceva, prima di tornare più diffusamente sulla dottrina dei segni, occorrerà un nuovo discorso sugli occulti *organi* dell'Uomo vero, dai quali strettamente dipendono le sue capacità conoscitive. Si deve cioè svolgere una breve trattazione sui misteri caratteristici e peculiari del mitico « terzo occhio ».

12.

I dottori mistici del Medioevo, principalmente quelli educati alla scuola della Tradizione monastica, han fissato con assoluta precisione dei canoni che, in seguito, saranno a torto abbandonati o misconosciuti a causa del razionalismo imperante. Nel Centro intellettuale di S. Vittore — che risentì della viva influenza di S. Bernardo — prima Ugo e poi, anche meglio, Riccardo rivelarono quegli *arcana creationis* che si devono sempre rammen-

tare e tener presenti per non perdere il filo nel labirinto della vita.

L'uomo primordiale — insegnavano appunto i Padri Vittorini — aveva tre occhi e non due soltanto[1].

Dunque, il primo occhio è quello « della carne » (*sensus*); il secondo è quello « dell'anima » (*ratio*); il terzo è quello « dell'intelligenza » (*spiritus*). Dopo la caduta cosmica, connessa con la caduta adamitica e con la flessione post-adamitica lungo il piano inclinato dell'evoluzione discendente, il terzo occhio dell'uomo dei primordi si è progressivamente atrofizzato; cosicché dopo le vicende cataclismatiche (diluvi) e la dispersione delle genti, l'uomo post-noachita ha perduto del tutto quest'occhio superiore, conservando unicamente i primi due.

È infatti il mitico Noè, decimo e ultimo Patriarca, colui che per primo piantò la vite e cinse di siepi la vigna: ossia quegli che fondò *i Misteri* in sostituzione della Visione diretta, ancora vivissima nel settimo Patriarca, Enoch o il divino « Iniziato ». È chiaro che Noè simboleggia un determinato stadio nello svolgimento dell'Umanità, quello post-diluviale che, dallo stesso nome del Patriarca, può anche essere detto post-noachita. Alla lettera *Nóach* significa il « riposo » della Natura, la quiete dopo la tempesta, il punto di arrivo dopo le ultime trasmutazioni.

Le strutture dell'Uomo sono infatti cambiate più volte. L'Adamo delle prime origini non è quello che si sdoppierà in maschio e femmina. Come insegnano Filone e Origene, che hanno interpretato con autorità il duplice racconto della sua creazione, l'Uomo era *androgine*. (I moderni letteralisti profani della cosiddetta « critica biblica » hanno fantasticato, al solito, su una pretesa sovrapposizione di due testi senza capire un bel nulla! « Posso garantire la bontà del testo », amava ripetere Zolli. Ol-

tre tutto, il nome *Adàm* non ha femminile in Ebraico e la *Adamàh* che significherebbe « terra » secondo una etimologia popolare è, in realtà, la stessa sostanza adamica). Questa verità dell'Androgine primordiale non deve meravigliare soprattutto oggi, epoca in cui assistiamo alla fine della parabola maschile-femminile mediante le aberrazioni mostruose del pansessualismo e l'avvento — certo sovversivo, ma ugualmente indicatore — di una umanità *unisex*. Gli estremi si toccano; e questo che sull'intera terra tutti vedono senza vedere è, forse, il massimo tra i « segni dei tempi ». Grazie al Cielo, per chi non teme ma anzi ama il detto « *pereat mundus, fiat justitia!* », il nuovo diluvio, questa volta di fuoco purificatore, è ormai vicinissimo.

Tornando alle origini, si deve comprendere che già molto diverso, da quello primordiale, è l'Adamo che si sdoppia e che si integra con Eva. L'Umanità eterea del tempo di Abele (il pastore, l'elemento fluido, il *Solve* alchemico) sarà diversa, simultaneamente, da quella che la precede e da quella che la segue. L'Umanità del nuovo « fondamento » la si avrà con Seth, la cui nascita interviene dopo il fratricidio di Caino (l'agricoltore, l'elemento fisso, il *Coagula* alchemico) e questo mistero adombra il prevalere dell'elemento solido e centralizzante. Appunto dal figlio di Seth, Enosh, comincia la progressiva incorporazione dell'Uomo nell'individualità fisica. Enoch, il « settimo », riesce ancora ad aleggiare tra l'antico e il nuovo, tra il fisso e l'etereo, e sarà alfine rapito in Cielo senza morire. Dopo ulteriori assestamenti, si giunge a Noè. Quindi, la fase attuale dell'Umanità è quella che, simbolicamente, si dirama da Noè e dai suoi tre figli. Di profondissimo significato è un fatto: nella Rigenerazione e reintegrazione operata dal Cristo, questi ripercorrerà le tappe all'inverso lungo la sua ascesa rievolutiva; perciò non a caso, ma ad arte, nella Genealogia di Luca (III - 38)

Gesù è detto « figlio di Enosh, figlio di Seth, e figlio di Adamo »[2].

Dai discendenti di Noè in poi, solo la Virtù divina pienamente assimilata e la Grazia integralmente vissuta fanno rinascere, nell'Uomo redento, l'occhio iperfisico della Chiaroveggenza. Ma non si tratterà più di un organo, per così dire, anatomico, bensì di un *residuo* che può essere vivificato mediante la conquista interiore, di un residuo che sopravvive nella forma di un « centro sottile » sempre latente, ma non sempre operante. Secondo i Vittorini, tale è il miracolo per cui, dopo la rovina dell'*Opus Creationis*, del piano originario di Dio, si ha il salvataggio provvidenziale dell'*Opus Restaurationis*. Questo viene operato dal Messia *eterno* che è simultaneamente *esterno* (storico, Vero Uomo) ed *interno* (spirituale, Vero Dio). L'uomo è precipitato al pari dell'Angelo decaduto e ha assorbito i suoi caratteri negativi. Ma, l'appannato occhio di Lucifero torna proprio nell'Uomo, per virtù del sacrificio di Cristo, ad essere la « *stella splendida et matutina* » del Beneamato da Dio (« David »). Onde la massima d'ispirazione evangelica: *per crucem ad lucem !*

In sintesi, secondo i Vittorini, vi è un costante parallelismo tra il piano cosmico universale e il piano antropico personale. E così i Sei Giorni della Creazione e il Settimo del Riposo sono anche le tappe del cammino spirituale del singolo uomo. Ad esempio, alle acque primordiali sopra cui aleggia lo Spirito, corrisponde la purificazione del Fonte battesimale e al *Fiat Lux* corrisponde il *Fotismòs*, o l'Illuminazione propria del Battesimo; e così via. L'analogia tra Macrocosmo e Microcosmo è puntuale e continua e bisogna vedere i grandi avvenimenti esterni della Storia Sacra anche come eventi interni della Vita del singolo. Tale parallelismo, vigente nell'intera Scrittura, sarà poi evidentissimo nel libro dell'Apocalisse che descrive non solo gli ultimi destini del mondo oggettivo,

ma anche quelli del nostro mondo intimo. Riacquistare questa « intelligenza » per cui il Libro scritto rinvia al Libro vivo, e viceversa, è come far ritrovare la vista al cieco nato.

13.

Sul Terzo occhio vi sono, dovunque, le testimonianze della Tradizione universale. In India quest'organo è l'occhio frontale di Shiva, Signore degli asceti o *Yoghìshwara*. Sempre in India, le donne della casta brahmanica portano anche oggi, al centro della fronte, un neo disegnato che è il loro distintivo intellettuale. Ciò si riscontra anche nei grandi Asceti. Ad esempio, in una raffigurazione di Shankara — il massimo maestro vedantico, considerato un'avatàra di Shiva — questi ha sulla fronte un grande neo che ha tutta la sembianza di un occhio centrale. Ora lo Shivaismo si riconnette anche al terzo Veicolo del Buddhismo, quello tantrico tibetano detto *Vajrayana* o Veicolo adamantino della Folgore. È interessante, a questo punto, notare come nel Lamaismo del Tibet si parli del Terzo occhio non già come di un mito, ma come di cosa reale e sperimentabile. Secondo tali tradizioni e dottrine quest'occhio di smeraldo che brilla in una fronte tornata adamantina (cfr. anche *Ez.* III - 9) si trova in corrispondenza dell'ipòfisi, un po' verso destra tra i due occhi ordinari. L'abitudine di studenti e studiosi di cercare l'ispirazione premendo le dita sulla fronte è un istinto che il buon Aristotele porrebbe tra le azioni « adiàfore » ossia indifferenti: e invece è un rituffarsi nelle perdute origini e un ricercare, annaspando nel buio, una più intensa visione interiore.

Orbene, anche nelle tradizioni cristiano-gioanniche, conservatesi nella Chiesa orientale greco-russa e sul Mon-

te Athos, quello qui indicato rappresenta uno dei « centri sottili » più importanti dell'Uomo. Solo quando la pura Conoscenza si sviluppi intuitivamente nel terzo Occhio, la Verità discende nel Cuore e diviene Vita; un più lento battito e un palpito più largo scandiscono allora il ritmo, quasi divino, di una profonda e soavissima quiete (*esychìa*). Questo è il vero « Battesimo del sangue »; infatti lo spirito di vita scorrerà in tal caso — lungo canali non più umani — come un torrente di luce che rinfresca senza bruciare e come un profumo che esala senza consumarsi mai [3].

Qui si può anche ricordare che, di proposito, S. Giovanni Evangelista, seguendo l'uso dei Sommi Pontefici del Tempio, soleva portare una piastra d'oro al centro della fronte. Con il medesimo valore, il Sacramento della Confermazione unge quella stessa parte frontale mediante il Sacro Crisma che ci fa « re, sacerdoti e profeti ». Il « Messale Romano » alla liturgia del Giovedì Santo, nelle formule di benedizione dell'olio balsamico, dice appunto: « Ti preghiamo che coloro i quali, secondo il sacramento di tua istituzione, sono insigniti della dignità regale, sacerdotale e profetica (*regio, et sacerdotàli, propheticòque honore, perfusi*), siano rivestiti del dono incorrotto ». Si osservi che secondo Dionigi l'Areopagita il Battesimo rappresenta il 1° grado, l'Eucaristia il 2°, e la Cresima il 3° grado della Iniziazione Cristiana. Anzi, durante e dopo il rito della Confermazione, si dovrebbe cingere la fronte con la benda reale di David. (Cosa che oggi si torna a fare per i fanciulli). È noto altresì che gli Ebrei, da tempo immemorabile, allorché pregano, pongono intorno alla fronte una reticella con al centro una capsula di cuoio contenente versetti biblici (i *tefillìn scel rosc*): tale pratica, oltre a un dato senso religioso, ha un preciso significato occulto che è analogo a quanto si è indicato sul « centro sottile » della visione interiore.

Nelle leggende classiche vi sono anche importanti residui di questa tradizione universale. Si può, all'uopo, ricordare il misterioso *occhio ciclico* dei Ciclopi. L'esoterismo di questo mito è abbastanza trasparente nell'Odissea di Omèro sol che si ponga attenzione al fatto che il gigante, trafitto in fronte da Ulisse, vede quello che prima non vedeva perché sollecitato nel punto più focale. Tra parentesi, i grandi iniziati Eschilo e Sofocle non si sono permessi di satireggiare il Ciclope, ma lo ha fatto solo Euripide, tanto caro ai moderni per la sua « umanità »: il che, rovesciando i termini e rimettendo le cose al giusto posto, significa che detto autore era del tutto superficiale ed estrinseco, senza alcuna penetrazione misterica del mito e del simbolo. Invece, il fatto che i Ciclopi fossero figli di Posidone rinvia subito alla preistorica *Atlantide-Posidonia* che, sacra a Nettuno, fu l'ultimo lembo del continente scomparso, l'ultimo ad essere inghiottito dal mare in una serie di cataclismi a catena[4].

L'uomo atlantidèo, esistente prima di Noè, era costituzionalmente diverso dall'uomo post-atlantidèo e quindi post-noachita; molto, molto diverso dall'attuale individuo umano, solidificato e imprigionato sempre più nel corpo come in una tomba (*sema-soma*: il doppio senso di Platone e degli Orfici). In quest'uomo atlantidèo, il terzo occhio non si era atrofizzato ancora del tutto, ma rappresentava come una lampada che brillava davanti al suo capo; analogamente, anche oggi, una stella più spesso invisibile, ma qualche volta visibile, brilla davanti alla testa dell'Uomo redento. A tacer d'altri, è questo il miracolo vivente che si legge nelle vite di S. Domenico o che si può anche contemplare nelle splendide effigi dipinte dal Beato Angelico. (La stella è, non a caso, il distintivo dell'Ordine intelletuale del Padre cherubico).

La condizione umana attuale è quella seguìta al-

l'ultimo cataclisma dell'Atlantide e rimonta a non meno di sei millenni (cronologia mosaica) e a non più di dodici (cronologia platonico-egizia). In questo Stadio umano la ricostituzione del « terzo occhio » non è più possibile in un senso organico effettivo. La ragione è che è divenuta diversa la struttura morfologica dell'individuo. In termini più esatti, si dovrebbe dire che l'uomo attuale *ha raggiunto il maximum dell'individuazione possibile*, il punto limite e critico che non può perdurare ma da cui, o si scende nella degradazione, o si risale nella gerarchia. Per tutto ciò, siffata ricostituzione dell'occhio ciclico può avvenire solo nell'invisibile, mercè un processo interiore di riconquista nel senso tanto bene indicato dai Padri Vittorini. Si tratterà, dunque, di un « restauro » del quadro, non di una ricomposizione formalmente identica.

Nell'età del Rinascimento, si espresse in modo analogo il sapientissimo Padre domenicano Tommaso Campanella. Questi mostrerà di conoscere le dottrine tradizionali non solo del Mediterraneo, ma dell'Asia fino al Giappone e addirittura dell'America arcaica. Egli, anzi, intuì l'unità della grande razza solare atlantidèa — la « razza rossa » — che dal remoto Occidente si era propagata fino ai territori oggi corrispondenti al Tibet. Campanella è certo un esempio fuori del comune; difficile indicare le sue fonti, in prevalenza orali: tra queste, dobbiamo ricordare le tradizioni segrete dell'Ordine dei Cavalieri di Malta. Non a caso l'interlocutore del dialogo « *La città del Sole* » è un Milite dell'Ordine giovannita. Inutile aggiungere che un così grande Autore è stato del tutto frainteso dai soliti storici della « filosofia moderna ». Nei suoi ultimi anni di vita, l'influenza spirituale esercitata da Campanella dapprima sulla Roma pontificia e, in seguito, sulla Parigi iniziatica, fu invece profonda e considerevole.

Ecco, in breve, la sua autentica dottrina metafisica,

non più deformata dalle redazioni moderniste e dai vani pregiudizi gnoseologistici. Secondo Campanella, l'uomo primitivo disponeva di un intuito detto « *sensus inditus* » (innato); con l'avanzare dei millenni questa facoltà spontanea regredisce, mentre si afferma l'uomo razionale che ha, delle cose, un'esperienza sempre più indiretta e fallace. Nell'uomo civilizzato si perde, così, il contatto con l'Universo sottile (magico) e con Dio, talché il « *sensus inditus* » diviene latente, nascosto, offuscato: esiste sempre, ma è, ormai, un « *sensus abditus* ». Prevarrà, d'ora innanzi, una forma di conoscenza indiretta e corticale delle cose, ossia quel « *sensus additus* » che aggiunge e affastella nozioni formali e illusorie, prevarrà quel complesso di ipotesi e di probabilità — non più certezze viventi — di cui l'uomo civilizzato mena, a torto, un gran vanto. Il problema, come per il prigioniero della Caverna platonica, è di resuscitare l'antico intuito. Per Campanella, il Cristianesimo compie *universalmente* proprio questo prodigio, perché fa ritornare l'uomo alle sue origini e gli fa riconquistare la stessa Rivelazione primitiva. Infatti, quella *Religio* universale discendente da Dio e da Lui infusa nell'Umanità originaria, quella *Religio* unica che una volta era *indita*, spontanea, semplice, è poi divenuta *abdita* (nascosta) a causa delle sovrapposizioni successive delle Religioni storiche che sono tutte, più o meno, delle *Religiones additae.*

Campanella — che non può in alcun modo esser confuso con le inversioni parodistiche del « vitalismo » e del pseudo-intuizionismo antimetafisico proprie del Bergson — in quest'ultima parte concorda con le dottrine dell'Accademia platonica di Firenze espresse da Marsilio Ficino e da Pico della Mirandola. Ma egli, per giunta, ci dà un senso più vivo e concreto della degenerazione dell'Umanità, della perdita di facoltà superiori e dell'equivoco insito nel razionalismo meccanico della

pseudo-civiltà moderna. Dopo una lotta epica quale forse nessuno scrittore ha mai sostenuto (26 anni di carcere e di distruzione sistematica dei fogli che scriveva e riscriveva; onde le migliaia di varianti e la confusione negli interpreti campanelliani), questo grande spirito si spegneva a Parigi nel 1639, ultimo epigono di una Tradizione metafisica non ancora contaminata dal Mondo moderno e dalla sua neo-Sofistica. Nel 1637 Cartesio pubblicava nella stessa città il « Discorso sul Metodo »: ossia il programma generale del Razionalismo e della Non-Conoscenza tutt'ora trionfanti. Di lui l'ultimo Schelling — ossia il primo filosofo rinsavito tra i moderni — disse che riportava il sapere a una « seconda infanzia », mentre poi con l'invenzione del « Cogito » aveva agito come « un incantatore » su tutte le menti da lui deviate.

14.

Da Parigi a S. Vittore c'è poca distanza geografica. Ma la lontananza spirituale è immensa. Tornando, appunto, ai Padri Vittorini, preciseremo adesso che questi veri maestri posero i tre occhi dell'Uomo in relazione a tre facoltà inconfondibili e a tre gradi di Conoscenza che, in termini latini, rinnovano le voci del Magistero universale e perenne.

Abbiamo, così, il seguente trittico:

1° grado: *Cogitatio* (o « dilatatio mentis »)

2° grado: *Meditatio* (o « sublevatio mentis »)

3° grado: *Contemplatio* (o « excessus mentis »).

È noto che questa tripartizione sarà di modello al Dottore Serafico per il suo «*Itinerarium mentis in Deum*».

Infatti, per S. Bonaventura, alla « Cogitatio » corrisponde la conoscenza di Dio fuori di sé nel *Vestigio* impresso nella Natura; alla « Meditatio » corrisponde la conoscenza di Dio dentro di sé nell'*Imagine* impressa nell'Anima; infine, alla « Contemplatio » corrisponde la conoscenza di Dio sopra di sé nella *Similitudine* impressa nel nostro Spirito e negli Spiriti Celesti. Il culmine dell'Ascesa si ha poi, in modo del tutto eccezionale, nel *raptus* contemplativo dell'Estasi per cui si perviene all'Unità e alla Consumazione Mistica. Medesimamente, in questo senso ultimo, e anzi ultimissimo, S. Massimo il Confessore aveva addirittura parlato di *Identificazione*. « Quale Pontefice della sapiente contemplazione (*tês ghnostikés theorìas*) il Verbo, con la chiusura delle porte e l'ingresso dei santi misteri, avendo superato con la scienza tutte le ragioni delle cose, li conduce incomprensibilmente alla incomprensibile Monade, unificati nella grazia e, per quanto è possibile, identificati nella indivisibile identità (*omoiothèntas tê adiairèto tautóteti*); « per coloro tutti che ne son degni averranno in fine, per bontà del Dio nostro, l'adozione, l'unificazione, l'affinità, la divina identità e la deificazione (*omoiòteta théian kai théosin*) ». Dalla « Mistagogia », capp. XIII e XXIV. Chiesa d'Occidente e Chiesa d'Oriente s'incontrano immancabilmente al vertice !

Sarà adesso interessante osservare che il trittico vittorino e bonaventuriano corrisponde puntualmente alla triade conoscitiva indù: *Manas-Buddhi-Atma*. Vediamo infatti. « Manas » è una radice arcaica universale che si ritrova non solo nel *Manù* indiano (l'Uomo legislatore) ma altresì nel *Menes* egizio, nel *Minosse* cretese, nella *Mens* dei latini e, financo, nel *Mensch-Mann* tedesco e nel *Man* inglese. Questa radice indica, ovunque, la facoltà mentale e cogitativa dell'uomo naturale e quindi la sua potenza e attività ordinatrice. *Buddhi* è la stessa radice

budh-puth da cui ha origine il nome di Apollo *pitio,* o risvegliatore, e da cui discende l'« Assemblea dei pitii » (*Pyt-agorà* è un evidente nome collettivo). Questa facoltà indica l'Illuminazione intellettuale che sboccia come un fiore di loto — o come una rosa dalla Croce — dal tronco stesso della Meditazione. *Atma* è voce dell'area linguistica indogermanica — India e Germania sono i due limiti estremi dell'area stessa — e per tanto la sentiamo risuonare nel tedesco *Atmung* - « respiro ». Ma, prima ancora, questa voce è un suono arcaico universale che forse non esclude il misterioso nome *Adàm* (At-a-ma) che rammenta il respiro iniziale, l'alito divino soffiato sul primo Uomo. La facoltà qui designata è uno stato supremo che indica la raggiunta quiete contemplativa, il respiro all'unìsono con lo Spirito interiore, la fusione umano-cosmica e umano-divina.

Si rende ormai necessario, anche al fine degli sviluppi ulteriori del nostro discorso e di una sua migliore intelligenza, offrire un quadro preciso di quella che si può chiamare la *costituzione occulta dell'Uomo.* Purtroppo, le incertezze della tradizione ellenica al riguardo e alcune omissioni della Scolastica razionale hanno fatto perdere all'Occidente questa aurea dottrina che, solo in parte, si è conservata ieri nelle più antiche tradizioni monastiche, mentre, ancor oggi, essa perdura e vive negli insegnamenti interiori del Monte Athos. Del resto, alcuni altri preziosi filoni sono giunti fino a noi sia per mezzo di specifiche opere qabbalistiche, sia in virtù del magistero dell'Alchimia simbolica cui collaborarono maestri ebrei, arabi e cristiani dal Medioevo al Rinascimento[5].

Nonostante queste sparse fila, una dottrina chiara, esplicita ed esauriente, si è solo potuta ricostituire con i dati acquisiti in questi ultimi due secoli, e attinti alle sorgenti in virtù di un provvido ritorno alla gran Madre India. La qual cosa — molte volte — ha però contribuito

a complicare le idee per l'estrema difficoltà di far corrispondere linguaggio orientale con linguaggio occidentale. Inoltre, almeno in apparenza, alcune classificazioni non coincidono puntualmente l'una con l'altra. È così avvenuto che molti autori tradizionali abbiano rinunciato a presentare un quadro semplice e onnicomprensivo in termini *latini*, ossia in quei termini che si mostrano pur sempre i più adatti a uno scambio universale di princìpi. Noi crediamo, invece, dopo aver consultato e comparato a lungo tutte le fonti, che una conclusione sia possibile e che riuscirebbe di somma utilità. Vi proveremo appunto.

I centri sottili e invisibili dell'Uomo sono sette, come i sette bracci del Candelabro che il Signore offrì per modello a Mosè. Nella « *Dottrina Apostolica* » (cap. I-9), Ireneo mette giustamente in relazione questi sette bracci coi sette Cieli e quindi con i sette Doni dello Spirito Santo elencati da Isàia. Ora questi Doni sono, a loro volta, in relazione con i sette centri invisibili e, da una vivificazione dei medesimi, l'organismo spirituale dell'Uomo trae alimento e sviluppo. Con termini tratti dai sacri archivi — e da noi scelti e adattati nel modo più semplice — si potrà allora parlare di un edificio che si eleva secondo i seguenti piani:

1) *Corpus* (la forma densa); 2) *Aura* (la forma eterea o magica); 3) *Anima* (il principio senziente); 4) *Ratio* (il principio cosciente); 5) *Mens* (il principio discriminante); 6) *Intellectus;* 7) *Spiritus.*

Studiando lo schema, si possono compiere i più vari raggruppamenti. Ne indicheremo due principali. Questi sette piani o centri possono, cioè, essere visti come una Triade inferiore (Corpo-Aura-Anima), una Triade superiore (Ragione-Mente-Intelletto) e una Unità suprema (Spirito). Oppure si possono vedere tre coppie (Corpo e Aura; Anima e Ragione; Mente e Intelletto) che culmina-

no ugualmente nello Spirito. È importantissimo esaminare i rapporti e i nessi intermedi e non compiere dei salti indebiti. Invece, per secoli e secoli, i filosofi occidentali (e sulla loro falsariga anche molti teologi) sono incorsi appunto nell'errore di ridurre il complesso Composto umano a una bipartizione (corpo-anima); nel migliore dei casi, si è avuta una tripartizione (corpo-anima-spirito) anch'essa insufficiente, perché l'Intelletto o lo Spirito si svilupperebbero sic et simpliciter dall'Anima.

Ora, senza poter indicare un perfetto parallelismo tra questi sette piani e facoltà e i sette centri sottili, è indubbio che tale è il Settenario umano contemplato dall'autentica Tradizione universale. I sette centri, a loro volta, sono distribuiti, *nell'involucro etereo* che vibra in prossimità di certe regioni fisiche, nel seguente modo:

il 1° alla base della colonna vertebrale; il 2° nella regione viscerale-ombelicale; il 3° al plesso solare; il 4° nel cuore; il 5° fra la regione del timo e quella buccolaringea; il 6° sulla fronte; il 7° sull'osso coronale del capo.

È facile, tra l'altro, ritrovare qui i sette Doni di Isaia. Infatti, il Timor di Dio che corrisponde alla base di tutto, ci sostiene dal di sotto dei Reni: e si sa che il Signore scruta appunto i reni e li brucia. La Pietà si riconnette con « le Viscere della misericordia » che è una tipica espressione biblica ed evangelica (cfr. in Luca il Cantico di Zaccaria). La Scienza è un'opera di ruminazione che ha analogia con lo Stomaco (« mangia questo libro » è comandato in Ezechiele e nell'Apocalisse - si rammenti, anche, il « bue d'Aquino »). La Fortezza è del Cuore perché l'Amore « è forte come la Morte » (Cantico dei Cantici). Il Consiglio opera dal Petto mediante la Bocca; l'Intelligenza è sulla Fronte; la Sapienza scende sul Capo.

Vediamo ora le corrispondenti denominazioni e gerarchie proprie della tradizione indù. Anzitutto in India si suole indicare con *Sthula Sharîra* il Corpo denso. Poiché l'Individuo umano è essenzialmente Nome (« Nama ») e Forma (« Rupa »), il termine *Namarupa* ha particolare attinenza con la manifestazione densa o grossolana, ossia la più esterna. Tuttavia il Nome è più importante della forma visibile e tangibile della figura umana e si può dire che già penetri, in virtù della sua essenza vibratoria, nei ritmi della Manifestazione sottile. I puri sentimenti di amicizia e di amore si dirigono al Nome dei fratelli; la stessa preghiera evoca i Nomi celesti, oppure richiama l'attenzione del Cielo sui Nomi umani. In realtà il Nome precede il Corpo del nascituro e si mantiene anche dopo la dissoluzione fisica. Importantissimo fu dunque, anche per gli Egizi, il valore del Nome, detto *Ren*. Ad ogni modo gli Iniziati, così come i Monaci, possono cambiare il nome patronimico. La Bibbia parla spesso di un « nome nuovo » o di un « nome segreto » che è anche più reale del primo. Gli Asceti — in India e dovunque — passano oltre « il nome e la forma » e acquistano un apparente anonimato che in verità contiene un nome più pieno: è l'*ama nesciri* dell'Anonimo autore della « Imitazione di Cristo ». Poiché, nella terminologia biblica, nome = potere, un Nome inaudibile è segno di una autorità superiore e nascosta. Al limite, il Tetragramma divino racchiude il massimo mistero del Nome impronunziabile, custodito da Mikael o dal Grande Arcangelo. Finché, all'atto pratico, non si fa l'esperienza di essere e di sentirsi slegati dal nome patronimico, non si è compiuto vero cammino nel mondo dello Spirito.

Il Corpo etereo è detto anticamente in India *Linga Sharîra* e, poiché ha relazione con il *Prana* o Alito Cosmico, va anche considerato come un « Corpo pranico ». (Non si confonda qui con il « linga » della sessualità; del

resto vi sono delle coincidenze, ma — si badi bene — non delle identificazioni). Per gli Egizi il *Ka* è appunto il « doppio etereo » della figura umana, una specie di ombra che tutti posseggono magari senza avvedersene: i Sacerdoti lo fissavano nelle Mummie che per tanto, anche oggi, *sono vive*, almeno nella dimensione eterea e nella misteriosa sopravvivenza del Nome. Analogamente, per i Greci, si ha l'*Augoidès* (forma eterea) o l'*Astroidès* (forma astrale). Il terzo principio indù è *Kama-Rupa* ossia il Corpo della Passione e del Desiderio: ciò ricorda l'Anima inferiore — epitimica — di Platone (« epitymìa » ha identico significato di « kama ») e corrisponde allo stesso « Corpo psichico » di S. Paolo. In questo piano ha grande potere, tanto positivo quanto negativo, la forza veramente magica della Immaginazione che può servire per lanciare in alto come per ritrarre in basso. Si rammentino le due anime nel petto di Faust e le oscillazioni degli esseri nel Purgatorio di Dante[6].

Paracelso fu forse il primo a distinguere fra il doppio etereo e il cosiddetto « corpo astrale », termine che traduce di peso l'*Astroidès* dei Greci. Ma queste suddistinzioni possono confondere e, in ultima analisi, non risultano vantaggiose per la semplicità e la chiarezza dell'insieme: essenziale è il concetto che alla dimensione densa dell'Essere cosmico segue una dimensione sottile o etereo-magica. Del resto l'*Aura*, ossia la sintesi delle forze e dei corpi sottili, involve magicamente anche la Forma passionale e immaginativa propria dell'Anima inferiore: la quale si libra, svincolandosi a fatica, dagli avviluppi del dominio psichico. Beninteso, un residuo di Aura avvolge, come una nube luminosa, anche l'Anima superiore e divinizzata: ma in tal caso si tratterà del « Corpo di Gloria », di quella *Aureola* menzionata nei sacri testi per i Giusti ed i Santi e splendidamente dipinta dai maestri dell'iconografia sacra.

L'Anima umana vera e propria è, per l'India, *Manas*. Ma qui bisogna necessariamente distinguere: vi è un Manas impuro e inferiore (dai vedantini detto anche « Chitta ») che corrisponde alla *Ratio*, e un Manas puro e superiore che corrisponde a *Mens*. In Occidente, la maggior parte degli errori e degli equivoci è causata dall'oblìo di questo duplice *Manas*. Si deve invece richiamare l'attenzione sul fatto che Duns Scoto, seguendo S. Agostino, abbia parlato di una « ratio inferior » e di una « ratio superior »; questa è, all'incirca, la distinzione tra i due *Manas*, tenendo conto, però, che la ragione superiore meglio la si direbbe *Mens*. Altro più grave errore, comune agli Occidentali, è di confondere l'*Intellectus* o *Buddhi* con il sottostante piano « manasico ». Questa leggerezza, per non dire ignoranza, è davvero imperdonabile. Quanto, poi, al vertice del Settenario umano — *Atma* — questo è molto bene designato da *Spiritus* purché lo si intenda nel suo senso più genuino e più alto che è quello pneumatico e pleromatico. Anche qui, prima il Cartesianesimo e poi l'Idealismo son caduti nell'obbrobriosa identificazione di ragione e spirito: non così i Romantici [7].

Nella Tradizione ebraica le corrispondenze universali sussistono evidenti, ma in un modo piuttosto sfumato, in quanto le formule fondamentali presentano qui una certa commistione tra elementi fisico-eterei ed elementi psico-mentali. Ciò è dovuto, forse, al genio più vivente delle Lingue semitiche che non sempre collima con il genio più distaccato e speculativo delle Lingue ariane. Questo fatto, ovviamente, si traduce in maggiori difficoltà per una esatta interpretazione delle formule evangeliche che furono concepite e dette in linguaggio semitico, ma poi trascritte in una lingua ariana. Una verace ermeneutica è qui tutt'altro che chiusa. Troppo in fretta i Dottori scolastici abbandonarono, con il virtuosismo dei voli

mentali, il saldo terreno arato dai Padri. Di totalmente certo si può dire questo: che *Basàr* (« carne », « pelle ») corrisponde al Corpo denso e *Nesciamàh* allo Spirito intelligente. Ma si tratta della piattaforma e del tetto, ossia dei due termini estremi dell'edificio umano. Più complessa è l'interpretazione dei termini intermedi, di *Néfesc* e di *Rùah*. Dalla Lingua, le incertezze si trasferiscono direttamente nell'Escatologia. Sappiamo infatti che l'anima umana è immortale: ma ciò riguarda *Néfesc*, *Rùah*, ovvero *Nesciamàh?* Il primo dei termini problematici, *Néfesc*, alla lettera « alito », può tradursi con « Anima vitale »; il secondo, *Rùah*, può tradursi con « Spirito vivente »; in quest'ordine di idee, la *Nesciamàh* può venire intesa, a sua volta, come una specie di « Intelligenza spirituale ». La *Néfesc* ha attinenza con *Psichè* e *Thymos* dei Greci e con *Kama-Manas* degli Indù: essa sembra anche coinvolgere le forze vitali del Corpo e gli avviluppi eterei dell'Anima elementare. La *Rùah* — « soffio » dall'alto — superando il piano kamico (in senso indù) e il piano timico (in senso ellenico) ha invece una certa attinenza con il piano manasico o logico della *Ratio* e della *Mens* pur senza corrispondervi puntualmente, perché anche la *Rùah* presenta dei sottilissimi filamenti eterei, sebbene di qualità e di ordine superiori. (Non a caso questo termine, alla lettera, può tradursi anche con « aura »). Del resto, secondo le rivelazioni di Giobbe, vi sono « macchie persino nelle Stelle »: il che confermerebbe la dottrina di S. Bonaventura per cui nemmeno gli Angeli sarebbero Spiriti puri, essendo essi avvolti da un residuo pur minimo di elemento etereo, di corpo-luce. (Il superiore ilemorfismo angelico).

In realtà, se si volesse dare una traduzione rigorosamente tecnica di tutti questi termini, si dovrebbe procedere in ben altro modo, tenendo conto che queste formule ebraiche non rappresentano tanto degli organi

o delle facoltà, ma piutosto delle energie e dei principii attivanti. Onde si dovrebbe interpretare il quadro nel modo seguente: *Néfesc* non è tanto l'Anima, quanto l'*Animazione; Rùah* non è tanto lo Spirito, quando l'*Ispirazione; Nesciamàh* non è tanto l'Intelletto, quanto l'*Intellezione.* Più precisamente, *Néfesc* sarebbe « l'Animazione del Corpo »; *Rùah* « l'Ispirazione dell'Anima »; *Nesciamàh* « l'Intellezione dello Spirito ». Questa — ci sembra — sarebbe la trascrizione forse più fedele del testo biblico, del suo linguaggio, della sua concezione; e sarebbe, al tempo stesso, il tramite più adeguato per render possibile il passaggio dalle formule ebraiche ad altre formule d'Oriente o d'Occidente. Il culmine verrebbe allora rappresentato dalla *Rùah Qadòsc* o *Sanctus Spiritus* che potrebbe esser reso ed inteso con « Santificazione dell'Essere ». Invero, tutto l'arco della vita, del mistero e dell'odissèa dell'Uomo — di qualunque Uomo sia passato sulla Terra — si svolge tra una Animazione del corpo materiale, del corpo di fango del vecchio Adamo, e una Santificazione del corpo spirituale del nuovo Adamo: tra questi due estremi, stanno le fasi intermedie in cui si progredisce in virtù di Ispirazioni e di Intellezioni successive. Ma preferiamo lasciare tali nostre proposte a chi avesse interesse e capacità di proseguire in queste ardue ricerche. È qui sufficiente mantenersi nel solco delle definizioni più note ed elementari.

Invece, può essere importante sapere quello che avviene alla dissoluzione del Corpo, secondo l'Escatologia iniziatica dei Qabbalisti (Cfr. lo *Zóhar,* II - 141, ss.) Con un processo più lento di *Basàr,* anche la *Néfesc* ritorna alla Terra; quanto alla *Rùah,* essa raggiunge l'Eden e vi soggiorna riunita al Corpo di Gloria; infine la *Nesciamàh* si ricongiunge alla Luce divina. Questo insegnamento chiarissimo e genuinamente tradizionale dimostra, tra l'altro, l'errore marchiano delle false ipotesi reincarna-

zioniste nate da un indebito scambio tra leggende popolari (o al più pedagogiche) e le autentiche dottrine metafisiche di tutto l'Oriente. È infatti evidentissimo che *Néfesc* non è l'Ego: e che né *Rùah* né tanto meno *Nesciamàh*, ossia le componenti più proprie e più alte della personalità spirituale, mai ritornino alla terra. Una trasmigrazione, nel senso del Purgatorio cristiano, è possibile per la sola *Néfesc* che non è però una entità specifica bensì una corrente psichica di ordine inferiore.

Per concludere il nostro specchietto, osserveremo che molto accentuata è la parentela, su un piano soprarazionale e altamente noetico, tra l'ebraica *Nesciamàh* e l'indiana *Buddhi*. Quanto ad *Atma*, vi si avvicina, pur senza identificarvisi, la *Rùah Qadòsc* o *Sanctus Spiritus*. Non si tratta di diversità, ma di sfumate differenze, le quali dipendono non tanto da valori ontologici quanto da due distinti modi operativi; infatti la *Rùah Qadòsc* è lo Spirito divino che opera dall'alto nella sua trascendenza verso l'uomo, laddove l'*Atma* è lo stesso Spirito divino che opera dall'interno con la sua misteriosa presenza nell'uomo. I due aspetti si integrano benissimo a vicenda e anzi si convertono l'uno nell'altro, perché non è men vera la profondissima Presenza dello Spirito Santo in ognuno e non è men vera l'infinita Trascendenza di Atma su tutto e su tutti.

Secondo la dottrina indù dei centri sottili — o *chakras*, « ruote » — la *Buddhi* troneggia nel Cuore e brilla dall'Occhio Frontale, mentre il Vertice, rappresentato dallo splendore di *Atma* è indicato con il Fiore di Loto dai mille petali che avvolge l'osso *coronale* del Capo. I Corni di luce sulla testa di Mosè, il Nimbo del Cristo, e la stessa Aureola dei Santi, possono ricordare un'idea simile. E del resto la Corona, sia d'oro o di gemme, sia di ferro o di lauro, sia di spine o di rose, è stata sempre il contrassegno supremo. Nell'Albero mistico delle dieci *sefiròt*,

(sfere divine) simboleggiante l'*Adàm Qadmòn*, (Uomo Universale) che è la massima proiezione di Dio, la *sefiràh* più alta è *Qéter*; ossia la Potenza, detta e raffigurata come *la Corona*. Si ricordi che, anatomicamente, nel bambino ancora *infante* (non parlante e intuitivo) le ossa superiori del capo non sono ancora chiuse e si possono vedere molto bene le vibrazioni delle cosiddette « fontanelle ». Non a caso il bambino, prima di compiere la sua esperienza e avventura di Individuo umano, si libra su un'onda cosmica ultraindividuale e, come si dice comunemente, *sorride agli Angeli*. Il Vangelo stesso (*Matth.* XVIII - 10) ricorda: « Guardatevi dal disprezzare alcuno di questi piccoli perché io vi dico che gli angeli loro, nei cieli, contemplano di continuo la faccia del Padre mio »[8].

Riepilogando, osserviamo ora tutti questi princìpi teoretici nell'applicazione pragmatica dell'Ascesi e quindi nello sviluppo della Grande Opera divina. La virtù spirituale insita nell'individuo — sia il *luz* biblico o sia la *kundalini* vedica — sale dal basso in alto per la progressiva Rigenerazione dell'Uomo. Dopo vari gradi, si toccano alcuni punti chiave di primaria importanza. Essi sono il Cuore e la Fronte. Nel Cuore si ha il centro dell'Uomo Vero, il passaggio definitivo dall'esterno all'interno, dal sensibile allo spirituale. Il Cuore è la *Rosa Mystica* e quivi ha sede la forza del Divino Amore. Negli insegnamenit del Monte Athos si apprende infatti che la Parola, o Verbo, deve discendere attraverso il centro frontale e il centro bucco-laringeo appunto nel Cuore. Solo allora si ottiene la perfetta quiete contemplativa, l'*esicasmo*, perché nel lago del Cuore si placano le onde delle passioni e si ha, d'improvviso e d'incanto, una grande pace, una *magna tranquillitas* come nella tempesta sedata a Genazareth. Non a caso il termine « esychìa » viene usato persino da S. Pietro (1ª, III - 4) a proposito « dell'uomo nascosto del cuore »: *o kryptòs tês kardìas*

àntropos. Tuttavia, è anche vero che le correnti spirituali operano di continuo in modo ascendente, discendente, poi riascendente, e così di seguito. Allorché l'influenza spirituale ha rinnovato l'Uomo nel Cuore, la perfezione è data dallo spuntare della *Stella del mattino*: ossia del Terzo Occhio frontale. È la nascita della vera Intelligenza che domina regalmente il Cuore e si accinge a salire, lungo la sommità del Capo, verso i Regni e gli Stati superiori propri dell'Uomo Trascendente. È qui che solo può parlarsi di pura Sapienza. « Tra splendori di Santità, dal seno dell'Alba, prima della Stella del Mattino ti ho generato », canta il più sublime Salmo Messianico [9].

Molte sono le Stelle del Mattino e tutte insieme cantano le lodi di Dio (*Job*. XXXVIII-7). Ma una sola è la Corona, la Corona dei Magi, che è la stessa Stella di Bethlem che alfine si posò, ultraradiante, sul Capo del Divino Fanciullo. (Ireneo, *Dottrina Apostolica* - LVIII). Certo, la luce delle Stelle è la medesima. E i raggi delle Stelle del Mattino convergono nell'unica Corona dei Magi; come pure, dal centro della Stella suprema, i raggi si rifrangono e battono sulle fronti mistiche in cui il Terzo Occhio è tornato a brillare [10].

A nostro avviso, non c'è contraddizione tra queste verità e quella ricordata dai Santi Monaci dell'Athos. Il Cuore e la Fronte, la Rosa e la Stella, si richiamano a vicenda. Come si è già detto, la Stella o Fronte designa l'Intelletto, e il Cuore o la Rosa contrassegna l'Amore. La riunione di entrambi dà l'*Intelletto d'Amore*, quello che apre il Fiore stellare o la Stella fiorita della Divina Sapienza. Infatti, un Cuore senza Intelletto non può dare il purissimo Amore; e un Intelletto senza Cuore non può dare la limpidissima Verità. Ecco perché, al centro delle Litanie Lauretane, là dove si noverano i titoli biblico-sapienziali della Santa Vergine, l'elogio iniziale e

l'elogio finale suonano appunto: *Rosa Mystica, Stella Matutina!*

Piena di profondità è dunque la sentenza dell'Apostolo Pietro allorché, dopo aver ricordato che le Scritture sono come la lucerna nella notte, va ancora oltre e afferma: ciò vale « *finché la Stella del Mattino non sorga nei vostri Cuori* » (2ª *Petr.* I - 19). La Stella è, propriamente, l'Occhio frontale della chiaroveggenza intuitiva: ma essa si vivifica e si sublima pur sempre nel Cuore, aprendo l'orecchio del medesimo, ossia quel *Terzo Orecchio* della chiaroudienza che è una cosa sola con il *Terzo Occhio,* perché la dimensione del senso è ormai oltrepassata e, nella dimensione eterea, sottile, invisibile, il Verbo è Silenzio, il Suono è Colore, la Scrittura è Pittura e la Pittura è anche Musica, ovvero quella Divina Sinfonia pittrice delle Sfere celesti che « solo Amore e Luce ha per confine ». Più di tutti doveva saperlo Pietro il quale, recidendo appunto un orecchio al servo del Sommo Sacerdote, a Malco, gli dischiuse i tesori nascosti presenti nell'Audizione-Visione dell'Infinita Armonìa [11].

15.

Il complesso quadro presentato ci può far misurare con cognizione di causa, e con puntuale esattezza, la decadenza e il regresso propri del Pensiero Moderno il quale, da Cartesio in poi, ha preteso di ridurre le facoltà conoscitive dell'Uomo alla sola *Cogitatio,* ossia a un primo grado dell'attività conoscitiva, corrispondente al mero piano del *Manas* inferiore ed impuro.

Come è noto, l'intero soggettivismo moderno dipende dal troppo famoso e fin troppo vacuo « Cogito-Sum » cartesiano il cui errore — dal punto di vista delle

Metafisiche tradizionali dell'Oriente e dell'Occidente — consiste nell'arbitraria identificazione di Pensiero ed Essere; dove per « Pensiero » si intende, però, non solo una facoltà inferiore della Conoscenza, ma addirittura una forma illusoria che, lungi dal superare il Dubbio, si vanifica nelle larve della Non-Verità. Esaminando più a fondo le cose, si troverà che il « dubitare » non è affatto un sinonimo di « pensare »: una facoltà psichica, un mero atteggiamento pre-mentale del tutto vuoto di contenuto, non può esser promosso nemmeno a Pensiero, nemmeno a *Manas* inferiore. Nel migliore dei casi, non sarà mai un *pensiero antropomorfico* ad avere la possibilità di conglobare la Realtà ultima: la Realtà totale sta ben oltre l'uomo e la forma.

L'artificiosità del procedimento cartesiano balzerà in tutta la sua evidenza confrontando un esempio di magistrale saggezza che ci proviene dall'Estremo Oriente in virtù di un Adepto del Buddhismo Zen, il grande e sublime veggente Joshu (778-897 p. Ch.). « Cos'è il mio *"io"* ? — chiese un discepolo —. Che te ne faresti di un *"io"* ? — controbatté il Maestro dei novizi, per tutta risposta —. Ho ragione a non avere nessuna idea ? — domandò un altro discepolo —. Getta via questa tua idea — fu la risposta —. Quale idea ? — chiese lo sconcertato discepolo —. Naturalmente — fece il Maestro — sei libero di conservare simile inutile idea concernente nessuna idea » [12].

Ecco tagliata la testa al toro e sperimentata la nullità dell'Io di Cartesio, di Kant e di Fichte, la vacuità del soggettivismo del primo, del soggettivismo critico del secondo, dell'idealismo soggettivo del terzo. Tanto rumore per nulla ! La forma individuale umana come può giudicare e assorbire la forma universale del Cosmo e i regni del Sopraformale, dell'Informale e dell'Assoluto ?

Già un deciso oppositore del Cartesianesimo, il grande pensatore di scuola classica Giambattista Vico, aveva

osservato che *cogitare* deriva da *coagere* (« cum-agere ») e significa raccogliere dati dall'esterno, metterli insieme e catalogarli; laddove *intellígere* (« intus-legere ») indica non già la conoscenza in superficie, sebbene in profondità. Ma Vico, a causa dei suoi tempi illuministici e per mancanza di fonti orientali, non fu coerente sino in fondo. Egli aveva già detto che la prima lingua dell'Umanità fu quella *muta simbolica* e credeva anch'egli, in buona fede, che la lingua parlata rappresentasse un progresso. Noi abbiamo invece insistito nel mostrare che questo non è vero. L'uomo, al culmine della sua ascesa, ossia nella sfera della Contemplazione, deve aver compiuto il passaggio dalla forma mentis *fonetica* alla forma mentis *ideografica*: solo allora egli penetrerà, irresistibilmente, nella realtà intuitiva. Del resto, la fonte principale di Vico è rappresentata dai *Libri ermetici*: i quali rivelano la legge delle « tre età » e della *triplice* forma di ogni manifestazione storica, nel corso multimillenario della Civiltà universale. Senonché, una interpretazione corretta della Tradizione egizia fa intendere che vi fu una decadenza, e non già un progresso, nel passaggio dalla « età degli dei » alla « età degli eroi » e, infine, alla « età degli uomini ». Il che vale anche per il regresso dalle scritture ieratiche e ideali alla scrittura popolare e parlata. Vico stesso, nelle sue intuizioni e preferenze, si avvede molte volte di questa verità al rovescio che è poi quella al dritto. Come si fa, invero, a non comprendere che gli dei sono più degli eroi e gli eroi sono più degli uomini? Solo l'ottusa mentalità dell'uomo moderno, dello « scienziato » moderno, può credere e sostenere con grande disinvoltura il contrario. Ma il Signore Gesù, disceso dal cielo in terra, ha appunto ricordato agli uomini: « *voi siete déi* » (*Joan.* X-34).

Ciò premesso, torniamo un'ultima volta alla triade vittorina che già fu assunta come base; e vediamo in

che modo essa può divenire oggetto di una coerente elaborazione che completi il suo schema nel senso di una nuova quadrilogia. È opportuno infatti aggiungere, alle dimensioni già note, quella altrettanto importante, e superiormente intermediaria, della *speculatio.*

Al proposito, osserveremo subito che nei tempi moderni tale espressione ha ricevuto un significato improprio per non dire errato. « Speculativo », alla lettera, è sinonimo di « teoretico »; la Speculazione indica la Conoscenza riflessa e il pensiero che opera nel riflesso della Luce. Viceversa, si è sempre più perduto il senso genuino e originario, ricordato pur da S. Paolo, di una conoscenza non già diretta, ossia « faccia a faccia » tra l'uomo e Dio, ma bensì indiretta ed enigmatica che avviene appunto « *per speculum* ». In altri termini, la Speculazione non esaurisce tutte le possibilità conoscitive dell'uomo — come si tende oggi a dire da parte dei filosofi — in quanto vi è la Contemplazione che la supera. Ma, a sua volta, il livello speculativo non è nemmeno riducibile e identificabile a quello « cogitativo » che gli è senz'altro inferiore. (E i moderni filosofi confondono sempre i due valori). Non a caso si è parlato nel Medioevo di un « Misticismo speculativo »; e non a caso il Beghinaggio (cfr. *beginnen* = iniziare) ha tra i suoi testi spirituali più alti e significativi « *Lo specchio delle semplici anime* ». Un'espressione come « Misticismo cogitativo » o anche « meditativo » suonerebbe del tutto sfasata e priva di senso. Ciò dimostra che la Speculazione rappresenta un gradino superiore che deve venire reintegrato nel modo giusto. Dante fa dire a Lia:

> « Per piacermi allo specchio qui m'adorno;
> Ma mia suora Rachel mai non si smaga
> Dal suo miraglio, e siede tutto giorno.

Ell'è de' suoi begli occhi veder vaga,
Com'io dell'adornarmi con le mani:
Lei lo vedere, e me l'ovrare appaga ».

(*Purg.* XXVII - 103)

Dunque, vi è streta connessione tra la vita contemplativa — Rachele — e lo specchio. Il nuovo schema più completo che si può proporre è così il seguente:

piano individuale	*Cogitatio*	*Speculatio*	piano universale
	Meditatio	*Contemplatio*	

Ed ecco un primo significato. La « Cogitatio » e la « Speculatio » sono due punti di partenza e due basi di appoggio; la « Meditatio » e la « Contemplatio » sono, rispettivamente, due punti di arrivo nello sviluppo dell'Uomo individuale e dell'Uomo universale.

Indicheremo qui appresso alcune caratteristiche differenziali proprie di questi valori. Alla « Cogitatio » corrisponde il *ragionare* che significa, appunto, proiettare raggi fuori di sé, oppure racogliere i raggi dall'esterno. (Non a caso Lia — la vita attiva — si adorna con le mani prima di passare allo specchio). Alla « Meditatio » corrisponde il *pensare* che equivale a *pesare* mediante i giudizi. Alla « Speculatio » corrisponde il *riflettere* che significa far rimbalzare la luce dentro di noi, illuminando le immagini e rischiarando i simboli. Alla « Contemplatio » corrisponde l'*intuire* che consiste nella penetrazione in profondità delle idee, sollevando sempre più il velo della verità (*a-létheia* = non velato) fino a immedesimarsi nella quiete illuminativa, fino allo « star dentro » in perfetta pace.

Dunque, la Cogitazione è periferica; la Meditazione è concentrica; la Speculazione e la Contemplazione rappresentano la progressiva conquista del punto centrale. Si può anche indicare la seguente gradazione di valori:

Cogitatio = esteriore

Conoscenza logica) (Kama-Manas inferiore

Meditatio = interna

Conoscenza psicologica) (Manas superiore

Speculatio = interiore

Conoscenza simbolica) (Manas sup. e Buddhi

Contemplatio = intima

Conoscenza spirituale) (Buddhi-Atma

Il presente schema si può ritenere come comprensivo anche di quel valore tradizionale della « *Considerazione* » sapientemente richiamato da S. Bernardo. Il mistico Dottore, infatti, aveva posto quale preparazione alla Contemplatività vera e propria la facoltà del « Considerare ». Se si indaga sull'etimologia, si troverà che, laddove « De-siderare » significa allontanarsi dal Cielo, cadere dalle Stelle, « Con-siderare » significa il suo contrario. Secondo il senso da noi dato alla « Speculatio » — ossia irradiazione di immagini cosmiche e loro rifrazione nell'uomo interiore — si troverà che « Considerare » e « Speculare » sono equivalenti: la Considerazione è pur sempre una facoltà sopra-individuale, mentre gli atti cogitativi o meditativi sono individuali.

Si osservi ora il linguaggio di un discepolo di S. Bernardo e si rammentino le terzine, forse tra le più famose

e sublimi, dell'Ulisse dantesco. Questa principalmente:

> « *Considerate* la vostra semenza:
> Fatti non foste a viver come bruti,
> Ma per seguir virtute e *conoscenza* ».
>
> (*Inf.* XXVI - 118)

« Considerare » è un tipico verbo ascetico che si adopera allorché ci si rivolge all'anima spirituale perché approfondisca i misteri. Molte sante pratiche — e tra queste le due gemme della pietà cristiana, il Rosario e la Via Crucis — cominciano con l'esortazione in terza o in seconda persona: « si consideri »; « considera anima mia ! ». Si è già detto che *considerare* significa *riflettere*, ossia cogliere nel riflesso simbolico, nello specchio, la più profonda realtà delle cose. Anche qui si deve ricordare che per Kant il « giudizio riflettente » (cioè l'organo della terza Critica) è identificato erroneamente con il sentimento soggettivo. Si viene così a perdere il senso genuino del riflettere come *imago mundi* e come *imago Dei* e quindi come vera conoscenza intuitiva di valore oggettivo e analogico. Giustamente la Monade fu invece definita da Leibniz quale « specchio vivente dell'Universo ». Nei Dizionari ottocenteschi di ottima lingua — allorché si sapeva ancora scrivere pensando, e scrivendo pensare — la voce « considerare » è ritenuta sinonimo di « speculare ». (Cfr. ad es. G. Rigutini, *Vocabolario Italiano*, Firenze 1875).

Quanto a « speculazione » e a « speculatore » nel deteriore senso economico moderno, trattasi di un uso improprio e del tutto scorretto che è semmai l'indice caratteristico del grado di imbarbarimento toccato da una pseudo-civiltà. Dall'antichissima radice indoeuropea *Spek* derivano tanto « aru-*spex* », quanto « speculum » e infine

« specus ». L'Aruspice indaga sacralmente sui segni manifestati dalle *interiora*. Vi è anche stretta connessione tra i valori, seppure distinti, della Speculazione aruspicina e della Contemplazione (« cum-templus ») degli Auguri. A questo proposito, si potrebbe parlare di un doppio movimento ideale, l'uno che procede dal basso, dagl'inferi, e l'altro che procede dall'alto, dai súperi.

Vediamo ancora. La « Specola » è un osservatorio da cui si domina l'orizzonte terrestre, ovvero celeste, secondo l'entità di chi scruta, cioè ove si tratti di un guerriero o di un sacerdote. Gli « speculatori » erano, nelle Legioni romane, gli esploratori che, da un'altura, intuivano le mosse del nemico interpretandone i segni lontani. Trasferendo questo atteggiamento sul piano spirituale, anche S. Pietro, nella sua seconda Lettera (I - 16), ci parla appunto di « speculatores ». (L'interpretazione è di S. Girolamo; il testo ha *epopti*, « veggenti »). Non a caso Gerusalemme, la Santa Città — che è poi il simbolo della Santità Suprema, della perfezione ultima cui l'Uomo può giungere in terra — è presidiata dalle davidiche Torri di Guardia. A questo stesso proposito è molto significativo notare che la *Turris speculorum* di Santa Francesca Romana, eretta nell'Urbe, sia misteriosamente collegata, in virtù di una vena sotterranea di geografia spirituale ma altresì di lingua mistica, con il *Sacro Speco* di Subiaco che è la culla del nostro Monachesimo. Ecco un insospettato incontro fra due grandi correnti spirituali benedettine che avviene e che opera nelle profondità invisibili, nel vivo cuore dell'Occidente, senza lasciare altra traccia che la scìa luminosa dei simboli operativi!

« Speco » deriva pur sempre dalla stessa radice arcaica che si ripresenta nel verbo greco « *spek*tomai ». Lo Speco è il tempio della Santità interiore: esso designa l'intro*spezione* del centro della terra e del centro dell'uomo. È nello Speco che avviene il Risveglio del prigioniero

platonico racchiuso nell'orfico corpo-tomba; ivi, nella grotta bethlemita del cuore, sotto il lago (*Sub-laqueum!*) che accoglierà il nuovo Sangue divino, avviene la conversione, la metànoia, che è appunto la seconda nascita inondata di Luce spirituale: la *Cristicità*.

Cogliamo una nuova occasione per insistere sul valore cosmico della « Speculatio ». La Meditazione è, piuttosto, una forma di conoscenza personale e di rettificazione interna dell'individuo. Non a caso nel Latino — come già nell'antico Iranico — « *Medi*-tare » è sinonimo di « *Medi*-care »: i due termini, provenienti da una comune origine, indicano un pari ufficio nell'arte magico-terapeutica dei sacerdoti. Del resto *Or-feo* — radice mediterranica — è colui che « guarisce (*rafà*) mediante la luce (*or*) » e che anticipa, così, il primo grado della sublime arte evangelica. Un altro passo e si ha l'assorbimento della Luce universale nel nostro riflesso, nel segreto dello specchio interiore, in quanto l'uomo non solo guarito, ma redento, cancella le ombre, e diviene egli stesso una vivente Immagine del Divino incamminata verso la Rassomiglianza.

Al fine di evitare possibili equivoci, si rende ora opportuna un'avvertenza molto importante. Sin qui si è sempre parlato di Conoscenza pura, oggettiva, universale, e non di facoltà psicologiche soggettive dell'individuo umano. Quindi la *Conoscenza imaginativa* cui ci si è riferiti nella nostra trattazione sul Simbolismo non va assolutamente confusa con l'Immaginazione, o meglio *Fantasia* del singolo; questa — osserva e ci ricorda Giambattista Vico — non è altro che una « memoria dilatata » di mero carattere empirico, proveniente da fatti e cose della vita superficiale. Abbiamo invece parlato, e parliamo tutt'ora, di Conoscenza per Immagini nel genuino senso platonico: *eidos* = immagine. Come il Concetto espresso in parole è un segno sonoro che avvolge pur sempre,

in modo più o meno imperfetto, un'Immagine-Idea, così a sua volta l'Immagine-Idea è un segno visivo che non ha più bisogno di involucri fonetici. Le Immagini progrediscono sempre più verso le pure Idee e al limite vi si identificano. Le Intelligenze Angeliche — ha insegnato S. Tommaso d'Aquino — sono tanto più alte nella Gerarchia celeste quanto minore è il numero delle Idee che esse contemplano. E così gli Angeli eccelsi contemplano un'Idea sola! cioè il Divino stesso, unitotale ed identico, quale si rivela al suo massimo vertice.

Un grande e geniale artista di autentica ispirazione tradizionale, Gustav Meyrink, in un suo saggio autobiografico intitolato « *Immagini nell'aria* », descrisse nitidamente il processo trasmutatore e iniziatico operatosi in lui con il risveglio dell'occhio interiore. Tutto — egli dice — proviene dal Cuore; è qui la genesi della Conoscenza intuitiva. In una sua originale esperienza, mosso da tecniche spirituali yoghiche e buddhiche, gli avvenne un giorno di essere rapito in una visione che ripeteva quella celebre (e dunque due volte certa) di Costantino il Grande: egli scorse chiaramente nel Cielo una Croce splendentissima in una enorme H. Fu quindi aiutato a leggere, beninteso nelle linee, quello stesso motto che darà origine al Labaro: « *in Hoc signo vinces* ». Da quel momento ebbe inizio per lui la chiaroveggenza la quale verrà testimoniata — si può ben dire — dalle sue vive intuizioni del ramo qabbalistico-cristiano, e dai suoi incomparabili romanzi tutti sospesi sugli abissi del mistero. Ed ecco il commento testuale dello scrittore: « Dalla più remota fanciullezza avevo notato in me una lacuna, ero abituato a *pensare con parole e non con immagini.* Ma ora, finalmente, avevo imparato a pensare con immagini, a *vedere* nei segni geometrici che ritenevo l'abbicì della scienza profetica ». Dunque, un altro caso iniziatico del ricorrente, perenne passaggio, dalla mentalità fonetica

alla intellettualità ideografica, dalle parole ai geroglifici, dalla lettura convenzionale di testi umani alla decifrazione della Scrittura occulta impressa da Dio nel Creato.

C'è però da osservare che identici Segni riflessi nello specchio della Mente possono essere usati più o meno bene o più o meno male. Infatti, quando l'attività speculativa si volge verso il basso, si cade inevitabilmente nei concetti, nelle parole, e quindi nella « Cogitatio »; ma, quando l'attività speculativa si volge in alto, gli specchi, ossia le immagini simboliche, si trasfigurano in modo misterioso. In virtù di una forza arcana sprigionantesi dallo Spirito, essi divengono punti di appoggio per quella Considerazione interiore che è la premessa della Contemplazione intima. Un ennesimo e non meno grave errore dei moderni filosofi è di credere che il Pensiero sia solo un fatto individuale: invece, allorché l'Uomo, tendendo l'arco delle sue energie, oltrepassa il limite dell'individualità, Qualcuno si muove da parte dell'Universale per sollevarlo e librarlo. La Verità non è un principio astratto ed inerte, ma energia massima, *dynamis*: la Verità è Vita e forza di Vita. L'Uomo non è solo nel compiere la sua Ascesa. Gli « Spiriti dei Profeti », le Intelligenze Angeliche, coorti di Esseri Invisibili, lo attendono sulla vetta del monte; mentre, di balza in balza, i loro raggi gli additano il sentiero. Dunque, che importanza ha il dire « io penso » ? È importante che lo Spirito Universale cominci a pensare dentro di noi, purché la nostra ricettività gliene dia la possibilità e la gioia.

Tornando alla dottrina dello « Specchio », è chiaro che questo può esercitare una duplice funzione: conformante o trasformante. Se lo specchio si conforma esteriormente alle cose, si entra in un campo terrestre e si è prossimi al rischio che esso divenga *deformante;* se invece lo specchio trasforma le cose, ci si innalza di volo

alle realtà celesti. Nel primo caso la conoscenza « per speculum » si uniforma al noto, all'usuale, alla carne; nel secondo caso — come precisa S. Paolo — la conoscenza « per speculum » è anche « *in aenigmate* » e attua il vero senso dell'espressione paolina perché fa trascendere verso il mistero. Nel primo caso lo specchio si materializza negli oggetti, nel secondo si spiritualizza nei simboli. Nel primo caso si crede di essere nel vero, di esser diventati pozzi di scienza identificando la « figura » del presente secolo, della presente economia visibile, con l'unica e totale realtà; nel secondo caso si assiste allo svanire come di un miraggio, e si presentono le realtà invisibili, l'economia futura. Una stessa ombra può appannare l'occhio con il *velo di Maya*, il velo dell'Illusione e dell'Apparenza, o può irradiarlo come il *velo di Iside* che discopre progressivamente il fondo del Puro Essere. Vi è quindi una responsabile scelta per gli uomini « psichici » che possono divenire « ylici », o materiali, qualora dirigano una stessa potenza verso il basso per una sorta di attrazione dei gorghi inferiori; dirigendola, invece, verso l'alto, e magicamente trasmutando il vortice in vertice, possono divenire spirituali e « pneumatici ».

L'uomo antico, appunto in virtù della sua istintiva capacità *ideografica*, si dirigeva immediatamente verso le altezze. Il ritorno a questa stessa capacità è perciò della massima urgenza. L'uomo contemplativo attua questo ritorno in modo implicito. La sua ascesa è una continua progressione nel divino silenzio: quanto meno si parla, più *si è*. Al culmine della vita contemplativa, sulla vetta della Preghiera, oltre le ali dell'Amore, sta l'*Adorazione* muta. È questo un atteggiamento integrale, pieno, *pleromatico* che non si contenta più di parole, ma esige immedesimazioni sempre più profonde e durevoli. È allora che dalla semplice luce buddhica, per quanto eccelsa, si passa allo splendore *atmico*, da *Chit* (il Pensiero

Universale) e da *Sat* (l'Essere Universale) ci si immerge nei fiotti oceanici senza fondo né lido dell'indicibile Beatitudine o *Ananda*. È allora che — paradosso supremo! — né più si prega né più non si prega, né più si conosce né più non si conosce, perché *si respira Gesù* (esicasmo), perché si respira con Dio al ritmo eterno e infinito delle sue Ispirazioni ed Espirazioni ineffabili.

16.

I princìpi esposti in precedenza possono venire riassunti in un breve riepilogo sintetico. In nessuna cosa, più che nelle Scienze Sacre, è vero che *repetita juvant!*

Dunque, l'uomo primordiale era costituzionalmente diverso da quello odierno ed era dotato, in modo pressoché tangibile, di un Terzo Occhio. A questo organo etereo, perfettamente funzionante, corrispondeva una facoltà diretta di visione che è molto prossima all'angelica intuizione pura o *intuitus originarius*: ossia a quel *sensus inditus* ricordato nel Rinascimento da Tommaso Campanella. Dopo la caduta dell'uomo e dopo la dispersione delle genti, il Terzo Occhio si atrofizza sempre più e si può ricostituirlo, solo impropriamente, mercè una riattivazione del centro sottile visivo. Si riconquista cioè il *sensus abditus*, il senso occulto, ma nella forma dell'*intuitus derivativus*, o intuizione simbolica. È questo l'occhio della Contemplazione dell'uomo redento che si consegue — secondo i Padri Vittorini — in virtù dell'*Opus restaurationis* attuato dal Cristo. (Superfluo rammentare che il Verbo ha operato ovunque sulla Terra, sebbene in altre forme e in altre vesti; unica la centralità solare dell'Incarnazione, ma molti — prima, dopo e sempre — i suoi raggi). Perché si possa tornare più da presso all'intuizione pura e originaria, non è però sufficiente nemmeno

l'ascesi contemplativa. Ma provvidenzialmente, giunto a questo livello, l'uomo è maturo per ricevere un aiuto carismatico che è quello della *Ispirazione*. Mediante l'Ispirazione — avverte S. Tommaso — l'uomo raggiunge l'intuizione intellettuale o visione diretta. Certamente, si tratta di eccezioni, di momenti e stati straordinari come quelli del Sogno sveglio o della Profezia. Rimane pur sempre vero che l'intuizione umana, per quanto ricondotta alla purezza dei primordi, è di regola quella « vespertina ». Non a caso i tre grandi Arcangeli, Raphael, Gabriel, Mikael, che intonano il coro del *Faust* nel « Prologo in Cielo », tutti insieme, ripetono:

Der Anblick gibt den Engeln Stärke,
Da keiner dich ergründen mag,
Und alle deine hohen Werke
Sind herrlich wie am ersten Tag.

(« La tua vista dà forza agli Angeli,
Pur se a nessuno è concesso scrutarti sino in fondo;
E tutte le tue sublimi opere,
Sono splendide come al primo Giorno »).

Gli Arcangeli goethiani sembrano qui interpretare il principio tomista della « intuizione mattutina », irradiati come sono dallo splendore del Primo Giorno e della Prima Ora. Né questo contraddice — semmai conferma — quanto si è esposto sul simbolo della Stella Matutina che sorge nel cuore dell'Uomo e ne adorna la fronte. Questa stella è in realtà una forza angelica e non già umana. Benignamente, l'Angelo dell'Apocalisse esclama davanti a Giovanni, davanti al tipo universale dell'Uomo-Profeta: *« conservus enim tuus sum et fratrum tuorum prophaetarum et eorum qui servant verba prophetiae libri huius »* (*Ap.* XXII - 9). Come vi è una gerarchia, distintiva ma uni-

taria, tra i Profeti e i loro Figli (*qui servant verba prophetiae*), così è tra l'Angelo e il Veggente.

E ciò corrisponde puntualmente al finale del Poema goethiano, là dove appariranno le tre singolarissime figure del *Pater estaticus*, del *Pater seraphicus* e del *Pater profundus* che rappresentano, tradizionalmente, i tre piani della Realtà universale: il piano divino del sonno-tenebra, il piano celeste intermediario del sogno-nuvola, il piano terrestre subliminale della veglia-luce.

Del massimo interesse è anche osservare la gnoseologia goethiana circa il rapporto conoscitivo che intercorre tra l'Angelo e l'Uomo. I « Fanciulli beati » — ossia i pargoli volati prematuramente al Cielo — non possono vedere in modo diretto le cose della Terra, perché l'intelligenza intuitiva non permette ad essi né l'analisi della ragione, né la sintesi dell'intuizione simbolica che sono proprie dell'uomo. E così il *Pater profundus* li invita ad entrare nei suoi occhi:

> « O felici, non avete in voi segno alcuno dei rudi sentieri della terra. Scendete, giù, nei miei occhi, organi adatti a vedere il mondo e la terra ! ».

Ma, una volta rimirato con lo sguardo umano che, nel migliore dei casi, non è ancora intuizione pura, i Fanciulli beati pregano così:

> « È grandioso vedere tutto ciò, ma il luogo è troppo oscuro. Ci pervade di spavento e di orrore. Nobile, buon padre, lasciaci andar via di qua ! ».

Questi tre piani della Realtà e della Conoscenza possono anche ritrovarsi, con evidenza splendida, nel sublime capolavoro pittorico di Albrecht Dürer, *l'Adorazione della SS.ma Trinità*. È noto che il genialissimo maestro si ispirava alla tradizione ermetica e che era stato anche familiare dei circoli platonici, di eredità ficiniana.

In questa sua pittura si nota, appunto, un piano inferiore e terrestre dominato dagli elementi terra e acqua, un piano intermediario che contiene gli Esseri ancora sospesi nell'aria tra Cielo e Terra, e un piano ultimo e divino che rappresenta la luce dell'Empireo. Il Cristo in Croce, sorgente dall'Arcobaleno, è poi delineato in un preciso triangolo con la punta discendente, ciò che simboleggia, tra l'altro, il crisma dell'Invio messianico; il Padre ha invece la forma di un triangolo ascendente. (I due triangoli indicano i massimi misteri del Sigillo di Salomone). Il Padre genera e sostiene il Figlio dal suo grembo, avvolgendolo in un duplice manto: il manifesto é l'occulto, il *Deus revelatus* e il *Deus absconditus.*

La triplicità gnoseologica è anche più accentuata ed evidente in altre famose incisioni del Dürer. « *Il Cavaliere, la Morte e il Diavolo* » indica l'attività e la conoscenza ordinaria che si svolgono nella lotta degli opposti e nella dialettica del divenire, un primo grado eroico *sine qua non;* più che una discesa, un consapevole e rettilineo superamento degl'inferi. Il *S. Girolamo,* invece, indica la serena e produttiva conoscenza per fede che si nutre dell'essenza biblica e teologica. La « *Malinconia* » (tema caro a Leonardo) indica infine un terzo grado che non è stato, forse, ben compreso dagli interpreti. Qui un Angelo con le ali ripiegate come la Sfinge egizia (l'Uomo) rimira desolato tutti gli strumenti matematici e tecnici della Scienza: è questo il limite della Mente che può ricordare — o meglio anticipare — la delusione che sta alla svolta della vita di Faust. In mezzo si profila, infatti, una distesa d'acqua insondabile. Ma in alto, in un semicerchio magico, brilla la sfera della luce divina su un Veltro fiammeggiante di dantesca memoria (lo Spirito). È questo, sulle rovine del vecchio uomo, il presagio della vittoria, il volo dell' Intuizione liberatrice che trascende ogni forma.

Tali sorprendenti messaggi profetici di due maestri della penna e del pennello, perennemente incantati dal Sogno, c'invitano a soffermarci e a considerare. I legami tra il Sogno e la Profezia furono ben noti in Oriente e nel Mondo Antico. Nel Medioevo i Dottori — sia giudei, sia cristiani, sia arabo-islamici — elaborarono in proposito una compiuta dottrina. Nel Rinascimento inglese, l'intera opera di Shakespeare è dominata dal sogno magico e profetico: si possono ricordare, in particolar modo, l'opera ermetica la « *Tempesta* », lo stesso « *Amleto* » e, ovviamente, il « *Sogno di una notte di mezza estate* ». Calderòn de la Barca avverte, nella sua opera maggiore, che tutta la vita può essere un sogno: a lui fu risposto più ancora acutamente, da parte di un autore ermetico, che, a sua volta, « *il sogno può essere una vita* ». Il che fu inteso, nel Protoromanticismo, persino da Rousseau il quale, nelle sue « Confessioni », mescola vita e sogno: e anzi ci dà un'autobiografia piuttosto sognante della vita ideale che avrebbe voluto vivere al posto di quella ordinaria. Più ancora, questa fusione di piani si avverte nella « Nuova Eloisa » e nelle tipiche « *Rêveries du promeneur solitaire* ». I Romantici, in ispecie quelli tedeschi, riprendono genialmente questo motivo. « In essi lo spirito ama avvolgersi in una vita di sogno. Sembra anzi che s'appressi con misteriose influenze, nella nostra vita, un mondo superiore chiuso al mero sapere concettuale, rivelantesi a noi per via di accenni e di oscuri presentimenti: la vita e l'essere nostro acquistano così un carattere simbolico. Le cose sono nel fondo loro un alcunché di più e di meglio di ciò che esse immediatamente esprimono. Così, per esempio, Novalis, fa consistere il Romanticismo nel dare alle cose ordinarie un aspetto misterioso, al noto la dignità dell'ignoto, al finito la parvenza dell'infinito ». (Rudolf Eucken: « *La visione della vita nei grandi pensatori* »).

Scriveva appunto Novalis: « Il mondo deve esser reso romantico, poiché soltanto così ritroverà il suo significato originale. Rendere romantico, *romanticizzare*, non è altro che un potenziamento qualitativo. La parte inferiore dell'essere viene identificata, mediante questa operazione, con la parte superiore ». E ancora: « Ogni cosa che si vede è legata all'Invisibile: ciò che si ode, all'Inudibile, il sensibile al Non-Sensibile. Così, forse, il pensabile al Non Pensabile ». (*Alles Sichtbare haftet am Unsichtbaren - das Hörbare am Unhörbaren - das Fühlbare am Unfühlbaren. Villeicht das Denkbare am Undenkbaren:* dai « Frammenti di Letteratura »). Stupende e musicali immagini, di un perfetto contrappunto platonico, che autorizzano a dire come lo stesso Goethe nelle ultimissime battute del « Faust » — le quali sembrano un'eco fedele di questo ricamo di Novalis — sia tornato anch'egli, dopo l'esperienza del classicismo, alle fresche e pure fonti dell'incomparabile « idealismo magico ».

Il fatto è che, in Occidente, nessuno più dei Romantici ha saputo far valere la *seconda vista* propria del Terzo Occhio. E, quand'anche ciò fosse avvenuto in un modo più implicito che non esplicito, il risultato non cambia ed ha una pari efficacia. Sulla ricostituzione di quest'organo, abbiamo già ricordato numerosi esempi tradizionali e, tra questi, il libro profetico di Ezechiele. In Oriente, negli sviluppi del Buddhismo dal « piccolo Veicolo » (*Hinayana*) al « grande Veicolo » (*Mahayana*) si giunge alla culminazione del « terzo Veicolo » (*Vajrayana*) che è il veicolo della « folgore » o anche del « diamante » con chiara allusione all'occhio frontale. In queste tradizioni, e specialmente nel Tibet, il *Bodhisattwa*, ossia « Colui la cui essenza è Illuminazione », viene spesso raffigurato con il terzo occhio frontale, o con simboli analoghi. Anche il *Satori*, l'esperienza illuminativa del Buddhismo Zen cino-giapponese, è, in fondo, la reintegrazione della vista

originaria e del suo organo. Non a caso, poi, l'Arcobaleno è detto Iride e l'Iride è anche l'Occhio: entrambi, con la settemplice perfezione dei loro colori — vivente varietà dell'unica luce —, contrassegnano la vera Chiaroveggenza e consacrano la Saggezza Suprema. Ora, non solo il *Bodhisattwa* è raffigurato con l'Arcobaleno, ma il Cristo trionfante dell'Apocalisse viene presentato da S. Giovanni, in trono, al centro della Sacra Corona dell'Iride: inoltre, ambedue stringono nella mano la Folgore. Anche l'Apostolo prediletto fu detto « figlio del Tuono ». E, come osservano i maestri dello *Zen*, vi è fra il tuono e la folgore un rapporto metafisico strettissimo che li lega a vicenda; onde si può parlare, paradossalmente, ma con piena verità, di un Suono della Folgore e di un Silenzio del Tuono. Questo Suono-Silenzio-Luce lo si può cogliere benissimo in quell'attimo di sospensione misteriosa che intercorre tra i due fenomeni celesti.

Nei « *Dialoghi* » di S. Gregorio Magno (Lib. II - cap. 35) si narra di un portentoso miracolo, avvenuto a Montecassino, che è forse il più grande tra quanti si siano mai verificati per un essere umano. Il Venerabile Benedetto — vi si legge — *si ritirò nel piano superiore della Torre.* Notiamo che questo fatto è esso stesso un simbolo di elevazione: in senso metafisico, è l'ascendere alla Torre del proprio Spirito, alla Specola della più alta contemplazione interiore. « Ora, mentre Benedetto, l'uomo del Signore, prolungando durante il riposo dei Fratelli le sue vigilie e prevenendo così il tempo della preghiera notturna, pregava il Signore onnipotente stando in piedi vicino alla finestra, in quell'ora inconsueta della notte, osservando, vide una luce diffondersi dall'alto, fugare per ogni dove l'oscurità notturna e divampare in uno splendore così grande da vincere — questa luce che irradiava fra le tenebre — la luce stessa del giorno. Ed in questa visione successe una cosa mirabile assai: come

egli stesso narrò poi, anche tutto intero il mondo fu portato dinanzi ai suoi occhi, come raccolto in un solo raggio di sole». (« *Omnis etiam mundus, velut sub uno solis radio collectus, ante oculos ejus adductus est* »).

Dunque, il raggio divino baciò la fronte di Benedetto che vide in Dio e con Dio: ma Benedetto aveva già sulla sua fronte la purissima gemma contemplativa, pronta ad accogliere, e capace di fondere, luce su luce. Importantissimo, in questo prodigio, è osservare come i limiti dello spazio, del tempo, della causalità, e la stessa sfericità della terra, vengano superati di colpo dalla folgorazione intuitiva che va oltre la terza, la quarta e ogni cosmica dimensione [13].

17.

Possiamo, ormai, riepilogare il discorso che si è fatto sin qui sul Terzo Occhio e riallacciarlo a quello precedente sull'Alfabeto Muto. Riscoprire la Contemplazione significa essersi allenati a distinguere tra piano mentale della Ragione e piano spirituale dell'Intuito. La Contemplazione, sia nel suo aspetto speculativo e simbolico della *Considerazione,* sia nel suo aspetto più proprio e più pieno della *Adorazione amante,* è sopraindividuale e intuitiva e oltrepassa decisamente ogni forma e ogni modo di pensiero concettuale. Secondo quello che abbiamo più volte ripetuto, dovrebbe essere ormai sempre più evidente, sempre più convincente, che *il pensiero concettuale si serve solo di parole e rinvia all'alfabeto fonetico;* invece, *la conoscenza contemplativa si serve di simboli e rinvia all'alfabeto muto o ideografico.* Questa verità che è la chiave di volta del problema e del sistema è sempre rimasta più o meno implicita negli autori tradizio-

nali e — almeno a quanto ci risulta — non è stata mai fissata in modo esplicito e categorico. Invece è proprio qui la radice di innumerevoli equivoci. Ammettiamo, certo, che la conoscenza metafisica può ancora servirsi di parole; noi stessi stiamo parlando. Senonché queste parole devono essere state ridotte, in virtù di una vera alchimia spirituale, in pure *idee* nel senso genuino del termine: e cioè in segni evocatori, in immagini risvegliatrici, in geroglifici trascendenti ma viventi. In cotal modo, queste pure idee non suonano più come i concetti dell'astratta ragione, ma illuminano come le visioni dell'occhio speculativo e contemplativo davanti al quale i segni fonetici divengono scorie da abbandonare: perché — direbbe Amleto — non sono nient'altro che *words, words, words!* Perveniamo, cioè, alla fremente invocazione di Faust nella prima scena notturna del Poema magico: « Oh poter scoprire ciò che, nel profondo, tiene insieme l'universo e contemplare ogni attiva energia, ogni primitiva sostanza, *e smetterla di rovistare nelle parole!* » (*« Und tu nicht mehr in Worten kramen »*).

Giunti a tal punto, la conclusione di questa parte della nostra trattazione sul Simbolismo, dedicata al Terzo Occhio, rende più trasparente la prima che trattò dell'Alfabeto Muto. Infatti, solo sviluppando il Terzo Occhio, l'Occhio interiore, l'Occhio del Cuore e della Fronte, avviene che l'uomo, il cristiano, può veramente approfondire i tesori nascosti della Creazione Divina; può di nuovo scoprirli, disseppellirli, talché in altro modo egli tornerà alla visione dell'Eden riconoscendo dovunque la Presenza di Dio. Il Libro scritto della Rivelazione sarà stato così una propedeutica, una divina pedagogia, per poter leggere a fondo nel Libro incantevole della Creazione senza più bisogno di sussidi o commenti. Si avverano, allora, le stupende sentenze scolpite da Angelo Silesio nel « *Viandante Cherubico* »: « La creazione è un

libro: chi vi sa leggere saggiamente, vi scorgerà ben distintamente il Creatore. - Molti libri, molto peso: chi ne ha letto bene uno solo (intendo Gesù Cristo), è risanato in eterno. - Se hai con te il Creatore, tutto ti segue: l'uomo, l'angelo, il sole e la luna, l'aria, il fuoco, la terra e il ruscello ». Invero, all'uomo *rinato* non occorre più altro. L'Universo è per lui un rotolo mirabilmente svolto e gli stessi Cieli si aprono e si richiudono come un libro (*Ap.* IV - 14). Pur conservando le sue caratteristiche componenti ideografiche e simboliche, il *Liber Mutus* diventa quello più di tutti *parlante*. La Trasfigurazione è compiuta.

A questo vertice, che è poi quello che l'uomo, volente o nolente, deve affrontare al momento della sua morte — quando non i libri, non le parole o i suoni, ma le nude intuizioni dell'Essere lo accompagneranno — l'Albero della Scienza ha dato tutti i suoi frutti e l'Albero della Vita rinverdisce quetamente le frondi. A questo livello ultimo, insegnano i maestri dell'Alchimia, l'uomo ha il diritto, e forse il dovere, di « *distruggere tutti i libri* » perché la Stella del Mattino indica ormai la Via e irradia il più grandioso Scenario. Ove si consideri che *Zen* significa « Contemplazione », si può pienamente intendere il senso profondo della massima degli Adepti estremo-orientali: « *Il testo dello Zen* (della contemplazione) *è l'Universo* ». S. Agostino — come già ricordato — proruppe in una identica esclamazione.

Tale stadio che rappresenta la vetta dell'Ascesi Monastica — ma solo l'inizio dell'Ascesa Divina — risospinge il Monaco dalla Comunità nel Deserto (cap. LXXIII, conclusivo della Santa Regola) perché il Deserto è rigogliosamente fiorito e angelicamente popolato. Di nuovo il « *Viandante Cherubico* »: « La solitudine è necessaria: ma, se non sei d'animo basso, potrai essere in un deserto ovunque ». Questa, dunque, che non è più una fuga, ma

una conquista totale, è la via dell'Unione — *Yoga* — così indicata in quei testi indù, analoghi ai Libri Profetici, che vanno sotto il nome di *Upanishad*: « La Scienza inferiore è lo studio dei Testi sacri, i Veda, l'analisi delle parole. La Scienza superiore è quella che fa conoscere l'Essere Eterno. Esso nessuno può vederlo, né avvicinarlo sensibilmente. Egli è presente ovunque e penetra in tutto, sottile, inestinguibile, sorgente di tutte le creature. Esso, gli uomini, possono scoprirlo ovunque, se assurgono alla Saggezza ». Ed ecco l'identico ammaestramento, forse ancora più audace e concentrico, che chiude con un *non plus ultra* lo scrigno di gioielli di Angelo Silesio: « Amico, ora basta. Ove tu voglia leggere ancora, va e *divieni tu stesso la Scrittura, tu stesso l'Essere* ».

In altri termini, il Libro scritto della Rivelazione non deve formalizzarci; esso, al contrario, deve aprirci alle pagine vive del Libro della Creazione e alle pagine non ancora scritte dell'inesauribile Autore Divino. L'uomo è allora maturo per aggiungere ai due Libri fondamentali il terzo Libro, o il Libro della sua Vita, perché questa non sarà più una vicenda slegata e individua, ma un capitolo « legato con amore in un volume » (*Par.* XXXIII - 86) e anzi uno specchio magnifico dell'Esistenza del Tutto.

Meritamente i maestri Zen hanno ammirato, nel nostro Occidente, il poema goethiano. Ora la crisi di Faust comporta, al suo inizio, l'impegno di sciogliere gli enigmi con l'approfondimento delle Sacre Scritture; ma la sua redenzione, quella che supera anche la gloria dei « Fanciulli beati », avviene mediante il Libro dell'esperienza vissuta, dell'esperienza integrale, ivi compreso il dolore.

Stremato, è solo al termine che Faust scopre la consolante verità: il sogno non è stato vano perché la cosa

mortale è specchio dell'immortale e « tutto ciò che passa, non è che un simbolo »:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis

I grandi maestri spirituali dell'Oriente e dell'Occidente hanno infatti avvertito che questo traguardo ultimo lo si può davvero raggiungere solo dopo avere percorso l'intera scala, e aver risalito fin sulla vetta la Torre dei divini simboli: ossia dei magici specchi, e dei trascendenti anelli, del finito e dell'Infinito.

NOTE

[1] Ciò non va inteso solo in senso metaforico, ma anche come reale struttura morfologica dell'uomo delle origini, molto diversa da quella dell'uomo del ciclo attuale. Del resto, persino in certe specie animali — in date lucertole tropicali ad esempio — è rimasto anche oggi un residuo abbastanza evidente, al centro della fronte, che localizza un diverso organo della vista. E' chiaro che non si tratta di cose paragonabili al caso umano; ma è pur questo un indizio indiretto della generale diversità di strutture propria del mondo delle origini, sia per quanto concerne l'uomo, sia per quanto riguarda gli animali e — si dovrebbe aggiungere — i minerali, le piante, e persino la stessa atmosfera. Il che, tra l'altro, serve a dimostrare come tutti i calcoli retrodatati e i pretesi esperimenti sul passato degli scienziati moderni che muovono dalle strutture attuali, cadano completamente nel vuoto.

Doveroso precisare che ieri, come oggi, esisteva un abisso invalicabile tra specie animali e specie umana (*zero metamorfosi!*). Una cosa infatti è l'organo anatomico, un'altra il livello delle sue funzioni. Del resto Origene (e con lui Pico della Mirandola) illustrando il Genesi spiegò che l'uomo adamatico non aveva corpo né materiale né animale, ma bensì *etereo*. Solo dopo la caduta cosmica gli uomini *sono entrati nella forma*

animale (« li rivestì di tuniche di pelle »: *Gen.* III-21). Il che è l'esatto contrario delle fandonie antimetafisiche e della stupidità totale (questa sì senza speranza di trasformazione!) degli evoluzionisti. Aristotele e financo Schelling ammonirono: le specie rimangono *fisse*. Quanto alla lucertola (radice *lux*) l'esempio non è casuale perché l'architettura simbolica dell'Universo non ammette soluzioni di continuità, bensì richiami reciproci da interpretare con il *soprasenso*. E così, in certe raffigurazioni cristiane, la lancia di S. Michele Arcangelo trafigge la testa di una lucertola che presta le sembianze a Lucifero. In un senso superiore ciò significa che occorre vincere la tentazione luciferica con le armi michelite della verità e della fedeltà, dell'umiltà e dell'amore: ma, una volta fatto questo, ci si appropria delle virtù occulte del nemico vinto e dominato. Anche la Vergine Immacolata (la Natura edenica) schiaccia la testa al serpente: infatti, per un equilibrio dinamico di forze cosmiche, i suoi piedi non potrebbero poggiare sul vuoto. Inutile ricordare il simbolo indo-tibetano e tantrico del risveglio di *kundalini*, il serpente di luce raggomitolato al fondo del nostro corpo, alla base di una scala molto simile a quella di Giacobbe: ossia la colonna delle 33 vertebre che nasconde il *luz*, l'essenza fluidica e luminosa dell'Uomo primordiale. (Cfr. *Gen. XLVIII*-3; e, sul *luz*, l'accenno di Leibniz nei « *Nuovi Saggi sull'intelletto umano* », Lib. II, Cap. 27).

[2] I dieci Patriarchi sono perciò i grandi Stadi umani, non singoli personaggi; e il Libro sacro non intende far le veci dell'anagrafe raccontandoci l'età di questi vegliardi. Del resto, i loro anni possono venir calcolati in molti modi. Ad esempio, se si rammenta il criterio esposto nei Salmi che mille anni possono essere un giorno e un giorno mille anni (LXXXIX-4) le età dei Patriarchi calcolate in giorni-anni ci daranno cifre astronomiche di milioni e miliardi che si avvicinano alla dottrina indù — espressa nei « Purana » — sui grandi cicli cosmici o *kalpa*, ciascuno di 4 milioni e 320 mila anni. (Cifra essa stessa simbolica che va letta secondo i valori digradanti di 4, 3, 2, 1. Notare che il ciclo cosmico di ognuno dei 10 Patriarchi caldei è appunto di dodici *sare* o anni 43.200; cifra che va poi moltiplicata per dieci). Non ci sembra che — almeno pubblicamente — un computo del genere sui tempi dei Patriarchi sia stato ancora fatto. Naturalmente, ciò non esclude un computo più ristretto che è quello che costituisce la così detta « età del mondo dei Giudei » — all'incirca di seimila anni — il quale ha lo scopo di fornire indicazioni cronologiche, valide per l'escatologia, sul punto fina-

le del presente ciclo umano. A sei millenni assomma pure la Cronologia egizia delle Piramidi che in tal caso ha ispirato gli Ebrei. In questo stesso senso, i « sei giorni della Creazione » corrispondono ai sei ultimi millenni prima del Giudizio e del Trionfo divino (Cfr. *Epistula Barnabae*, XV-4, ss.).

[3] Si confronti, per l'Oriente cristiano, il libro rivelatore del jeromonaco Bloom: « *L'esicasmo yoga cristiano* » (traduzione dall'originale francese, ed. Rocco, Napoli 1956). Nei nostri tempi, è stata la prima volta che dalla Santa Montagna dell'Athos si sia accondisceso a rendere di pubblico dominio, mediante la stampa, qualche barlume di queste antichissime tradizioni spirituali risalenti all'Apostolo S. Giovanni e riservate all'insegnamento orale. La dottrina athonita dei « centri sottili » corrisponde puntualmente — come si vedrà — a quella dei *chakras* dell'India e a quella, analoga, dell'Adamo primordiale custodita dagli Ebrei mistici.

[4] Ricordiamo che la Restaurazione cristiana, avvenuta nel ciclo astrologico dei Pesci, ha assunto per sé questo simbolo; inoltre, la chiave di volta del Sacro Nome di Gesù è la *Scin* al centro del Tetragramma Divino (IH-S-WH). La *Scin* indica, come geroglifico, il tridente marino e il suo significato alfabetico suona anch'esso « dente ». Come è ovvio, questa è solo un'applicazione orizzontale del simbolo. In senso trascendente, i Pesci si riallacciano all'Abisso primordiale su cui scorre lo Spirito Divino. Tale Abisso è il *Nun* degli Ebrei e degli Egizi: di là eromperà il Verbo Rivelatore, Ordinatore e Salvatore che ha il potere di regolare le Acque superiori e le inferiori, ossia le essenze celesti universali e le forme individuali umane. Non a caso Giosuè — l'immediato successore di Mosè che anticipa fin nel Nome il tipo del Messia — è detto « figlio di Nun ». In questo superiore senso la *Scin* è allora il geroglifico del *Trimundio* stretto nelle mani del Cristo Eterno. A sua volta, l'ideogramma astronomico dei Pesci raffigura due pesci, legati per bocca da un filo, dei quali l'uno nuota nelle acque superiori e l'altro nelle acque inferiori. La tribù sacerdotale di Levi — cui apparteneva Mosè — ha il contrassegno dei Pesci. Mosè è il « Salvato dalle acque »: Gesù è il « Salvatore ».

Questo senso più alto e più ampio del simbolismo dei Pesci e dell'elemento Acqua non esclude, ma include, un senso più ristretto proprio della Storia cosmica, ossia il legame salvifico tra la caduta atlantica del Diluvio e la reintegrazione mosaico-cristiana che attua il recupero, il « salvataggio » dei preziosi va-

lori che l'umanità aveva perduto nell'oceano. I due sensi, storico-cosmico e mistico, si riannodano in questo: lo straripare delle acque è sempre possibile, spiritualmente parlando, nell'interno dell'uomo. A ciò si rimedia, appunto, con il rito del Battesimo che è, al tempo stesso, purificazione e uscita dalle acque. La Salvezza inseritasi nella Storia è perciò anche il tipo della Salvezza eterna.

[5] Per i dati ellenici e greco-cristiani, importante, seppure appena abbozzato, è il lavoro di G.R.S. Mead: « *La dottrina del corpo sottile nella tradizione occidentale* », Astrolabio, Roma 1969. Sull'eredità del Monte Athos si è già citata un'opera rivelatrice. Del corpo sottile discorre Leibniz nel già citato Lib. II, cap. 27 dei « Nuovi Saggi ».

Circa l'Alchimia e gli Alchimisti la letteratura è vastissima e ci limitiamo a segnalare opere sicure e di maggiore rilievo: Giuliano Kremmerz, « *Dialoghi sull'Ermetismo* », vol. III della Opera Omnia edita dall'Universale di Roma, 1957; J. Evola, « *La tradizione ermetica* », Laterza, Bari 1948; Réné Guénon, « *La Grande Triade* », Atanòr, Roma 1951 (con uno studio particolare sull'Alchimia cinese); · Titus Burckhardt, « *L'Alchimia* », Boringhieri, Torino 1961; Mircea Eliade, « *Il mito dell'Alchimia* », Avanzini e Torraca, Roma 1968; M. Caron e S. Hutin, « *Les Alchimistes* », Editions du Seuil, 1959. Di valore meramente documentario è la « *Storia dell'Alchimia* » di E.J. Holmyard, Sansoni, Firenze 1957. Piene di riferimenti alchemici sono le ben note opere qabbalistiche di Elifas Levi, altresì importantissime per l'interpretazione ermetica del Tarocco. A questo proposito si deve segnalare il libro classico di Oswald Wirth: « *Le Tarot des imagiers du Moyen Age* », Tchou éditeur, 1970 (l'opera raccoglie anche l'insegnamento del celebre Stanislao De Guaita). L'editore J.J. Pauvert ha ristampato, dalla prima edizione di La Rochelle del 1677, il più originale libro geroglifico europeo, ossia il *Mutus Liber:* cfr. « *L'Alchimie et son livre muet* », Parigi 1967, con commento di Eugène Canseliet, discepolo del grande e misterioso ermetista cristiano Fulcanelli. Sempre a cura del Canseliet, è da segnalare: Basile Valentin O.S.B., « *Les douze clefs de la philosophie* », Ed de Minuit, Paris 1956. Significativo lo studio su Boehme alchimista, scritto da par suo da Sédir e pubblicato in « *Rosacroce, Illuminati e Mistici* », Rocco, Napoli 1956. Del tutto erronea è invece la « *Psicologia e Alchimia* » di C. Jung, Astrolabio, Roma 1950, libro viziato dalle prospettive antimetafisiche e sovvertitrici della Psicologia analitica; per una puntuale confuta-

zione si legga la già citata opera di Burckhardt. I continui travisamenti di Jung nel campo delle dottrine tradizionali e orientali sono stati, del resto, autorevolmente rilevati anche dal Suzuki, dal Guénon, dall'Evola. Infine, una considerevole edizione del « *Corpus Hermeticum* » in quattro volumi, col testo greco a fronte e dottissimo esame critico, è quella curata dal Padre J. Festugière O. P., Les Belles Lettres, Parigi 1954.

[6] Il Dottore delle Genti ha parlato notoriamente di un *soma psichikòn* e di un *soma pneumatikòn* (I *Cor.* XV-44). Meno osservata è l'analoga relazione di S. Pietro con la dottrina del corpo sottile. Negli « Atti degli Apostoli » è scritto che si disponevano nella piazza gli infermi affinché l'Apostolo li guarisse con la sua ombra: « *ut, veniente Petro, saltem umbra illius obumbraret quemquam illorum, et liberarentur ab infirmitatibus suis* (V-16). Ora questa ombra — in greco *skia* — non è altro che la vivificante « aura » dell'Apostolo, la proiezione radiante, eterea, dei suoi corpi sottili. Infatti, allorché il « corpo psichico » viene spiritualizzato, è questo stesso che emana una forza vitale risanatrice che guarisce coloro che la Provvidenza ha già eletto dall'alto: beninteso, la Grazia è sempre divina e concessa nei cieli, ma l'operazione in terra avviene per il canale dell'aura, o « umbra », di un uomo di Dio. Del resto, anche nell'Annunciazione alla Santa Vergine vien detto dall'Arcangelo Gabriele: « *et virtus Altissimi obumbrabit (episkiàsei) tibi* » (*Luc.* I-35). Qui è evidente che l'ombra non è quella fisica del corpo denso, ma appunto l'aura radiante che racchiude, in forma di nube luminosa, una forza divina che discende dall'alto e che si trasmette, mediante il veicolo degli involucri eterei, all'organismo biologico umano. Nella *Filocalia* — che è la millenaria Summa spirituale dell'Oriente cristiano e del Monte Athos — è raccolto un prezioso insegnamento tradizionale di S. Massimo sulle cause che cambiano lo stato del corpo denso e che influiscono, per il bene o per il male, sopra la Mente: « Gli Angeli cambiano lo stato del corpo con la parola, i demoni con il contatto, l'*aria con le sue variazioni* » (art. 92).

[7] Secondo una terminologia ormai abbastanza diffusa tra i cultori di studi spirituali, vi sarebbe da distinguere tra un corpo eterico detto più semplicemente « doppio » — ossia duplicato radiante della forma fisica densa — e un « corpo astrale ». Questo, con nome più antico e più classico, è appunto il « corpo sidereo » o « psichico ». Osserviamo che la sostanza di cui sono intessuti tutti i corpi sottili — comunque denominati — è pur

sempre l'*Etere vibratorio* (« Akasha ») in qualità via via più rarefatte e via via più iperfisiche. Onde, per semplificare e per unificare i principii, si potrebbe parlare: A) di « doppio eterico »; B) di « corpo etereo » nel senso del rivestimento astrale o sidereo dell'Uomo. Qualora, invece, si voglia insistere sulla distinzione anche terminologica delle due entità, la dizione « corpo sidereo » è da preferire a « corpo astrale » per più motivi. Tra l'altro, se si ricorda l'etimologia di « desiderare » e « considerare » che indica un cadere dalle Stelle o un risalirvi, l'espressione « corpo sidereo » può meglio lumeggiare questa duplice virtualità di caduta o di ascesa, perché mostrerebbe come uno stesso centro possa agire quale « forza desiderante » ovvero quale « forza considerante ».

L'essenza psichica dell'Anima risiede appunto nel Desiderio (*Kama*) e si sa che, misticamente, il riassunto del Decalogo mosaico è in due semplicissime parole e in due ingiunzioni *erga omnes et erga omnia* espresse in senso assoluto: *Non desiderare.* (Un'ulteriore riduzione sta nella semplice particella ebraica *Lo:* ossia « Non »). Tale comando è identico a quello yoghico sulla estinzione della *sete* passionale, radice del vortice delle forme. Si deve infine rammentare che i cosiddetti corpi sottili sono più precisamente degli *involucri* (in sanscrito « astucci » intercompenetranti, foderi sovrapposti). Il vero corpo perfettamente organizzato è uno solo, quello fisico. In tal caso, si può comprendere che il « doppio » è un « involucro etereo-fisico »; il corpo sidereo è un « involucro etereo-psichico »; e la stessa razionalità e mentalità rappresentano un « involucro etereo-mentale » ancora tinto di soggettività e di parzialità. Ci si libera dagli involucri allorché si ascende al principio *buddhico* ossia al puro Intelletto. Tutti gli involucri hanno al loro centro l'IO e quindi costituiscono la *Individualità* (Stato Umano) che può essere ricapitolata da *Manas.* Con la *Buddhi* o Intelletto oggettivo si sale al NOI e opera la *Personalità* spirituale, questa sì veramente imperitura (Stato Angelico). Con l'*Atma* si culmina nel SÈ divino, universale ed eterno.

[8] Un equivoco che va subito chiarito riguarda la questione della innegabile somiglianza tra il sistema dei « sette centri » invisibili e il sistema settenario delle glandole endòcrine. I cultori moderni della Medicina psicosomatica e quelli della cosiddetta « Astrologia scientifica » (molto arbitraria rispetto alla Cosmologia sacra e all'Astrologia tradizionale) tendono a prendere un abbaglio scambiando corrispondenze con identità. Si

dimentica che il sistema glandolare riguarda semplicemente il piano dell'*Ordine biologico;* laddove i « centri » concernono la Dimensione *sottile* e non fisico-biologica. Certo, una corrispondenza esiste, ma in un senso gerarchico discendente. Ossia, i centri sottili più che agire direttamente sugli organi fisici elementari, agiscono sul sistema biologico endòcrino che, a sua volta, stimola i piani inferiori e più esterni del Corpo. In altre parole, la glandola del timo dipende dalla regione sottile timica; la glandola tiroidea dipende dal centro bucco-laringeo; l'ipòfisi non è il Terzo Occhio ma dipende da questo; e così l'epìfisi non è la Corona ma ne dipende. (Onde l'errore di Cartesio che aveva collocato l'Anima nella Glandola Pineale!). Solo in un senso di analogia si possono così intendere certe pitture dei Faraoni e di Iside e Osiride in cui è riscontrabile, sul capo, il disegno dell'Epìfisi. In realtà la Glandola Pineale è un organo visibile *di collegamento* con il centro superiore invisibile; per tanto, nella iconografia sacra essa è tenuta presente perché idonea a raffigurazioni analogiche. Ieri, siffatti insegnamenti tradizionali erano noti ai Benedettini che, nel secolo IX, fondarono la Scuola Medica Salernitana; oggi, un Benedettino dell'Abbazia di Maria Laach — il Padre Matthias Corvin von Krasinski — è stato autorizzato dal suo Ordine a istruirsi da maestri del Tibet per ristudiare i principii della costituzione occulta dell'Uomo e ritrovare la Medicina sacra che ne deriva.

[9] *Ps-* CIX secondo il testo dei *Settanta* seguito a preferenza da Ireneo: « *prò eosfòrou exeghénesa se* »; qui accolto anche da S. Girolamo: « *ante luciferum genui te* ». Ireneo aggiunge e vi ricollega una variante molto notevole da lui attribuita a Geremia: « *Prima della stella di Venere ti ho generato, prima del Sole è il tuo nome* ». (Citiamo dalla « Dottrina Apostolica » tradotta dall'armeno dal compianto amico Ubaldo Faldati - Ed. Cantagalli, Siena 1968, cap. III-43, 48).

La Stella del Mattino o Lucifero è appunto Venere; quanto al Sole, esso è il segno dell'Arcangelo S. Michele. Ciò significa che il Figlio può assumere l'aspetto della Stella del Mattino o anche del Sole, ma la sua origine, la sua autorità (il « nome »), la sua essenza, precedono e sopravanzano tutto. Invero, solo sul Capo del Divino Gesù si fermò, a guisa di Corona, la Stella dei Magi. Qual è allora il senso della proclamazione apocalittica (XXII-16): *Ego sum stella splendida et matutina?* Se ben si osserva, l'intero ciclo del Nuovo Testamento si apre e si chiude con due grandi quadri stellari: all'inizio del Vangelo di Matteo

la Stella dei Magi, e al termine dell'Apocalisse di Giovanni la Stella Matutina. Tra queste due stelle, tra questi due muti e significanti geroglifici celesti, è dipinto e si svolge tutto il Mistero Cristiano. Il senso è il seguente: il Figlio di Dio è, per se stesso, l'Incoronato per eccellenza al di là e al di sopra di tutte le Stelle del Firmamento; ma, al compimento della sua missione terrestre, Egli si rivolge ai fratelli minori con quel titolo a cui essi medesimi sono chiamati. Quasi a dire: « diventate come una Stella del Mattino - quanto alla *mia* Corona, ve la porrò alle volte sul vostro Capo, con stelle, con rose, o con spine ».

Non altrimenti, al termine del suo viaggio celeste Dante, il poeta della rosa, diviene alfine una stella (*Par.* XXXIII-143-45): « Ma già volgeva il mio desiro e il velle - Sì come rota ch'ugualmente è mossa - L'Amor (lo *Spirito del Verbo*) che move il Sole (il Cristo *eterno* e per lui *Mikael*) e l'altre Stelle (gli *Angeli* e gli *Uomini angelicati*) ».

[10] Questo è anche l'insegnamento di due grandi maestri dell'Ermetismo cristiano: il monaco benedettino medievale Basilio Valentino e il suo lontano discendente Fulcanelli, l'enigmatico compositore del capolavoro « *Le Mystère des Chatédrales* » pubblicato nel 1926 in Francia dopo che il suo autore — dall'identità sconosciuta — aveva lasciato il mondo senza rumore, fedele alla divisa iniziatica: *Scire, Posse, Audere,* e — soprattutto — *Tacere.*

[11] Sulla corrispondenza unitaria fra Terzo Orecchio e Terzo Occhio, torneremo più diffusamente nei prossimi capitoli.

[12] Cfr. Christmas Humpreys, « *Il Buddismo* », Ubaldini, Roma 1964 e, dello stesso autore, « *Lo Zen* », ibidem, Roma 1963, in cui l'episodio è narrato con qualche variante. Su Joshu v. anche D. T. Suzuki, « *Introduzione al Buddismo Zen* », Ubaldini, Roma 1970. Cogliamo l'occasione per ricordare che lo Zen, pur sviluppandosi dal Mahayana, risente molto più gli influssi della Metafisica e dei Metodi spirituali del Taoismo cinese. A questo proposito, sarà interessante rilevare alcune somiglianze tra il Francescanesimo primitivo e le concezioni intuitive di Esperienza totale del Taoismo e dello Zen. Quest'ultimo, fiorito specialmente in Giappone, con il suo vigoroso carattere *affermativo* di ilare fusione con l'Universale ricorda, ad esempio, la vita e i detti di un frate Egidio o di un Jacopone da Todi. Interessante è poi il giudizio del Suzuki — forse il massimo maestro Zen degli ultimi secoli — su Goethe e su Nietzsche: secondo lui sarebbero questi, nell'intero corso dell'Occidente, quelli che più avrebbero intravisto il livello dello Zen. Qui si potrebbe osservare che sia

il *Faust* sia il *Zarathustra* si ispirano entrambi alle radiose tradizioni iraniche: e non a caso vi è una connessione profonda tra la luce patriarcale dell'Iran e la luce guerriera del Sol Levante. Del resto, anche nel Francescanesimo primitivo rivive l'*ottimismo* iranico originario e mazdéo che non ha niente da vedere con le tarde degenerazioni dualistiche proprie dei manichei. Parsismo, Taoismo e Zen da una parte, Cristianesimo serafico francescano dall'altra, hanno, in fondo ,lo stesso culto per il Gran Libro della Natura o *Liber Mundi*. L'antica massima: « L'universo è il testo dello Zen », tenuto conto che « zen » significa « contemplazione », può essere intesa appunto nel senso che l'Universale è il vero libro vivente dei Contemplativi arcaici, dei Contemplativi d'istinto, quelli che sanno superare di slancio l'apparenza più o meno drammatica degli opposti perché vibra possente, nei loro cuori, il canto della totalità.

[13] È opportuno continuare il racconto per esteso al fine di meglio intendere il commento sapientissimo che ne farà S. Gregorio. « Come il venerabile Padre infiggeva intento e acuto lo sguardo negli splendori di quella luce smagliante, vide l'anima di Germano, vescovo di Capua, trasportata in cielo dagli angeli dentro un globo di fuoco. Volendo allora prendersi un testimonio a così grande miracolo, ripetutamente, due, tre volte, chiamò per nome il diacono Servando con forti grida. Questi, turbato a quel clamore, insolito in un tal uomo, andò su, guardò, vide stupefatto l'ultimo affievolirsi di quella luce miracolosa ». Inviato un monaco, da Cassino a Capua, questi appurò che il beato transito del vescovo Germano era avvenuto proprio in quell'istante. Pietro, l'interlocutore del Dialogo gregoriano, interroga il maestro: « Miracolo grande e sommamente stupendo! Ma che vuol dire che dinanzi agli occhi di lui tutto il mondo fu presentato come raccolto sotto un sol raggio di sole? Siccome non ne ho mai avuta esperienza, neanche me lo so immaginare in qual maniera possa avvenire che il mondo sia veduto tutto insieme da un uomo solo ». Gregorio così risponde: « Tieni per principio, Pietro, questo che ti dico: per l'anima che vede il Creatore, ogni creatura è una ben piccola cosa. Quando essa vede qualche bagliore, anche il più piccolo della luce del Creatore, ristretto diventa agli occhi suoi tutto ciò ch'è creato; *perché la luce stessa dell'intima visione dilata la capacità della mente*, la quale tanto si espande in Dio da innalzarsi al di sopra del mondo; anzi l'anima di colui che vede, *trascende anche se stessa*. Rapita nella luce di Dio al di sopra dei propri limiti, ne è dilatata nell'inti-

mo e, quando sollevata in alto riguarda al di sotto di sé, comprende quanto angusto sia tutto quanto la sua natura terrena non poteva comprendere. Perciò l'uomo che fissando il globo di fuoco vedeva anche gli Angeli che tornavano in cielo, certamente non poteva veder queste cose se non nella luce divina. Che meraviglia, dunque, che abbia veduto raccolto dinanzi a sé il mondo, poiché sollevato nella luce della mente era fuori del mondo (« *qui sublevatus in mentis lumine extra mundum fuit* ») ? Quando si dice che il mondo era raccolto dinanzi ai suoi occhi, non è detto che il cielo e la terra fossero impiccoliti, ma che era dilatato lo spirito del veggente (« *sed videntis animus dilatatus* »), il quale, rapito in Dio, poté senza difficoltà vedere tutto ciò che è al di sotto di Dio. In quella luce, dunque, che splende ai suoi occhi esteriori, v'era una luce interiore per la mente (« *lux interior in mente fuit* ») che, rapito in alto lo spirito del veggente, gli mostrò quanto anguste fossero tutte le cose terrene ». Cfr. l'edizione bilingue, a cura delle Benedettine di Viboldone, San Giuliano Milanese 1947, del II Libro dei Dialoghi; per l'edizione integrale v. « *Gregorii Magni Dialogi* - Libri IV », Istituto Storico Italiano, Roma 1924.

IV

SCRITTURA E PITTURA

18.

Si è più volte parlato dell'esistenza di tre Libri Divini e si è insistito sul richiamo vicendevole dei primi due. Benché possa sembrare strano, per chi coltiva i valori religiosi e siasi appunto formato sulle sacre pagine, il primo Libro Divino — *La Creazione* — è più importante del secondo, *La Rivelazione.*

Vi sono Libri rivelati — di maggiore o minore purezza — presso tutti i popoli e in tutte le lingue. La Sapienza ha abitato dovunque. E gli uomini più eletti dei vari popoli sono stati scelti come interpreti sacri, più o meno ispirati, delle Rivelazioni positive. Ma il primo Libro Divino non è stato scritto da un uomo, né per mano o per mezzo d'uomo. Si è detto e spiegato che questo Libro celeste è stato *iscritto,* cioè scritto tutto dal di dentro. Quando si è istruiti ed educati dai sacri Libri della Rivelazione, si diviene progressivamente maturi per scoprire il senso arcano e primigenio racchiuso nel Libro della Creazione. È allora che la Creazione *si svela* direttamente e immediatamente, come per magico contatto, nella certezza della Presenza Divina.

Ma — come sappiamo — vi è anche un terzo Libro Divino o, più esattamente, il Libro Teandrico della *Vita.*

In realtà, anche il secondo Libro è « teandrico », ma in senso discendente « divino-umano ». Il terzo lo è in senso riascendente « umano-divino »; e qui l'operazione teandrica ha la massima efficacia. Questo terzo Libro è non meno importante del primo e del secondo. Anzi, lo si può considerare come l'effettiva prosecuzione del primo, di là da una certa parentesi rappresentata dal secondo. Lo scopo della Rivelazione è di rinnovare la Creazione primeva o, più precisamente, di rinnovare noi stessi e il nostro modo di vedere riportandoci alle pure Origini: « *emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae* » (Dalla Sacra Liturgia, Vig. di Pentecoste; *Judhit* XVI - 17; *Ps.* CIII - 30).

Lo scopo della Creazione è la Vita, la Vita universale riassunta dall'Uomo, creatura eletta, completa e onnicomprensiva. L'uomo — *Adàm, Purusha* — è il compimento e il ricapitolo della Creazione. La Creazione svelata dalla Rivelazione ci dà, così, l'Uomo nuovo, l'Uomo redento, il Figlio di Dio, ossia quell'Òmega che riconduce all'Alfa.

Giustamente un Monaco Benedettino, terminato il suo commento alla Sacra Scrittura, osservò: « E dopo l'Antico e il Nuovo Testamento? Il Libro Divino non è ancora chiuso: vi sono altre pagine e queste dobbiamo scriverle noi »[1].

Vale a dire: noi dobbiamo, con la nostra Vita, inverare il Libro rivelato e completare il Libro della Creazione. Ora, quest'opera non riguarda, ovviamente, la vita effimera con la minuscola, né si compie per mezzo di contrastanti lingue e dispersive parole: rigarda, bensì, la Vita con la maiuscola, la Vita Una alla quale tutti dobbiamo cooperare come agenti divini, la Vita Vera che si nutre di puri atti incorruttibili, la Vita Eterna che si bea luminosa di sempre crescenti conquiste interiori. Questa Vita, sgorgata a profusione dal seno del Padre,

viene in terra rischiarata dal Figlio e incoronata, nei cieli, dal Divinissimo Spirito.

Si potrebe ricorrere ad una similitudine. Nell'Eden — piattaforma perfetta della Creazione — fiorivano i due Alberi paradisiaci: l'Albero della Scienza e l'Albero della Vita. Dopo la caduta e dopo l'esilio edenico, anche la Creazione — avverte Origene — è apparentemente degenerata. Come sappiamo, la Creazione in realtà rimane la stessa: è l'uomo che perde l'occhio della contemplazione e che, da un certo momento in poi, vede tutto deformato. La Creazione si ispessisce, si solidifica, ma solo impropriamente: sono gli organi umani che non sanno più trasfigurarla. In questo stesso senso la « fine del Mondo » e « i nuovi cieli e la nuova terra » sono la fine dell'errore e dell'illusione, dell'ottenebramento e dell'ispessimento. La fine è soltanto una *Grande Trasfigurazione* universalmente valida. Il che non toglie che ciascun fedele possa e debba compiere prima, e per suo conto, una trasfigurazione più in piccolo. Non a caso a S. Paolo, folgorato sulla via di Damasco, appunto caddero « le squame dagli occhi » (*Act.* IX - 18).

Ad ogni modo, è certo che l'Umanità deve ripercorrere un faticoso cammino per recuperare, con l'Albero della Scienza, l'Albero della Vita. Il primo è, simbolicamente, l'Albero di Fico: onde le foglie che ricopersero i due Progenitori biblici e il miracolo evangelico del fico che si seccò (*Matth.* XXI - 19). Il secondo è l'Albero messianico dell'Olivo. Nel Venerdì Santo, a poca distanza di tempo e di luogo, morirono sui due Alberi, in modo opposto ma convergente, Giuda e Gesù. È un perfettissimo simbolo che non è stato meditato a sufficienza. Muore la Scienza e chi ci si trova legato, ma risorge la Vita con il trionfo dell'Olivo. Ottimamente S. Bonaventura dichiarò — in un'epoca di controversie tra Scienza e Fede e di incipiente idolatria scientifica — che nell'Eden

l'Uomo conosceva d'intuito senza bisogna della Scienza. Il Dottore Serafico — il quale nell'iconografia viene sempre raffigurato ai piedi dell'Albero della Vita — fu vicinissimo a un esempio di Uomo estatico, S. Francesco, che ricreò per sé e per i suoi un nuovo Eden.

Tornando ai princìpi già esposti, ricapitoliamo i discorsi fatti sin qui. Secondo una facile e comune esperienza di tutti i giorni, la Vita non si articola tanto in parole, quanto in atti. La Vita, la Vita di ogni uomo, dell'Umanità intera, *è una Scena.* Certamente, numerose parole vengono pronunziate in questa Scena. (E di quante ci pentiremo! Lo avverte anche l'aureo Libro dell'*Imitazione*: verremo giudicati non per quello che abbiamo letto o che abbiamo detto, ma per quello che avremo fatto e per come l'avremo fatto). Tuttavia, nonostante l'intermezzo delle parole, quello che più conta è l'azione scenica per se stessa. La quale *è muta,* ma pur sempre densa di significati espressi dal gesto e rivissuti nell'intimità del cuore. Anche al momento della dipartita — come tutte le Tradizioni insegnano e come rivelano principalmente il Libro egiziano e il Libro tibetano dei Morti — davanti agli occhi tremuli del defunto scorre fulmineamente, come nelle rappresentazioni di un *film,* l'intera scenografia della vita: così quella passata e incancellabile, ormai fissa, così quella fluida contenente le possibilità della vita futura, e presentata, alla nostra scelta, come negli scorci di una « anteprima ». Ogni cosa ci apparirà allora come adesso ci appare nel sogno.

La Vita è, per tutto ciò, la traduzione in atto dell'Alfabeto ideografico iscritto nella Creazione. Onde la Vita vissuta è, più di ogni parola, il migliore commento al programma che ciascuno recita a soggetto. Se le stesse Parole rivelate dai Profeti e dal Verbo non si traducono in potenza di Vita, tutto diverrebbe inutile e vano. Perciò, il punto di arrivo è la Vita. Noi dobbiamo sapere

per vivere, non viceversa. La Sapienza di vita si chiama Amore.

Se dunque consideriamo in profondità lo spirito dei due Testamenti, troveremo che il Vangelo non è — come si crede — solo la continuazione o l'appendice del primo di essi. Come Gesù in persona definì il Precursore, Giovanni Battista, « più che profeta », così deve dirsi che il Vangelo è « *più che Scrittura* ». Il « buon Annunzio » c'introduce immediatamente in una dimensione superiore. Esso non dipende dall'Albero della Scienza, ma dall'Albero della Vita. Certamente, la Vita contiene in sé la Scienza. Non sempre è vero l'inverso, perché può esi stere una Scienza morta e una Scienza di morte.

Più importante delle parole pronunziate in terra dal Verbo è il fatto (*et Verbum caro factum est - kai o Logos sarx eghéneto*) che il Verbo si è appunto incarnato. Il Verbo è disceso, è penetrato nel mondo, ha abitato tra noi. Il Verbo ha attuato la più sublime scenografia umano-divina. L'imitazione di Cristo — di conseguenza — non è imitazione di parole e nemmeno di precetti formali e staccati, ma l'imitazione della Vita interiore del Verbo nella sua totalità inespressa e infinita.

Il centro religioso dell'Antica Alleanza è la Legge, è il Libro scritto che deve essere continuamente letto e commentato, magari portato indosso, toccato, accarezzato. (Ed è grandissima virtù, degna di reverente ammirazione). Il centro religioso della Nuova Alleanza non è il nuovo Libro scritto, il Vangelo storico, perché questo è semplicemente strumentale e fa da scalino all'*Evangelo Eterno.* Infatti l'evangelista Giovanni, così dice al suo termine: « Vi sono molte altre cose che Gesù ha operato, le quali se si dovessero scrivere ad una ad una, credo che il mondo stesso non potrebbe contenere i libri che se ne scriverebbero » (XXI - 25). Giuliano l'Apostata reputò questa una vanterìa iperbolica. Nonostante

il suo genio, l'Imperatore filosofo qui sbagliava. Il Verbo ha fatto e fa tutto, una sua particola estrema può racchiuderlo per intero, ma tutte le cose, pur se insieme sommate, non lo esauriscono. Esso le sopravanza sempre. Il centro religioso nuovo è proprio il gran fatto divino dell'Eucarestia, cioè la pienezza muta del Verbo che si nasconde e che si lascia adorare, comunicando l'infinità.

19.

Il Vangelo è, nel suo fondo, veramente una Scrittura ? Non sembra. Il Vangelo è la *Pittura Divina.* E infatti gli imitatori di Gesù e del Vangelo debbono non tanto parlare e scrivere, quanto *dipingere* a vivaci colori le linee della Vita umano-divina disegnate dal Maestro. Questo riconferma e spiega ulteriormente come mai l'essenziale, per la imitazione evangelica, non sia la Scienza, ma *la Vita* del Cristo. L'Agiografia non ha mai avuto tanta importanza come nel Cristianesimo. L'Agiografia è lo stesso Cristianesimo. Ascoltiamo l'insegnamento fulgido dei Padri d'Oriente, espresso nell'incomparabile *Filocalia* che significa Amore della Bellezza, di quella Bellezza che è il fiore della Sapienza e l'aroma della Santità celeste. Questo nome — « Filocalia » — ha in verità un valore profondo che va meglio illustrato. Nella versione dei Settanta non è detto che la Luce era « buona », ma che la Luce era « bella »: *kai eiden o Theòs to fôs oti kalòn* (*Gen.* I-4). Nel Sufismo islamico la spiegazione dell'origine dell'Universo è così data: « Io ero un tesoro nascosto di Bellezza e volli manifestarmi ». Nel medesimo senso puramente metafisico, per cui la Bellezza suprema supera effettivamente la dialettica dualistica del bene e del male, Nietzsche dirà, nella « Origine della Tragedia », che l'unica plausibile spiegazione della genesi del

tutto risiede in una giustificazione estetica di ordine oggettivo e superiore.

Scrive dunque la Filocalia: « Quando il pittore è intento a fare il ritratto del re, ne deve avere davanti il volto, cosicché quando il re posa davanti a lui, con abilità e grazia lo ritrae; ma se il re è girato dalla parte opposta, il pittore non può compiere l'opera sua, perché il suo occhio non ne vede il volto. Così Cristo, *pittore perfetto*, dipinge i lineamenti del suo volto di Uomo Celeste su quei fedeli che sono verso di lui costantemente orientati. Se qualcuno non lo fissa di continuo, disprezzando ogni cosa a lui contraria, non avrà in se stesso l'immagine del Signore *disegnata dalla sua luce* » (Monaco egiziano Macario, art. 10).

Veramente nessun testo ha saputo illuminare meglio *la quintessenza pittorica del Vangelo e l'evangelismo della pittura interiore*. In virtù di ciò, collaborando con il divino Maestro, i fedeli giungono a ridisegnare, nella vita terrena, il proprio celeste archétipo fissato nella verità eterna.

Una conferma di questo grande principio orientatore della Filocalia lo si ha nell'antichissima definizione ermetica secondo cui Thot, il rivelatore del Verbo-Luce, era detto « *il Pennello Divino* ». Certo, in un'epoca altamente jeratica come quella di Thot, in una civiltà di grandi silenzi interiori e di intelligenza intuitiva, l'espressione « Parola di Dio » adoperata in seguito dai Profeti biblici, per farsi capire da un'umanità già decaduta, non avrebbe destato la stessa impressione positiva che provoca in noi. Ma non ci si deve fermare all'arco discendente della parabola umana. *Excelsior!* Poniamoci allora una precisa domanda che concerne le realtà superiori: nel più alto dei Cieli, si parla veramente come uomini di carne, o non piuttosto *si dipingono idealmente* i quadri dell'Universo e i tipi degli Esseri con un Pennello invisibile

sollecitato dall'Intelligenza pura? La risposta è evidente. Più vicina a questi metafisici livelli è, perciò, la tradizione anche ebraica che fa di Enoch lo « scriba celeste ». Del resto pure i Cristiani, riferendosi alla Superna Volontà del Padre e alla Sua Provvidenza, ricorrono alla più piena immagine dei « *disegni di Dio* ».

Nel Medioevo occidentale, S. Gregorio Magno raccomandava di far comprendere agli illetterati le Sacre Scritture ricorrendo all'ausilio dell'arte pittorica, in quanto, per intendere un quadro, non si ha bisogno di saper leggere e scrivere alfabeticamente. Onde la formula gregoriana: « *Pictura, quasi Scriptura* ». Sono nati, così, i capolavori dell'arte cristiana per estendere a tutti, anche agli uomini senza lettere, il messaggio della Rivelazione. A prima vista, ciò era dunque avvenuto per venire incontro a chi non sapesse e non potesse leggere il libro scritto, il libro alfabetico. Ci perdoni l'amatissimo S. Gregorio Magno cui serbiamo imperitura riconoscenza (in una Chiesa a lui intitolata abbiamo ricevuto l'acqua battesimale e compiuto i primi passi sulla Via cristiana). Ci perdoni, dunque, e ci consenta di sostenere la verità della tesi reciproca: *Scriptura, quasi Pictura.* Vale a dire, il primo Libro, quello iscritto da Dio, il Libro della Creazione, è una Pittura nascosta; il secondo Libro, quello della Rivelazione, si serve di strumenti fonetici per risvegliare, mediante il Suono, l'originaria disposizione alla Luce. Con il terzo Libro — ossia *con il Vangelo in atto* — ridivenuti finalmente artisti, noi continuiamo a dipingere quello che Dio ha cominciato sulla terra e nei cieli.

A tale livello si può comprendere meglio come Leonardo avesse ragione, quando, nei suoi Trattati sulla Pittura, sosteneva che questa superava ogni scritto. Vi sono stati in realtà dei frati-pittori, come ad esempio il Beato Angelico, i quali, forse meglio degli eségeti, hanno saputo commentare il Vangelo. In sostanza, i grandi Mae-

stri del pennello sono stati dei veri prosecutori degli Evangelisti, in qualche modo ispirati dall'alto. E il debito non già artistico, ma propriamente *religioso*, verso di loro è tanto più grande quanto più, in genere, esso è insospettato e ignorato. Onestamente si deve riconoscere questo: la vita spirituale del cristiano è alimentata, più di quanto non si creda, dagli ideogrammi, dalle scenografie, o addirittura dai geroglifici che la tradizione pittorica ha creato.

Qualche esempio? Ne additeremo uno semplicissimo e alla portata di tutti. La preghiera più diffusa nel mondo cattolico, e più cara da secoli alla Cristianità, è il Rosario. Essa si compone, come ognun sa, di Orazione vocale e di Orazione mentale insieme congiunte. Ebbene, durante la Meditazione, la mente deve rievocare tutti gli avvenimenti capitali narrati dal Vangelo. Ora, è difficile non ammettere che i quadri ricomposti interiormente, e meditati sin nel dettaglio, non si ispirino, qual più qual meno, alle tavole dei grandi maestri. Il che, lungi dal rappresentare un'empiria, costituisce invece un'autentica tecnica iniziatica posta in atto, magari inconsapevolmente, dai più semplici fedeli. La complessità degli Esercizi Spirituali di S. Ignazio non differisce molto da questo criterio. Infatti anche qui, allorché si debbano *ricomporre* idealmente i quadri evangelici in modo di sentirsi contemporanei di Gesù e dei pescatori di Cafàrnao, è difficile stabilire quanto posto abbiano gli ausilii del racconto evangelico e quanto gli ausilii delle pitture conosciute e operanti nella memoria visiva. Né è un caso che l'espressione indù che indica la Contemplazione yoghica — *Samadhi* — significhi alla lettera « raccoglimento » e « ricomposizione ».

Del resto, l'intero racconto evangelico è esso stesso, nella sua intima essenza, un'infinita Pittura. E interpreti profondissimi dell'Evangelo, come Francesco d'Assisi,

non solo hanno divinato la magìa di una ricomposizione ideale del Presepio, ma tutta la propria esistenza e tutta la propria opera hanno informato a una scenografia simbolica del più alto grado e del più lampante splendore. (« La cui mirabil *vita* - meglio in gloria del ciel si canterebbe »: *Par.* XI-95-6). L'accento di Dante, anch'egli eccelso dipintore, non è sulla « dottrina » del Serafico, ma sopra la sua scenografia vivente.

Un accenno specialissimo meritano, qui, i monaci-pittori dell'Oriente cristiano. Gli ieromonaci delle Chiese ortodosse hanno sempre seguìto delle precise tradizioni in proposito. Le celebri Icone miracolose, tanto ammirate e venerate dai fedeli d'ogni ceto, non sono state dipinte da pittori profani, ma da padri molto avanzati nella vita ascetica. Ed essi non si sono limitati, nell'esecuzione artistica, ad usare i colori: ma hanno mescolato, alle tinte, acqua battesimale, polveri sacre delle ossa dei Santi ed altro ancora. Tale procedimento segreto — tecnico e spirituale al tempo stesso — è la ragione occulta del carattere carismatico di queste Icone che spesso proiettano fulgide e misteriose luci nel fondo della notte. Fenomeni straordinari di questo genere non sono da relegarsi nelle proverbiali « tenebre del Medioevo »: recentemente, negli ultimissimi anni, le Icone han ripreso a illuminare l'oscurità delle terre dei Soviet e a preannunziare che il risveglio della Santa Russia è vicino. Del fatto si è occupata anche la stampa quotidiana del mondo slavo, lasciando attòniti più i pettoruti dirigenti, professionisti del materialismo ateo, che non gli umili abitanti sempre in attesa.

Tradizioni non identiche, ma molto simili, sono tutt'altro che scomparse nell'Occidente cristiano pure al giorno d'oggi. In una Abbazia benedettina della Sardegna vive un magnifico esempio di vecchio monaco-pittore che

sa trasfigurare il Primo Libro — la Creazione — con l'arte teurgica del Vangelo della Vita[2].

Ma tutti i cristiani — in virtù della rinascita del Terzo Occhio — possono e debbono divenire silenziosi e contemplativi pittori dell'universale Bellezza. Quanto ai Monasteri, uno sguardo alla Regola Madre e ai *Dialoghi* di S. Gregorio — i quali ne riflettono la vivente attuazione nell'esperienza quotidiana — sarà rivelatore e istruttivo. Detti testi presentano dei quadri di vita, ordinata giorno per giorno e ora per ora; ed essi, come la Liturgia, sono armoniosamente sintonizzati con il corso del Sole. Nella Santa Regola, la descrizione minuziosa di ogni atto, quotidiano ed orario, è perfetta opera di pennello del Maestro e Legislatore spirituale dei Monaci d'Occidente, S. Benedetto: il quale, più che comandare in astratto, *concretamente disegna.*

La Vita monastica così dipinta, linea per linea e attimo per attimo, è essa medesima Luce e Saggezza che irradia immediatamente la sua verità senza bisogno di concettuali commenti. Che questa Vita sia qua e là intercalata dal coro liturgico, non cambia il fondo sostanziale del silenzio contemplativo in cui si svolge, da parte dei Monaci, la divina Pittura dello Spirito intimo. E del resto, se la Liturgia è il centro della Vita monastica benedettina, non si dimentichi che la Liturgia è principalmente *gesto* e quindi simbolo tacito. Essa è perciò un continuo ritorno, pure attraverso la Parola ed il Canto, alla Ideografia archetípica, a quel Silenzio integrale che contiene tutte le Parole e infinitamente di più.

20.

Dopo aver inteso come la vita dello Spirito e l'Evangelo Eterno possano venir concepiti quale Pittura interio-

re, saranno opportune delucidazioni e indagini sull'arte pittorica vera e propria. Tale arte, del resto, è fin dalle sue origini — e si dovrebbe dire per essenza — collegata e connaturata col simbolo.

La scoperta del mirabile intreccio tra i valori pittorici e i più alti valori religiosi e contemplativi è propria del vero fondatore della Scuola Romantica, Wilhelm Wachenroder. Nella sua grande e geniale opera del 1797 — *Effusioni intime di un fratello laico amante dell'arte* (*« Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klostbruders »*) — l'autore proclama « felici quei tempi » in cui, nella corrente della vita, confluivano perfettamente arte e religione; e in particolare l'arte pittorica era ancella della religiosità. Per lui i pittori son come degli ispirati e le loro opere sono atti di autentica devozione. E del resto — prosegue Wachenroder — Dio medesimo vede la Bellezza universale e originaria così come gli uomini vedono l'opera d'arte; per tanto, non solo i sacerdoti, ma gli artisti veri, sono beneficati dall'assistenza divina.

Wachenroder, oltre a contribuire alla riscoperta di Raffaello, Dürer, e dei grandi maestri del Rinascimento italiano o germanico, affonda il suo sguardo nel Medioevo e coglie il suo più intimo segreto nella perfetta fusione di Fede, Verità e Bellezza. La sua prematura morte gli impedì di esercitare, in pieno, un potente influsso ispiratore da lui diretto; ad ogni modo la sua stessa fiaccola passerà miracolosamente — quasi per una presenza e continuità occulta — nelle mani di Novalis, nuovo jerofante del Circolo romantico di Jena. E pur tuttavia vi è una strana incongruenza nell'autore il quale, nell'ultima fase del suo messaggio, sembra vacillare per una crisi di disorientamento. Wachenroder anticipa, così, quella singolare linea di scrittori romantici che passa per Hoffmann, Schopenhauer, Nietzsche, e sfocia, più recentemente, nell'opera di Thomas Mann. È la linea che mas-

simamente ha contribuito ad approfondire i valori spirituali della Musica, ma che forse ha esagerato in questo campo e in questa apologia, sino a inventare dei miti insostenibili, divenuti di banale ripetizione.

Analizzeremo in un successivo capitolo, fino al dettaglio, questa mitologia musicale e ricondurremo a un senso più rigorosamente metafisico la questione o la leggenda della Musica. Qui dobbiamo dedicarci a lumeggiare lo Spirito della Pittura e a risollevare quest'arte alle sue vere altezze. Il processo intimo, l'*itinerarium* di Wachenroder è paradossale. Dopo aver riscoperto proprio lui gli *arcana Picturae*, egli compie un salto acrobatico e si lancia a capofitto e ad occhi chiusi nei flutti dionisiaci dell'Arte dei Suoni. (Ulisse, più prudente... si fece almeno incatenare alla barca, davanti al canto-abbraccio delle Sirene! e S. Ambrogio ne loda la saggezza). Le tappe percorse da Wachenroder e da lui additate ai suoi epígoni sarebbero dunque le seguenti: la Pittura religiosa come vestibolo della Contemplazione, indi la Musica come abbandono dell'intellettualità, infine l'Ascesi e l'Estasi.

Una tale progressione sembrava ovvia ai romantici e invece contiene non pochi e non piccoli errori; inoltre essa si contenta, troppo presto, di affermazioni superficiali e non dimostrate, da ammannire subito al pubblico. All'atto pratico Wachenroder sembra far sua, *ante litteram*, la teoria di Federico Nietzsche, sull'*apollineo* della Logica, della Geometria, della Poesia, delle Arti Figurative, e sul *dionisiaco* della Musica. La teoria nietzschiana è genialissima e, per i banali conoscitori di un Mondo classico identificato e ridotto a un Olimpo di cartapesta, è certamente rivelatrice della Grecia segreta, dell'Ellade notturna ed occulta. Senonché l'autore della «*Origine della Tragedia*» ha accettato troppo in fretta le sentenze senza appello di Schopenhauer, e soprattutto non ha considerato che esiste anche, di là dall'apollineo «inferiore»,

un apollineo « superiore » che, per intensità di penetrazione metafisica, va oltre lo stesso piano dionisiaco-magico proprio della Musica. Ciò non è invece sfuggito a Goethe, poeta e pittore a un tempo, teorico dei colori in vita ed evocatore di misteriose luci in punto di morte: *mehr Licht, mehr Licht!*

Ma esaminiamo da vicino il maestro intellettuale di Nietzsche, di Wagner e di molti altri, ossia Schopenhauer in persona. È noto che il pensatore di Danzica abbia posto al supremo vertice la Musica tributandole, invero, privilegi e onori d'eccezione. Laddove le Arti, Poesia compresa, dipenderebbero dalle Idee, la Musica si porrebbe al di là del mondo fenomenico, vigerebbe anche se il mondo non esistesse, perché sarebbe un'emanazione diretta della Cosa in sé (la Volontà per Schopenhauer). Dunque, noi avremmo, di là dal mondo fenomenico, innanzi tutto la Cosa in sé: e subito dopo, allo stesso titolo iperfenomenico o protofenomenico, la Musica e le pure Idee. L'intero romanzo nasce da un equivoco elementare: il fatto che la Musica strumentale (i romantici sono ovviamente per questa) faccia senza della Parola e quindi della Logica dei Concetti, solleverebbe la sua dimensione oltre ogni realtà manifestata.

Qui si dimenticano molti princìpi. Anzitutto l'esistenza dell'Alfabeto muto e del Terzo Occhio che sono gli strumenti e gli organi della Metafisica pura. Con essi — insegnano le dottrine e testimoniano le esperienze dell'Oriente cristiano e del Monte Athos — si può persino giungere a contemplare la *Luce increata*, ossia una realtà divina che sopravanza ogni Suono e ogni Luce del Cosmo. Si confondono qui, inoltre, i tre piani della Manifestazione universale: ossia il piano fisico e denso, il piano intermediario o sottile e magico, e il piano divino. Una più sicura conoscenza del *Vedanta* non avrebbe indotto in errore Schopenhauer. Come fà questi a soste-

nere che la Musica oltrepasserebbe l'intero mondo fenomenico? La Musica non è la Metafisica. Platone stesso la pose come alta, ma semplice introduzione, alla Dialettica dell'Anima spirituale. La Musica supera certamente la dimensione del Mondo fisico e si svolge nel piano sottile o magico. Ma proprio per questo motivo, in tale dimensione esaurisce il suo sforzo. Viceversa la Poesia, la Pittura, o l'arte del puro Pensiero, sostenendosi sulle ali dell'Analogia e librandosi tra i Simboli offerti dal Mondo denso e in esso operanti come *vestigia divine* (S. Bonaventura), riescono ad ascendere per i cieli e a far superare all'uomo sapiente la fascia magica intermediaria: la quale, se può rappresentare un progresso, può anche, in non pochi casi, costituire un ostacolo.

Ma, su questo e su altro, abbiamo avvertito che torneremo puntualmente. Rileggiamo invece le parole genuine di Arturo Schopenhauer. Troveremo così che proprio questo Autore ha intuito il valore ideografico, geroglifico e contemplativo della Pittura e si è servito di essa per indicare il passaggio dal Cosmico relativo all'assoluto Divino. Dunque, contrariamente a quanto si crede, Schopenhauer, considerato l'apologista della Musica, cade senz'avvedersene in una ciclopica contraddizione che è però tutta a suo vantaggio. Al termine del Libro Terzo del « *Mondo come Volontà e come Rappresentazione* » — Libro giudicato da molti come il suo capolavoro e come il suo contributo più originale alla Filosofia e alla Metafisica — Schopenhauer scrive quanto segue. « Quest'aspetto del mondo puramente conoscitivo, e la riproduzione sua in un'arte qualsiasi è l'elemento dell'artista. Quella pura, vera e profonda conoscenza dell'essere del mondo gli si fa scopo di per se stessa: ed egli a lei si ferma. Non diviene ella adunque per lui, come vedremo nel seguente libro accadere per il santo arrivato alla redenzione, un quietivo della volontà; non lo redime per

sempre dalla vita, ma solo per brevi istanti, e non è ancor una via a uscir dalla vita, ma solo a volte un conforto nella vita stessa; fin che la sua forza, così accresciuta, stanca alfine del giuoco, non si volga al serio. Come simbolo di questo passaggio si può considerare la Santa Cecilia di Raffaello ».

Questo tema viene ripreso puntualmente, e questo pensiero completato, al termine del Libro Quarto e quindi alla conclusione dell'opera. « Ma rivolgiamo lo sguardo dalla nostra personale miseria e dal chiuso orizzonte verso coloro che superarono il mondo. Allora, in luogo dell'incessante, agitato impulso; in luogo del perenne passar dal desiderio al timore e dalla gioia al dolore; in luogo della speranza mai appagata e mai spenta, ond'è formato il sogno di vita d'ogni uomo ancor volente: ci appare quella pace che sta più in alto di tutta la ragione, quell'assoluta quiete dell'animo pari alla calma del mare, quel profondo riposo, incrollabile fiducia e letizia, il cui semplice riflesso nel volto, come l'hanno rappresentato Raffaello e Correggio, è un completo e certo Vangelo. La conoscenza sola è rimasta, la volontà è svanita ».

È, questa di Schopenhauer, una evidentissima, ma anche una *felix contradictio*. È strano che nessun interprete se ne sia finora accorto. Per esprimere il passaggio dalla superiore Bellezza alla Verità suprema, dall'Estetica all'Ascesi, dall'Artista al Santo, il pensatore di Danzica ricorre al muto linguaggio, luminoso e radiante, dei Volti estatici ritratti dalla Pittura: e, in particolare, al simbolo della S. Cecilia di Raffaello. Se osserviamo questo quadro, troveremo che gli strumenti musicali giacciono inerti ai piedi della Santa, che S. Paolo — il maestro mistico — guarda per terra tali inutili arnesi con un profondo atteggiamento meditativo, che l'Apostolo tiene in mano il *libro* arrotolato e chiuso, mentre la

punta della sua *spada* (simbolo del fuoco sacro e della saetta intuitiva, della celeste folgore) tocca i medesimi arnesi così, come nella Tradizione iconografica, S. Giorgio o S. Michele sono soliti fare per il drago.

Dunque per Raffaello — che meritamente due grandi spiriti religiosi come Schopenhauer e Dostoevskij reputarono il massimo tra i pittori — la Musica è vista dalla Luce Increata della Contemplazione, dalla Chiarezza dell'Estasi interiore. La Musica è cosmica: la Contemplazione è divina. Appare — è vero — tra le nubi la « cantorìa » degli Angeli: ma gli occhi della Santa sono fissi altrove, si ripiegano, anzi, verso l'interno. Ora, tutto ciò è rappresentato in Pittura e sta anche a significare lo stesso prevalere della Visione diretta sull'Audizione, sempre indiretta.

Senza volerlo e saperlo, Schopenhauer ci riconduce perciò ai valori intuìti e celebrati da Wachenroder della prima maniera. Federico Nietzsche non intenderà subito questa lezione sotterranea. Ma forse anch'egli, con l'apoteosi della *Danza* con cui culmina il *Zarathustra*, ritornerà sui suoi passi. Osserviamo che la Danza può essere accompagnata, o no, dalla Musica. In se medesima, la Danza della Gioia è liturgia, gesto visivo[3].

Una profonda *metànoia* viene invece operata da Edoardo Schuré il quale sembra riprendere i fili spezzati da Wachenroder. In una prima fase, il noto esoterista alsaziano si era dedicato integralmente alla campagna per il trionfo del wagnerismo. (Non è senza significato che Nietzsche si sia invece bruscamente distaccato da Wagner). In una seconda fase del suo sviluppo questo geniale autore — capace di analisi intellettuali e di sintesi storiche e altresì fertilissimo nel potere di rievocazione — scoprì le tradizioni segrete dei Templi d'ogni età e d'ogni luogo. E così, nonostante alcuni errori trascura-

bili di cui è tributario agli schemi acritici del « teosofismo » a lui contemporaneo, egli divenne un celebre e spesso ispirato interprete delle Religioni misteriche. (Senza le mende indicate, Schuré sarebe certamente un classico della vera Gnosi). Da questo momento in poi, egli appoggerà le sue intuizioni trascendenti più felici a una continua e penetrante analogia dei simboli pittorici. Il che risulta chiaramente in uno dei suoi libri migliori e meno contaminato dagli equivoci « teosofistici », intendiamo dire nell'opera: « *I Profeti del Rinascimento* ». I nuovi evangelisti sono, per lui, Leonardo e Michelangelo: e più ancora — coincidenza sorprendente con Schopenhauer — Raffaello e Correggio. Edoardo Schuré ha così il merito di averci riportato al punto di partenza della Scuola romantica e di aver riconquistato i valori iniziatici ed esoterici della vera e grande Pittura.

Il segreto di ciò consiste nel fatto che Schuré, pur riconoscendo — e nessuno lo contesta — il senso dionisiaco e soprarazionale della Musica, ha saputo implicitamente comprendere che l'apollineo inferiore e « formale » della Logica e delle Arti plastiche non è l'*apollineo superiore* e « trasformativo » della Figurazione simbolica cui giungono, per distinti versanti dell'unica Vetta, i sommi artisti e i sommi poeti, i veri metafisici e i grandi santi. Infatti, il dionisiaco è notturno e l'apollineo è diurno. Ma — come ricorda Apuleio — vi è anche la fulgidissima Luce dei Misteri, o « Sole di Mezzanotte ». E questo splendore, nelle grotte di Mitra e più ancora nella grotta di Betlehem, vince tutte le stelle. Ma c'è dell'altro. Allorché nella sacra caverna del Cuore sia nato il Verbo, l'Iniziato è tale che il Sole di Mezzanotte o quello di Mezzodì sono per lui identici, in quanto il Mondo intero è trasfigurato e la Presenza Divina si avverte nel più semplice filo d'erba, nel più piccolo essere, e fin nel più modesto episodio della vita d'ogni giorno.

Non è un caso che il divino Pittore del Giudizio abbia avuto in sorte il nome di Michelangelo e che abbia invece avuto il nome di Raffaello, o Angelo della Trasfigurazione (cfr. *Tob.* XI-8), il divino Pittore di Urbino. Si tratta di Pittori ispirati proprio da alcuni di quei « sette Angeli che stanno davanti a Dio » (*Tob.* XII-15).

L'ultimo grande dipinto di Raffaello è *la Trasfigurazione;* e fu il quadro, in parte incompiuto, che venne posto davanti al suo corpo durante le esequie. Il più grande maestro della figurazione tende le sue ultime energie per mostrare che l'Arte pittorica è purissima Idea, è Simbolo *che trasfigura.* Sta qui l'apollineo superiore della Luce trasformativa. Infatti, i due grandiosi miracoli similari narrati nella Bhagavat Gita e nel Vangelo, e concernenti la Trasfigurazione di Krishna e di Gesù, si svolsero entrambi in pieno giorno « allorché il Sole splende nella sua forza ».

21.

L'esame della Pittura ci riconduce, così, al discorso iniziale sull'Alfabeto muto, sull'ideografia e sui geroglifici. Abbiamo già indicato come il più antico libro egizio che costituisce la premessa della Bibbia medesima — ossia il Libro di Ermete-Thot — fu appunto inciso in geroglifici. Una trascrizione anch'essa ideografica di questo preziosissimo Libro arcaico la si ebbe, in virtù della tradizione orale, nella composizione delle 22 Lame, o Arcani maggiori del Tarocco. Si è già accennato come i 22 Arcani corrispondano puntualmente ai 22 Quadri dell'Apocalisse giovannèa. Tale coincidenza è stata dimostrata con solare chiarezza da Elifas Levi nel corso delle sue numerose e illuminanti opere. Non è dunque un caso che grandi pittori e incisori come Albrecht Dürer si siano

ingegnati a ridipingere questi Arcani secondo un'ispirazione ermetica e, al tempo stesso, abbiano tentato una ricostruzione pittografica dell'Apocalisse medesima[4].

Ma più ancora singolare apparirà il ricorso ai geroglifici compiuto da due grandi Poeti, l'uno del Medioevo, Dante Alighieri, e l'altro dei nostri tempi, Ezra Pound. Nel « Purgatorio » di Dante, le anime in ascesa sono chiamate a compiere degli stranissimi esercizi spirituali e intellettuali. Esse, a scopo di ammaestramento e di elevazione, debbono leggere degli *Esempi incisi sul marmo.* È questa, con tutta evidenza, la lettura geroglifica e quindi l'esercizio dell'*Intuizione simbolica.* Solo dopo vi sarà una lettura di Esempi per mezzo di voci di Angeli invisibili: e questa è l'*Ispirazione.* Da ultimo, si leggeranno gli Esempi nella visione: e questa è l'*Intuizione intellettuale* diretta o « visio intuitiva ». (Cfr. *Purg.*, Canti X, XIII, XV e ss.).

Una sorpresa molto maggiore ci riserva Ezra Pound che è forse il massimo poeta di Lingua inglese del Novecento. Innamorato dell'Italia e della sua tradizione spirituale e civile, il geniale poeta, una volta bandito dall'America, si trasferì sulle nostre Alpi, là dove è vissuto a lungo come un « profeta muto » che si rifiutava addirittura di parlare. Anzi, da vero e da grande Saggio, allorché i giornalisti di tutto il mondo si recavano a intervistarlo, egli si addormentava... Nei suoi risvegli, sfoderata l'unghia del leone, spiegava come segue. « Dovete scusarmi. Se voi m'invitaste per trattare problemi filosofici, vi parteciperei con piacere. Voi, invece, m'invitate per discutere di propaganda, ossia di argomenti pratici e, al contrario, disertate i temi metafisici. È allora naturale che io mi addormenti »[5].

Pound, non solo ha tradotto Confucio — asserendo che il Maestro estremo-orientale ha punti di contatto con Omero, Aristotele e Dante — ma, nella raccolta delle sue

Poesie, ha inserito dei saggi critici importantissimi sullo spirito della Lingua ideografica cinese. (Cfr E.P., « *Opere scelte* », Mondadori, Verona 1970). Egli ha così potuto dimostrare che questa lingua antichissima supera le lingue fonetiche e alfabetiche occidentali, legate a un significato unico e rigido dell'espressione. La lingua ideografica deve essere intuìta e, uno stesso passaggio, può venire interpretato con sfumature personali molto sottili. Ma non è tutto. Laddove la poesia alfabetica occidentale è limitata dal suono, la poesia cinese, espressa in ideogrammi, ha un doppio valore: può esser letta e ascoltata come poesia, ma può essere vista come pittura vera e propria. Come più volte abbiamo rilevato, anche nella Lingua sacra della Bibbia — l'Ebraico antico-testamentario — e nella Lingua madre degli Egizi, vi è un duplice valore di espressione e di rivelazione che si perde del tutto negli alfabeti demòtici e nei loro derivati. Sarà opportuno ricordare che Ezra Pound si imparentò con il celebre egittologo Boris De Rachewiltz, e che da questa collaborazione son nati frutti straordinari per la resurrezione di civiltà, di lingue, di sapienze, credute sepolte, e invece più significanti che mai.

Poiché ci troviamo in argomento, non sarà inutile rammentare che il più antico Libro della Saggezza cinese, ossia *I-King* o « Libro delle Trasmutazioni », si compone di geometrici trigrammi che sono oggetto di consultazione sacra, a un dipresso come si usa per il Tarocco ermetico. Vi è del resto una matrice comune, in questo caso, tra Cina ed Egitto, ed essa è costituita dalla Tradizione alchemica universale[6].

Anche utile sarà ricordare che i maestri della Meditazione e Contemplazione orientale ed estremo-orientale si servono, nell'India e nel Tibet, dei famosi *Mandala* che sono raffigurazioni simboliche di altissimo valore intuitivo. Qualcosa di simile, nella Tradizione islamica ri-

fluita anche in Occidente, è rappresentato dagli *Arabeschi*. Chi non si sia sviluppato nella dimensione del Sogno, non è in condizioni di « leggere dentro » sia ai Mandala sia agli Arabeschi: il che vale anche per il converso, in quanto, come è noto, nei Sogni noi siamo spesso sollecitati a leggere in queste figure che trascendono l'esperienza comune della Veglia e che sono al limite tra il formale e il sopraformale.

Un discorso più ampio merita il rapporto tra disposizione pittorica e contemplazione nella Spiritualità dello Zen. Il senso della semplicità, della totalità, della pienezza di vita fissata nell'eterno presente, è « un atteggiamento che nelle arti è forse meglio espresso dalla pittura e dalla poesia »: così afferma Alan W. Watts nel suo breve ma essenziale libro « *La Via dello Zen* » (Feltrinelli, Milano 1971). L'autore, come già fece Ezra Pound, insiste sulla quasi identità di scrittura e pittura nelle tradizioni estremo-orientali. « Dal momento che la scrittura e la poesia erano fra le principali occupazioni dei dotti cinesi, e poiché il modo cinese di dipingere è vicinissimo allo scrivere, i ruoli di erudito, artista e poeta non erano manifestamente separati: la pittura più affine alla sensibilità Zen era di stile calligrafico, fatta con inchiostro nero su carta o seta; di solito quadro e poesia insieme. Si scrive o si dipinge come se l'artista stesse danzando piuttosto che scrivendo su carta. Il pennello, non appoggiato con la mano sulla carta, è uno strumento perfetto per l'espressione di una sicura spontaneità; e un solo tocco basta per svelare il carattere della persona. I maestri cinesi o giapponesi dello Zen sono generalmente monaci e la loro arte corrisponde a un *dipingere non dipingendo*, simile a un *suonare il liuto senza corde* ».

Come già osservammo in un nostro studio, caratteristica differenziale tra Pittura d'Oriente e Pittura d'Occidente è il carattere « cosmico » della prima e « antropocen-

trico » della seconda[7]. Questo corrisponde al senso più metafisico degli Orientali e, in Arte, ciò si traduce con una minore centralità del disegno e un maggiore rilievo degli angoli. Precisiamo che la Pittura « cosmica » è superiore a quella « umanistica » finché l'uomo venga dipinto naturalisticamente, secondo la lettera. Le cose cambiano allorché l'Uomo con la maiuscola venga colto come puro simbolo e come ricapitolo dell'intero Creato: il che si ottiene, principalmente, con la Pittura sacra cristiana. Una rara fusione del divino, del cosmico e dell'umano, e quindi una sintesi felicissima del modo orientale e del modo occidentale di dipingere, la si ha in Giotto.

Dalla sapiente pittura di paesaggio gli artisti cinesi e giapponesi, educati dal Taoismo o dallo Zen, passano alla ricreazione viva di atmosfere simboliche in virtù di un'arte del Giardinaggio che, in Occidente, si sta sempre più perdendo a causa della giungla d'asfalto delle babeliche città moderne. « I monaci Zen — prosegue il Watts — amavano anche coltivare giardini che traessero vantaggio dalla posizione naturale: sistemare cioè rocce e piante lungo i margini di un ruscello, creando un'atmosfera meno formale che suggerisse l'impressione di una gola montana attigua agli edifici del monastero ».

Quest'arte raffinata dei Giardini si ritrova, oltre che nei templi, anche nelle grandi città; e, nell'interno di ciascuna casa, si ha l'arte consimile della disposizione dei fiori. A proposito dello scempio che in Occidente si compie delle delicate bellezze vegetali, è interessante quanto scrive il giapponese Kakuzo Okakura (1862-1913) nella sua classica opera: « *Il Libro del tè* » (Bocca, Roma 1954). Invero, tra le molte cose che gli Occidentali hanno completamente dimenticato, era la natura vivente dei fiori che si strappano con incoscienza dalla terra e si inviano, per gli usi più frivoli, come pezzi di materia insensibile.

Siamo molto lontani, anche qui, dalle finezze di un S. Francesco che, sui prati e sulle erbe, « discendea bel bello, senza ripiegar gli steli » (Giovanni Pascoli, « Paulo Uccello »).

Scrive dunque Kakuzo Okakura: « La quantità di fiori che ogni giorno si recidono in Europa e in America per ornare le sale di ballo e le tavole dei banchetti e che l'indomani sono gettati via, è enorme; intrecciati, essi formerebbero una ghirlanda tale da avvincere tutto un continente. Non avete notato che i fiori selvatici diventano ogni anno più rari ? Chi sa se i savi fra di essi non li abbiano consigliati a fuggire, almeno fino a quando gli uomini non siano diventati più umani. Saranno, forse, emigrati nel cielo ». Stupendo, e pur grave pensiero ! Il monaco-pittore già da noi ricordato, e vivente in una Abbazia della Sardegna, ripeteva e commentava spesso: « Gli uomini moderni hanno abbandonato la natura, hanno abbandonato la terra; non saranno più ritrovati la Civiltà e lo Spirito prima che avvenga questo ritorno ». Non a caso tale rapporto intrinseco Terra-Spirito è uno dei cardini della Santa Regola, e non per niente « *Cruce et Aratro* » è una delle principali massime benedettine.

Tornando, appunto, all'Occidente tradizionale, poiché si è parlato spesso di pittori e particolarmente di Dürer, sarà il caso di nominare un artista che forse più d'ogni altro ha superato i limiti della concettualità verbale e che dimostra, con la sua straordinaria e gigantesca opera, le immense possibilità dell'intuizione pittografica: Geronimo Bosch. È un luogo comune ripetere che la Musica superi la parola, il concetto e la forma logica; invece, un esperto di tale arte sa benissimo riconoscere, nel linguaggio dei suoni, non soltanto la logica, ma addirittura la grammatica. Nella fraseologia musicale degli strumenti, solo i superficiali non avvertono la punteggiatura che, come nella lingua parlata, è fatta di vir-

gole, di due punti, di punti e virgola, di puntini sospensivi, di esclamativi e di interrogativi. Geronimo Bosch dimostra invece che la Pittura è la vera arte che va oltre questo bagaglio formale e che sa cogliere l'Idea pura. È stato detto da qualcuno che il pittore fiammingo dipingesse in uno stato di « trance » procurato artificialmente con il ricorso agli eccitanti della droga ! Queste sono le solite bestemmie dei moderni che non capiscono nulla e confondono tutto. Bosch — spirito angelico — dipingeva in una dimensione di Sogno con una capacità eccelsa di visione, di « alta fantasia », che supera, forse, quella stessa di Dante: e pur tuttavia i suoi simboli si ispirano, con grande evidenza, alla ideografia soprarazionale della tradizione alchemica[8].

Del resto il caso di Bosch non è isolato. Possiamo ricordare, accanto a lui, la testimonianza ermetica di William Blake, un poeta-profeta-pittore che può essere inteso anche meglio alla luce dell'esperienza integrale del Tantrismo o dello Zen. (Talché, non a caso, egli influì più di tutti sulla formazione spirituale del giovane Thomas Merton che, alla fine della sua parabola, ritroverà proprio in Oriente gli stessi temi). Le Incisioni e le Illustrazioni di Blake contengono dei veri e propri *Mandala* che superano il formalismo logico molto più della strutturata fraseologia musicale. Blake chiamava « Immaginazione », « Conoscenza spirituale », o « Profezia», questa facoltà superiore di visione intuitiva e simbolica di cui dette straordinari esempi[9].

Il carattere iniziatico della Pittura lo si ritrova, d'altra parte, anche in un originale maestro che Leibniz venerò come suo ispiratore: il « divino » Comenius ben noto come pedagogista, ma meno conosciuto come artista e come sapiente. L'*Orbis pictus*, concepito dal grande iniziato moravo, rappresenta un primo tentativo di ritorno dall'insegnamento alfabetico all'insegnamento ideo-

grafico. Si deve ricordare che anche Tommaso Campanella concepiva le aule della « Città del Sole » senza libri, ma con le pareti dipinte con illustrazioni visive che fossero capaci di riprodurre il gran Libro della Natura. Inutile ripetere che la Città dei Solari era, per Campanella, non tanto una novità del futuro, quanto un ritorno alla civiltà e agli usi della razza rossa degli Atlantidi [10].

22.

Che il linguaggio fonetico non sia il solo, e nemmeno il più importante mezzo di espressione nella vita ordinaria dell'Occidente moderno, è del resto dimostrato da una notevole serie di esempi su cui converrà soffermare la nostra attenzione. Vi sono, anche al giorno d'oggi, Alfabeti, Grafici e Codici che s'informano direttamente ai canoni della Ideografia. Vediamone qualcuno.

Anzitutto esiste un moderno « Alfabeto dei sordomuti » e questo fatto non ha bisogno di commenti. Sopravvive, poi, per le vie del mondo, l'antichissimo « Alfabeto degli zingari e dei girovaghi » che è chiaramente geroglifico e si ispira a una simbologia tradizionale. Ultimo arrivato, negli usi moderni, è l'« Alfabeto degli scouts » anch'esso di derivazione geroglifica. Tralasciamo la serie degli Alfabeti mimetici delle Società segrete perché il meglio, in quest'ordine, è rappresentato dal gesto liturgico di cui si dovrà parlare in seguito. Ad ogni modo, ne ricordiamo l'esistenza. Particolarmente sviluppato, invece, è il linguaggio mimetico dei marittimi e ciò per evidenti ragioni pratiche, sia durante la navigazione, sia per gli scambi nei porti o negli approdi con gente della lingua sconosciuta. Il primo dialogo di Cristoforo Colombo, sbarcato nel Nuovo Mondo, fu appunto a

gesti. Ma non dimentichiamo che il suo primo messaggio fu il geroglifico della Croce disegnato nelle vele delle Caravelle e ripetuto dall'Asta sacra, da lui piantata, nel toccare finalmente terra.

Diciamo, piuttosto, ancora in relazione alla Mimetica, che in America si è voluto scoprire, proprio in questi anni, una nuova Scienza battezzata col nome di « *Prossemica* ». Si tratta di uno studio sul linguaggio muto del Corpo umano e addirittura di una interpretazione delle distanze che si assumono nei contatti con gli altri. Non c'è niente di nuovo, per chi conosca le Scienze cosmopsicologiche tradizionali: in queste, anzi, vi è molto di più e di più preciso. Ciò nonostante, indichiamo ugualmente, qui, tale caso significativo di ritorno ai valori più pieni del simbolo rispetto alle limitazioni — e molte volte alle doppiezze — della parola razionale. I segni non mentono mai: e in essi non c'è contraddizione tra il cuore e la bocca, tra l'interno e l'esterno. Il linguaggio universale dell'amore non ha qui bisogno di essere ricordato: è quello che ha il massimo d'intensità di vita perché i suoi silenzi sono poemi e i suoi impercettibili gesti sono riti di proporzioni cosmiche. Ben lo sapevano i poeti sufi della Rosa e i loro fratelli gemelli, i poeti mistici del dolce Stil nuovo [11].

Procedendo nella nostra indagine, si deve rammentare il « Codice delle segnalazioni marittime » da cui, più recentemente, si è sviluppato un facsimile che riguarda gli aerei. Questi Codici si servono di segni di valore internazionale e di immediata lettura intuitiva anche a grandi distanze. Lo stesso dicasi per il « Codice stradale » di cui è evidentissima l'essenza pittografica, leggibile ovunque e da chiunque. Un cenno a sé meritano le segnalazioni, per uso militare o informativo, che si trasmettevano dalle Torri romane o medievali e che sono anticipatrici della trasmissione telegrafica. Ed eccoci appunto

al Telegrafo la cui prima applicazione fu quella francese del « Telegrafo ad aste » (1794). Il successivo Telegrafo convenzionale si servì e si serve, come ognun sa, dall'Alfabeto Morse, chiaramente ideografico; ma forse è poco noto che Morse in persona era un pittore.

Da ultimo, faremo un accenno alle Carte geografiche di tutti i tipi, ivi comprese quelle astronomiche o nautiche. Da queste proiezioni si svilupperà, nelle Scienze Economiche e Demografiche, l'uso dei Grafici statistici. A tale proposito, gioverà una bizzarra osservazione. Molto spesso, nell'interpretazione dei suddetti Grafici, lo studioso intende a colpo d'occhio il senso delle complicate dimostrazioni che gli economisti intendono addurre: le parole di commento di questi scienziati rimangono a volte oscure, lo sguardo alla tavola è invece chiarissimo e lampante. Cioè a dire, messi a confronto, i ragionamenti scientifici appaiono tortuosi, laddove i simboli visivi illuminano immediatamente!

23.

Del resto, l'insufficienza della parola e del ragionamento è dimostrata dal più alto tipo di Grafici, ossia da quelli filosofico-teologici. I grandi pensatori non solo del passato, ma anche dei tempi moderni, sogliono ricorrere come *extrema ratio* appunto ai prospetti ideografici, generalmente tratti dal simbolismo geometrico. Lo stesso avviene per i grandi teologi. Qui basterebbe ricordare che le massime spiegazioni addotte sui dogmi e misteri della Trinità si servono delle proprietà del Triangolo. Superfluo sottolineare che questo è un ritorno, più o meno inconfessato, ai luminosi valori della tradizione egizio-pitagorica. « Nessuno entri nella mia scuola se non cono-

sce la Geometria »: così stava scritto, sul frontespizio del Tempio, nella Comunità di Crotone.

Gli usi pratici che hanno dato origine ad Alfabeti, Codici e Grafici esaminati or ora in una rapida ed essenziale rassegna — di necessità incompleta — non devono far passare sotto silenzio che la stessa Pittura, e in generale la disposizione pittografica, possono rendere all'uomo servigi del più alto livello intellettuale e spirituale. Dalla pratica ordinaria si può e si deve salire alle virtù operative di una dimensione straordinaria e sublime.

Indicheremo gli esempi principali. Il primo potrebbe definirsi *la lettura a libro chiuso.* Molti asceti, e non pochi santi, c'insegnano un modo invero originalissimo, ma quanto mai efficace, per divenire sapienti. Non è detto che i libri debbano essere letti per intero, né che debbano esser letti tutti i libri scritti e pubblicati nel mondo: non basterebbero cicli di eoni! L'uomo illuminato è guidato anche in questo, e scopre sempre il libro giusto e addirittura la pagina a lui personalmente rivolta. Questo genere di lettura è ispirata dagli Esseri invisibili, o Angeli. Molte pagine e persino molti libri non verranno invece aperti se non all'ora appropriata: o mai. Ecco, anche, il motivo per cui non bisogna mai leggere senza pregare, senza invocare prima i Maestri e, continuamente, il Divino Spirito. Ogni sana lettura è, implicitamente, una *Lectio divina* e quindi un complemento della Preghiera continua. Questo è pure il senso della massima della *Filocalia*: « La finezza del pensiero si raggiunge con la lettura accurata » (S. Isacco di Ninive, art. 185).

Ma, senza con ciò escludere i valori sussidiari di una intensa applicazione ai testi, si può andare molto più in là. È cioè possibile assimilare un libro senza neppure aprirlo, tenendolo vicino, o, meglio ancora, portandolo indosso per lungo tempo. Ciò vale soprattutto per i libri

sacri. È una lodevole usanza ebraica passata ai cristiani. Il segreto di ciò sta in questo: l'*aura* del libro sacro penetra lentamente nella nostra aura personale e illumina l'intelligenza intuitiva. Alla morte dell'Apostolo Natanaele-Bartolomeo (*Bar-Tolmài*, « figlio di Tolomeo ») fu trovato sul suo Corpo una copia aramaica del Vangelo di S. Matteo. Quale insegnamento! Si trattava, niente di meno, di uno dei Dodici: certamente il più nobile di stirpe e il più versato nelle Scritture, forse un dottore della legge. Un altro analogo e illuminante esempio: nella tomba del mitico Christian Rosenkreuz furono trovati, sul suo petto, il Vangelo e il Tarocco. La leggenda si riferisce al secolo XV: ma, al di là del simbolo, ciò significa, molto chiaramente, la riunione dei due Libri e delle due Vie fondamentali dell'Ermetismo e del Cristianesimo.

Compiamo un altro passo avanti. È possibile una *lettura intellettuale mediante i Ritratti.* Qui si ritorna, in maniera sempre più stretta, al nodo che lega misteriosamente insieme Scrittura e Pittura. I Ritratti dei grandi Maestri spirituali, dei grandi Santi e Dottori, ci possono insegnare direttamente le verità contenute nelle loro opere e altro ancora. Un ritratto di S. Girolamo ci insegnerà la sua eségesi biblica, un ritratto di S. Tommaso la sua dottrina teologica, un ritratto di S. Agostino la sua dottrina filosofica, di S. Bonaventura la sua dottrina mistica. E così via. Un ritratto è una grande sintesi. I veri pittori — se degni del loro nome e del loro titolo — han saputo abbracciare tutta una vita e tutto un insegnamento in pochi colori e pochissime linee. Anche qui, certamente, non basta guardare: occorre contemplare, pregare, entrare in sintonìa con gli Spiriti raffigurati. Se si saprà farlo con umiltà, amore, docilità (ossia « docibilità »), il contatto sarà reale e si siederà ai piedi dei Maestri. Non è certo un caso, né un orpello, che le Chiese cristiane siano tappezzate da figure di Santi e di Dottori Spiri-

tuali. Sono geroglifici che possono parlare: anzi, stanno lì proprio per questo. Tutti tesori sepolti da riscoprire, luci da riaccendere nel polverìo dei secoli, fiamme con cui avvampare i credenti, o brividi per scuotere gli increduli. *Pictura sive Scriptura.*

Se qualcuno dovesse scandalizzarsi per tanto poco, gli diremo che le virtù dello Spirito sono infinite e che sopravanzano ogni dimensione del cervello fisico. Ma gli faremmo anche osservare che tali procedimenti iniziatici hanno un riflesso anche oggi e una pratica applicazione persino là dove non si pensa. Un celebre biografo dei nostri tempi — Emil Ludwig — ha scritto numerose Vite di grandi uomini, ad esempio quella di Goethe, di Napoleone, ed altre. Ebbene questo scrittore (non a caso di origine ebraica) ha dichiarato di comporre le sue biografie non tanto studiando documenti e compulsando libri, quanto raccogliendo decine e decine di ritratti dei personaggi esaminati. Dalla lettura visiva egli ricavava, così, i criteri psicologici interni che dirigevano le sue interpretazioni.

Non è l'Uomo il ricapitolo del Creato? L'immagine e la similitudine di Dio? Ecco perché la Figura di grandi uomini, oltre ad esercitare un fascino, è sempre trasmettitrice di un messaggio globale. Anche Schopenhauer ha riconosciuto la virtù contemplativa che emana dalle raffigurazioni dei Santi, della Vergine Madre, del Salvatore e del Divino Infante. (Cfr. « Il Mondo », conclusione del Libro IV). Gli antichi maestri della Pittura hanno creato una vera e propria tradizione figurativa e cromatica per cui ogni Santo viene dipinto con i suoi simboli più caratteristici, immediatamente riconoscibili, e contemplabili in profondità. Si può parlare, a buon diritto, dell'esistenza di *geroglifici dell'Agiografia*. Ma questo non vale soltanto per i comuni fedeli: anche coloro che asce-

sero per le vie della Montagna adoperarono lo stesso metodo.

Qualche esempio fra tanti. L'Ordine dei Passionisti ha specialissimo culto per i simboli della Crocifissione: durante un rito notturno di rara suggestione e di grande efficacia trasfigurativa, riveste di essi il Novizio. Oltre a ciò, sarà il caso di osservare attentamente l'effigie del massimo Santo dell'Ordine, vissuto in tempi a noi molto vicini. Il giovanissimo S. Gabriele dell'Addolorata, l'angelo del Gran Sasso, è ritratto nella sua abitudine di assorta contemplazione nel Coro: egli fissa continuamente i due geroglifici essenziali che sono Gesù e Maria. Nell'Ordine Francescano, il simbolo delle Stigmate è lo stesso che compone i caratteri aramaici del Grande Alef, ossia il Sigillo apocalittico di S. Giovanni Evangelista; esso si può leggere in due modi, come l'abbraccio tra Cielo e Terra, o come il grande montone solare di El, l'*Agnus-Ignis Dei.* I Crocifissi dell'Ordine dei Cappuccini sono poi composti di una Croce di legno senza la figura del Cristo: il « crocifisso » è il Cappucino medesimo nella sua vivente persona. Sempre nell'ambito dell'Ordine serafico fu ideata una devota pratica cristiana che ha fatto il giro del Mondo: la « Via Crucis ». In ogni Chiesa della Terra figurano sulle pareti del Tempio le XIV stazioni di questo pio esercizio. Tralasciando qui il fatto che dette « stazioni » possono anche essere interpretate come « mansioni » astronomiche del corso del Sole nello Zodiaco (né si dimentichi che Solstizio significa « Solis statio »), è evidentissimo il carattere figurativo e geroglifico di queste sacre rappresentazioni.

Il simbolo dei simboli è pur sempre il Crocifisso e il mistero dei misteri è l'Incarnazione dell'Uomo-Dio, ossia la Figurazione del Non Raffigurabile. È questo, non a caso, l'ultimo passo della Visione di Dante nel Canto conclusivo del Paradiso, dopo — e non prima — la con-

templazione dell'Unità e Trinità di Dio e della Quaternità dell'Universo. L'Uno-Due di Pitagora, la Divinissima Endiade di Gesù, è il passo più alto e più forte, la cosa più semplice e tuttavia più difficile, tale che può anche divenire un *signum contradictionis*. Lo fu duemila anni fà, lo è anche oggi. La prova iniziatica suprema è immutata. Per superarla, occorre la *metànoia*, la trasformazione della mentalità, la capacità trasfiguratrice della pura idea, l'intellettualità del *simplex intuitus*. Anche oggi nelle Chiese di tutto il Mondo — come ieri nella terra di Canaan — campeggia l'enigma dell'Uomo-Dio. Nelle sculture o nelle pitture *Egli è là*.

Lo si saprà riconoscere ? O piuttosto lo si disconosce, come or sono venti secoli ?

Il passaggio del Verbo sulla Terra — annota Pascal — fa scendere un velo sugli occhi degli Ebrei. Ma questo velo è disceso, oramai, anche sugli occhi dei Cristiani. La verità è che gli uomini moderni non sanno più leggere nelle pitture o nelle sculture e che gli artisti moderni non sanno più né scolpire né dipingere in modo sacro, docili all'Ispirazione. L'uomo redento dal Cristianesimo è sempre più lontano dallo spuntare della Stella del Mattino. Assordato dalla massa di suoni dell'alfabeto fonetico, egli non discerne più i semplici e santi segni dell'alfabeto muto. Si vede solo la figura esteriore e ci si ferma alla lettera. Perché l'Uomo appaia invece come un Simbolo, occorre considerarlo nella sua piena sintesi. Non appena si cede alle insidie dell'analisi, il simbolo dispare. Alla stessa prova fu sottoposto Lucifero che si tirò indietro pronunziando il « non serviam ». Adorare Dio in una figura d'Uomo ? Come è possibile ? E la Stella gli cadde dalla fronte.

Per credere, non bisogna scendere alle minuzie dei particolari. Anche i giudèi esclamavano: « non è questi

il figlio del legnaiuolo ? ». E si scandalizzavano. Incapacità di cogliere un Simbolo. Tentazione dell'analisi. Ipercritica che erge una parete davanti ai raggi dell'Illuminazione. « Contempliamo con fede il mistero dell'Incarnazione e contempliamolo senza cercare di più e senza esigere niente da Colui che si è abbassato per noi. Chi, infatti, fidandosi della sua capacità di investigare, può dire come il Verbo è stato concepito ? Come è possibile che Dio sia Uomo e, ciò che è ancor più misterioso, come può il Verbo essere in ipòstasi sostanzialmente nella carne, mentre in natura rimane ipostaticamente nel Padre? La fede sola può abbracciare tutti questi misteri, poiché proclama l'esistenza di cose che sono al di sopra della parola e della ragione ». (*Filocalia* - dalle « Sette centurie » di S. Massimo il Confessore, art. 80).

Nessuno ha parlato mai come quest'Uomo! Certo. È il riconoscimento di chi assisteva alla condanna. Ma dopo l'esecuzione, dopo che la Parola s'era fatta di nuovo Silenzio, come mai la *Figura* della Divina Vittima sfigurata dal Sacrificio e dal Martirio non fu più riconosciuta, allo stesso titolo, se non da Giovanni, dal testimonio muto?

Anche oggi, in tutte le Chiese, *Egli è là.* Tace e ci guarda. Al Suo cospetto il vero cristiano dovrebbe sentir vibrare una corda altissima che annulla le distanze e gli anni: in un presente immoto egli dovrebbe sentirsi contemporaneo *dei discepoli della prima ora.* E la sua risposta deve essere identica: « Abbiamo trovato il Messia ». Se il cristiano non sa fare questo, la sua fede è morta, neonata, o forse non mai nata. La Figura dell'Uomo con la maiuscola è la massima equazione della Divinità. Questo c'insegna l'intuizione simbolica della Fede che contempla e della Contemplazione *che vede.* Questo c'insegna, per chi lo riceve, il bacio di Gesù.

NOTE

[1] Si tratta del Padre camaldolese Benedetto Calati — insigne scrittore e predicatore — che tenne nel 1969, in Tor de' Specchi, un corso di Esercizi Spirituali agli Oblati Benedettini delle Abbazie di Roma.

La verità di un Terzo Libro è autorevolmente confermata dalla tradizione profetico-apostolica e dalla tradizione ascetico-monastica. Dichiara S. Paolo: « La lettera nostra siete voi, scritta nei vostri cuori e letta da tutti gli uomini, essendo manifesto che siete la lettera di Cristo redatta da noi col nostro ministero, scritta non con inchiostro, bensì con lo Spirito dell'Iddio vivente, non in tavole di pietra, ma in tavole che sono cuori di carne » (II *Cor.*, III-2). Ribadisce la *Filocalia:* « La grazia scolpisce nel cuore dei figli della luce le leggi dello Spirito. Essi non devono attingere la loro certezza nelle Scritture d'inchiostro, perché la grazia di Dio scolpisce le leggi dello Spirito e i misteri del Cielo sulle tavole del cuore » (Monaco egiziano Macario, art. 11).

[2] L'artista di non comune talento e di smaglianti composizioni pittorico-spirituali, di cui qui parliamo, è il monaco lombardo Bonifacio che vive nell'Abbazia di S. Pietro di Sorres (Sassari). Questo tempio isolato e originalissimo — capolavoro dello stile architettonico romanico-pisano — si erge come un'immobile Nave celeste sulla ventosa e misteriosa vallata dei Nuraghi.

Intorno alla metafisica « pittoricità » del Vangelo, si espresse molto bene Pietro Zanfrognini. « L'arte cristiana non è "fatto" né "allegoria", ma è "simbolo": e insieme una teofania e una teodicea. Dunque l'arte cristiana non è arte a soggetto sacro: ma tutto il mondo è visto e scoperto sacro ad un occhio che si è fatto sacro (cristiano). Per la meditazione continua dell'Evangelo secondo Giovanni, le cose tutte diventano trasparenti di sé: l'Esterno si è fatto Interno (perché l'Interno si è fatto Esterno). "Interpretare" e « rappresentare", sono divenuti tutt'uno: un semplicissimo "dire". E ciò non è una filosofia della storia o della natura (Schelling, Hegel, ecc.): ma un semplicissimo nostro vedere (Goethe). L'occhio fisico stesso del pittore cristiano è redento: il colore si fa metafisico in Rembrandt ». (V. « *Azione e Contemplazione* », Laterza, Bari 1931, pag. 137).

[3] Su Wachenroder si leggano i preziosi capitoli a lui dedicati da Rudolf Haym, ne « *La Scuola Romantica* », cit., e da Ladislao

Mittner nella « *Storia della Letteratura Tedesca - Dal Pietismo al Romanticismo* », Einaudi, Torino 1964.

Nella linea apologetico-mitologica della Musica non abbiamo inteso includere Giovanni Hamann perché questi occupa una posizione a sé. Profondo conoscitore del valore ideografico delle Lingue sacre, e prima ancora dell'Universo medesimo, Hamann non giunge ad esagerazioni nel campo musicale perché sa bene che il puro Simbolo ideale sta più in alto. Non è un caso che Nietzsche abbia frainteso l'antidionisiaco Socrate raffigurandolo, quasi, come un razionalista borghese, antieroico e senza tradizioni: laddove Hamann ce lo presentò, per primo, come esempio della più pura contemplazione metafisica. Plotino ammise che il Demone di Socrate era più alto, nella gerarchia, di quello che ispirava Platone: e gli Alessandrini rivelarono che il Maestro fu in realtà il capo segreto, in Atene, della perseguitata Comunità apollineo-pitagorica. Ciò spiega tutto del famoso processo, ancora reso incomprensibile dai moderni storici della Filosofia. Probabilmente, gli spunti di Hamann sulla Musica furono male assimilati dallo stesso Wachenroder il quale, per altro, non seppe ricollegare — come fece il Mago del Nord — il linguaggio misterico della Pittura al linguaggio divino dei Geroglifici eterni. Su Hamann, vedi: « *Scritti e Frammenti del Mago del Nord* », a cura di Roberto Assagioli, Perrella, Napoli 1908; e « *Scritti e Frammenti di Estetica* », a cura di Sergio Lupi, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma-Firenze 1938.

Ricordando la generale polemica antilessinghiana di Hamann, cade qui a proposito osservare che la celebre opera di Lessing sui « Confini della Pittura e della Poesia », ossia il *Laocoonte*, è in realtà superficiale e non metafisica. Lessing — che ha altri meriti — non era certo in grado di comprendere i valori della Figurazione sia nella Pittura sia nei Libri Sacri. Anche N. Merker, nel suo studio su « *L'Illuminismo tedesco* », Laterza, Bari 1968, rileva « i limiti teoretici » del Laocoonte lessinghiano.

[4] L'etimologia del vocabolo « Tarocco » è multipla e molto complessa. Nell'ebraico, *déreq rosc* indica la Via del Capo o del Re; in arabo, *tariqa* è la Via mistico-iniziatica. In un linguaggio più arcaico *Tara-kona* (nome della laziale Terracina di cui fu Vescovo S. Pietro), indica la *cuna* originaria della Civiltà mediterranea che fu appunto toccata, nel loro viaggio simbolico di Ritorno, da Ulisse e S. Pietro. Orfeo era un cantore della mistica terra di Tracia (*Tara-kinia*) e persino Socrate fu iniziato ai Misteri — una notte sul campo, durante gli intervalli della guer-

ra — da un Sacerdote *trace*. Gli anagrammi cristiani sulle lettere greche o latine che compongono il *Taro* (Rota) sono innumerevoli. Il più famoso è il *Rota-Pax* che concluderebbe, nella ultima terzina, lo stesso messaggio della Divina Commedia (« sì come Rota... » ecc.) ma che rimonta alle più antiche epigrafi cristiane, sepolcrali e catacombali. (Leggendo la P di Pax come *Ro* del P greco e la *x* come *t* si completa la lettura anagrammata con la vocale *a* ottenendosi « Rota »). Si giunge sino al plurale *Rotas* con allusione ai Grandi Misteri del Gran Carro profetico di Elia o Ezechiele. Ci fu, anche, chi osservò che l'anagramma dello straordinario Papa Sarto — S. Pio X — è *Rotas, Taros* o anche *Sorat*.

Si è detto che l'unica opera salvatasi dall'incendio della Biblioteca di Alessandria sarebbe appunto una copia, laminata in oro, del Libro geroglifico di Thot. Una cosa del genere sembra sussistere a Londra nel British Museum. Ma ciò non è sicuro, nel senso che non si hanno prove di autenticità. E' verosimile, invece, che una copia autentica, non presente nella Biblioteca alessandrina ma conservata dal *Sacerdozio vivente* degli Egizi, sia stata variamente trasmessa e abbia dato origine al Tarocco medievale, passando, tra l'altro, anche per le mani dei *Gitani* (che significa « Giziani ») i quali la diffusero per il mondo. Che gli Zingari, in genere, provengano dall'India non cambia molto: in realtà essi provengono da molto più lontano — forse dall'Agartha — e hanno avuto il compito inconsapevole (noto solo a pochissimi tra i loro stessi capi) di salvaguardare tradizioni tanto dell'India quanto dell'Egitto arcaici. Indipendentemente da questo fatto, è la Tradizione ermetico-alchemica quella che ha ricevuto dagli Antichi il vero Tarocco. Sono noti gli sforzi infruttuosi di Eteilla, nel 1700, per venire a capo di una ricostruzione valida del Libro misteriosissimo. Solo dopo i suoi errori venne diffuso pubblicamente il vero sistema, da parte di Iniziati detentori delle chiavi. Quanto alle Carte oggi in circolazione, le più corrispondenti sono quelle che compongono il Tarocco piemontese o il Tarocco di Marsiglia. Quest'ultima località è stranamente vicina a *Tara-kona* (Tarascona) nella misteriosa, iniziatica e cavalleresca terra di Provenza. (Sui singolari enigmi di « Terracina » cfr. la suggestiva opera del geniale Evelino Leonardi: « *Le origini dell'Uomo* », Corbaccio, Milano 1937).

[5] Su Ezra Pound è fiorita un'aneddotica varia e gustosa, ma ripiena del sale della sapienza. A Parigi i suoi conoscenti facevano scommesse per farlo parlare, ma invano. Gli montavano

sui piedi, gli rovesciavano, addosso, addirittura delle tazzine di caffè: il Saggio restava imperturbabile. Una sola volta, dopo più di cinque anni di silenzio, chiese la parola durante una cerimonia di premiazione letteraria; il suo discorso fu il seguente: « *tempus est tacendi!* » Per apprezzare meglio questo grande spirito, occorre sapere che Pound ha scoperto, lanciato, o persino finanziato, celebri scrittori di lingua inglese, tra cui Eliot ed Hemingway. A non pochi di essi ha addirittura scritto intere pagine di suo pugno. Quale maggiore trionfo della Verità interiore sulla esteriorità delle parole? Ecco un Vate che esce indenne dall'accusa di Amleto: *words, words, words;* e che tesaurizzò, in vita, l'ammaestramento sulla dimensione ultima: *the rest is silence!*

Su questo complesso Autore consigliamo: T. S. Eliot, « *Ezra Pound - Metrica e Poesia* », All'insegna del Pesce d'Oro, Milano 1967; Boris De Rachewiltz, « *L'elemento magico in Ezra Pound* », Pesce d'Oro, Milano 1965. Quest'ultimo importante studio termina con la chiave ermetica che apre e chiude l'opera poundiana. « Quel che soprattutto conta per Pound, è preservare la tradizione:

> Quand vous serez bien vieille
> remember that I have remembered
> and pass on the tradition ».

(« Quando sarai molto vecchia... ricorda ciò che io ho ricordato e che trasmetto alla tradizione ». Il primo verso è tratto dalla celebre poesia del capo della *Pléiade*, Ronsard, e dedicata *A Hélène* (1574): « Quand vous serez bien vieille, au soir, à la chandelle... »). Nel dubbio fra la tradizione diretta, orale o scritta, e la tradizione indiretta che potremmo dire muta, Pound sentenzia drasticamente: « *In nature are signatures, needing no verbal tradition* » (« In natura vi sono segni che non han bisogno di tradizione fatta di parole »).

[6] Uno dei metodi di divinazione usato dai Patriarchi del Deserto, e perfino dai Sommi Sacerdoti del Tempio di Gerusalemme, sembra esser rappresentato appunto dal Tarocco. « Gli oggetti d'argento e d'oro » trafugati dall'Egitto al tempo dell'Esodo mosaico (cfr. *Ex.* XII-35) sono *le conoscenze segrete* — spiega S. Agostino. Tra queste conoscenze non può mancare quella suprema costituita dall'aureo Libro geroglifico di Ermete-Thot. Allorché nell'economia del Nuovo Testamento si giunse alla sostituzione di Giuda e all'elezione di Mattia (*Act.* I-26) si ricorse stranamente a un sorteggio. Alcuni interpreti han rite-

nuto che si trattasse di pratiche sacerdotali remotissime della economia antico-testamentaria. Niente di inverosimile il supporre che, anche in quel caso, ci si sia serviti del Tarocco. Sembra infatti che nella primitiva Arca dell'Alleanza — e successivamente nel Tabernacolo del Tempio — si conservassero un residuo della manna del Deserto, un esemplare del Libro geroglifico di Thot, e altre cose sacre di inestimabile antichità e pregio.

[7] Cfr.: « *Di Leonardo, o della scienza che aumenta il dolore* », in « Pagine Libere », n. 2; Roma 1947.

[8] Su Albrecht Dürer spesso da noi ricordato, oltre le opere citate in precedenza, veggasi il classico studio di Erwin Panofsky, « *Dürer* », Feltrinelli, Milano 1967. È qui contenuta la più completa raccolta iconografica dell'Autore; le illustrazioni dell'Apocalisse vanno dal n. 73 al n. 87.

Su Hieronymus Bosch, cfr. « *I Maestri del Colore* », n. 93, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1965; M. Bussagli, « *Bosch* », collezione « I diamanti dell'Arte », n. 6, Sansoni, Firenze 1966; G. Dorfles, « *Bosch* », Mondadori, Verona 1953.

[9] « Blake fu anch'egli un visionario, cui spesso le idee si presentavano in forma di incontri chiaramente visualizzati con angeli, profeti o altri personaggi analoghi ». Così David Daiches, nella sua « *Storia della Letteratura Inglese* », vol. 2°, Garzanti, Milano 1970. L'opera riporta qualche esempio, anche a colori, delle illustrazioni simboliche di Blake. Secondo questo interprete, W. Blake (1757-1827) « ruppe deliberatamente e violentemente con gli schemi culturali del proprio tempo e si volse alla tradizione, o alle tradizioni occulte del pensiero europeo ». In lui confluirebbero « concetti cabalistici ebraici infiltratisi nei circoli cristiani fin dal tardo Quattrocento, idee mutuate da Emanuele Swedenborg, il pensatore svedese visionario e religioso, dal mistico tedesco Jacob Boehme, dalle dottrine esoteriche dei rosacrociani che avevano aderenti in Inghilterra fin dall'iniziazione al culto di Robert Fludd, nel XVII secolo, e altre concezioni mistiche e magiche ».

Henri Daniel-Rops nei due saggi che accompagnano l'edizione dello « *Sposalizio del cielo e dell'inferno* » - Fussi, Firenze 1951, testo bilingue inglese e francese - ricorda che Blake attinse anche all'India e che era conoscitore della *Bhagavad-Gita*. Secondo Daniel-Rops le visioni di Blake sui Profeti biblici e sullo stesso Cristo possono, in certo modo, considerarsi autentiche. È anche giusto il criterio di Daniel-Rops di interpretare Blake

come anticipatore di Nietzsche. Ma si deve intendere ciò nel senso che i due Autori occidentali abbiano presentito la profonda affinità fra un Cristianesimo integrale e l'ottimismo dei Tantra o dello Zen. A questo proposito, abbiamo già detto degli incontri personali fra D. T. Suzuki e Thomas Merton, e abbiamo sottolineato che, secondo il grande maestro estremo-orientale, il più vicino all'esperienza Zen sarebbe stato, in Occidente, proprio Federico Nietzsche. (Cfr. il nostro precedente capitolo « Il Terzo Occhio e la Stella del Mattino »).

[10] Anche per Platone la Città ideale non era tanto un'utopia futura — come si è creduto — quanto un nostalgico inno alla sapiente organizzazione civile degli Atlantidi. Cfr. il nostro scritto « *Platone e l'Atlantide* », ne « L'Ultima », n. 73-74, Firenze 1954.

[11] Facciamo menzione dei seguenti libri, naturalmente con le più ampie riserve sui loro metodi d'indagine e sui risultati ottenuti: Edward T. Hall, « *La dimensione nascosta: il significato delle distanze tra i soggetti umani* », Bompiani, Milano 1969; E. T. Hall, « *Il linguaggio silenzioso: come la gente parla senza usare le parole* », Bompiani, Cremona 1969; Julius Fast, « *Il linguaggio del corpo: la nuova scienza della comunicazione senza parole* », Mondadori, Vicenza 1971.

V

IL SUONO E LA LUCE, L'ORECCHIO E LA ROSA

24.

L'intreccio tra Pittura e Musica non riguarda solo il piano delle Arti, ma, rinviando alle origini dell'Universo e all'unità primordiale del Suono e della Luce, contiene implicazioni cosmologiche e metafisiche del più alto livello. Inoltre, poiché la vista e l'udito, o i sensi più nobili dell'Uomo, formano il punto di appoggio di sviluppi spirituali che conducono all'Audizione e alla Visione dei Mistici, i temi della Parola e del Silenzio e quelli della Conoscenza interiore — sin qui esaminati — richiedono una chiarificazione e un completamento di ordine rigorosamente iniziatico. Molte volte, nei testi sacri e nei commenti tradizionali, si parla indifferentemente di *occhio* o di *orecchio* del « cuore ». Si tratta di una identità, o non bisogna piuttosto distinguere con maggior precisione? È quello che ci accingiamo a fare[1].

Sarà anzitutto opportuno sgombrare il campo da quella che abbiamo già definito la « mitologia della Musica » che fu propria dei tempi e degli autori romantici. Certamente furono dette — allora — molte verità; ma a un dato punto l'iperbole ha condotto a non poche deformazioni. Chi più di tutti ha penetrato i segreti magici del Suono, riconquistando anzi il nodo primordiale che

lega il Suono all'Immagine, è senza dubbio E.T.A. Hoffmann. Tale caratteristica la si riscontra, in genere, in tutti i suoi Racconti e Romanzi « fantastici »; ma in particolare la troviamo nella serie — più o meno autobiografica — dedicata a un « Maestro pazzo » e intitolata « *Kreisleriana* ». (La stessa che ispirò a Schumann un pezzo per pianoforte tra i più perfetti che si conoscano; un vero ricamo mentale). Sarà bene riportare con una certa abbondanza le parole di Hoffmann[2].

« La Musica la definiscono la più romantica delle arti perché il suo oggetto sarebbe « l'infinito », e il suo linguaggio i *misteriosi geroglifici della natura* che, tradotti in suoni, colmano il cuore di immensa nostalgia, e rendono comprensibile il canto di alberi, fiori, animali, piante, acque. Tanto forte è l'incanto della Musica. E, diventando sempre più potente, doveva necessariamente spezzare ogni legame con le altre arti ». E ancora: « Musica! Rabbrividisco, tremo nel nominarti!... Musica! *Geroglifici jeratici* della natura, espressi in suoni ».

Notiamo subito che è del massimo interesse questo continuo ricorso — si dovrebbe dire « extramusicale » — ai geroglifici. Di ciò daremo un terzo esempio: « L'arte di comporre pagine di effetto consiste nel possedere la forza sovrumana di fissare nei *geroglifici dei suoni* (le note) soltanto ciò che si è inconsciamente percepito nell'estasi dell'ispirazione ».

Sull'occulto legame tra suono, colore e profumo, già nel racconto « *Il cavaliere Gluck* », Hoffmann, non senza riecheggiamenti pitagorici, aveva scritto: « Guardate il Sole: è la triade perfetta ». (*Dreiklang*: l'accordo perfetto di tre suoni, il fondamentale, la quinta, la terza). « È la triade da cui discendono, come le stelle, gli accordi e ci avvolgono in un viluppo di fili infocati. Li rimirate, come crisalidi di fuoco, fino a quando Psyche non si li-

brerà verso il Sole ». Il cavaliere Gluck così continua: « Raggi di luce squarciavano le tenebre; quei raggi erano *suoni* e mi avvolgevano chiari, affettuosi. Vidi un grande occhio luminoso fissato su un organo da cui uscivano suoni smaglianti. Per anni e anni rimasi a sospirare nel regno dei sogni. Sedevo in una valle meravigliosa e ascoltavo il canto dei fiori. Soltanto un girasole alzò la testa, il calice si dischiuse ed ecco: l'occhio luminoso mi guardò radioso. Come raggi di luce i suoni si proiettavano dalla mia mente sui fiori che li bevvero con avidità e si accesero di fiamma viva. L'incendio mi avvolse, l'occhio sparì ed io con esso, nel calice ».

La spiegazione di tutto ciò è data da Hoffmann-Kreisler nel seguente modo: « Se, come afferma un eminente fisico, l'audizione è una « visione interiore », per il musicista la visione è una « audizione interiore ». Nel linguaggio umano vi è un nesso così intrinseco fra suono e parola, da renderci impossibile la formulazione di un qualsivoglia pensiero senza il supporto del geroglifico corrispettivo (le lettere della parola scritta). La Musica rimane invece il linguaggio universale della natura, parla a noi per risonanze magiche, misteriose, impossibili a fissarsi nei segni ». Dopo questa serie di suggestivi concetti — non esenti da qualche contraddizione per quel che concerne i geroglifici —, Hoffmann che ha già mostrato di toccare il centro di verità profondissime ne tocca, però, un'ultima che mette in guardia il lettore rapito: « *occorre respingere il demoniaco abuso della Musica* ».

Noi prenderemo le mosse proprio da questo punto. Abbiamo già spiegato — e Hoffmann ce lo conferma — che la Musica vive in un dominio magico, in un'atmosfera incantata di Sogno che è qualcosa di più della Veglia, ma di meno della Visione silenziosa in profondità, cioè di quello che, in senso metaforico, è chiamato « il

Sonno ». Ora la Magia è un'arma a doppio taglio che, per l'appunto, può sollevare al celeste o abbassare fino al demoniaco. Nell'Oriente tradizionale ciò è ben noto e, in Occidente, fu rilevato da S. Agostino. Ecco un giudizio autorevole tratto da uno dei maestri più puri del Sufismo asiatico, Bahaudin Naqshband: « Prendiamo ad esempio le riunioni musicali. Noi non le frequentiamo né ci serviamo della musica. Questo perché per il nostro tempo e per la nostra posizione c'è in esse più danno che utile. La musica, ascoltata nella maniera giusta, avvicina alla Consapevolezza, ma sarà dannosa per gente non sufficientemente preparata, o che non sia del tipo adatto ad ascoltarla e a suonarla. Coloro che non sanno questo adottano la musica come qualcosa di sacro di per sé. Prendono erroneamente per sublimi i sentimenti che essa suscita. In realtà stanno usando la musica allo scopo deteriore di risvegliare il sentimento, una emozione che non costituisce la base per alcun ulteriore progresso ». Ora ciò è tanto più sintomatico in quanto il maestro (sec. XIV) apparteneva al ramo principale dei Dervisci, ossia a quei mistici che fanno largo uso del *zikr*, formula incantatoria ritmica piuttosto simile al *mantra* degli indù, ma espressa in modo più sonoro[3].

Parafrasando un celebre detto di Eraclito si potrebbe così commentare: « i molti suoni non nutrono l'Intelletto e non accrescono la Conoscenza ». Infatti, uno dei princìpi che gli apologeti della cosiddetta metafisicità della Musica più spesso dimenticano è che quest'Arte non è affatto « sovrasensibile »; essa, al contrario, commuove proprio la sensibilità, contribuendo, nei casi positivi, a una purificazione del cuore e ad una elevazione d'ordine psicologico. Innalzamento « psicologico », ma non ancora intellettuale, come può avvenire con la Pittura e la Poesia che effettivamente possono costituire un coefficiente di Conoscenza. Allorché, poi, la Musica scioglie dai

vincoli dell'Individualità e immerge in un'onda cosmica, i vantaggi si bilanciano con i rischi, in quanto tale corrente fluidica non determina una effettiva presa di possesso interiore e una conquista stabile. Dopo un'audizione musicale l'uomo rimane moralmente e intellettualmente quel che era prima. Il fatto che le belve si ammansissero al canto della lira di Orfeo lo conferma: esse non cambiavano né natura né abitudini. Diverso fu l'effetto, sul lupo di Gubbio, della Poesia e Santità di Francesco.

Federico Nietzsche ha la sua parte di ragione: il momento dell'Apollineo inferiore può ricordare l'ufficio del *Coagula* alchemico, laddove il momento del Dionisiaco rappresenta piuttosto il *Solve*. Tuttavia, questa dissociazione operata dai suoni può degenerare nella perdita della coscienza, ciò che è proprio del baccanale orgiastico. Qui non siamo affatto alla Coscienza Superiore (*Mahaatma*) che oltrepassa il Cosmo e abbraccia il Puro Essere universale ed eterno. Il dominio apollineo del Formale è superato solo illusoriamente dal dominio dionisiaco dell'Extraformale. Occorrerebbe, per una conquista reale e stabile, un nuovo *Solve et Coagula* che è dato solo dal momento dell'Apollineo superiore e dal dominio del *Sopraformale*. (Analogamente, l'Irrazionale istintivo non è il Soprarazionale dell'Intelletto). Questa capacità di Trasfigurazione — come si è spiegato — è l'essenza propria della Pittura e spesso viene raggiunta dalla grande Poesia. Perciò, l'abbandono della sfera sensibile-razionale, propria dell'Apollineo inferiore, non è sempre compensata dalle intense vibrazioni della sfera psicologica propria del Dionisiaco. La sfera intuitivo-spirituale sta ben oltre. In sostanza, la Musica oscilla tra un elemento angelico e un elemento demoniaco senza trovare in maniera definitiva l'ago dell'equilibrio. Il suo stesso modo di procedere per alti e per bassi, per esaltazioni e per depressioni, esclude in partenza questa possibilità. È semmai il silen-

zio finale quello che opera la vera stabilizzazione dei suoni. Ma qui siamo, appunto, all'interiorità della Luce.

Per questa parte, Nietzsche ha dunque errato, anche perché non ha tenuto conto della precisa gerarchia di valori fissata dai Misteri Ellenici. Le feste e le processioni dionisiache a ritmo di danza erano una *Preparazione* alla Via iniziatica vera e propria. In questa Via il primo grado è costituito dal silenzio dei *Misti* (ossia dei « taciturni »). Il secondo grado è l'*Entusiasmo;* alla lettera, essere ripieni del dio, pervasi, quasi ebbri (verbo *enthèomai*: *en theòs*, indiamento). In questa fase ispirativa — che per Platone ha qualche corrispondenza con la « divina manìa » della creazione artistica — possiamo anche includere i migliori momenti dell'ebbrezza musicale. Ma l'itinerario non si arresta qui: il terzo grado è l'*Epopteia*, ossia la Visione contemplativa nella più limpida chiarezza della luce, e nella calma tacita e profonda del raccoglimento interiore. Completa e corona la Via iniziatica il quarto grado: la *Teletè*-Perfezione in cui la Volontà e l'Intelletto d'Amore sono tutt'uno con la Sapienza di Pace. Quivi il silenzio iniziale dei Misti perviene a maturità nel silenzio finale dei veri Adepti. Osserviamo che l'intero processo può esser detto « Mistica » per brevità riassuntiva; ma ciò non autorizza a saltare nessuno dei gradi effettivi, come molto spesso si fa impropriamente. Si può anche notare che i primi due gradi, alchemicamente parlando, sono piuttosto « umidi », o lunari e argentei, mentre sono « secchi », o solari e aurei, i gradi superiori. Nei primi due si attua il passaggio da *Kama* a *Manas*, negli ultimi due quello da *Buddhi* ad *Atma*.

Ora, la Musica si svolge essenzialmente sul piano di *Kama*, tanto vero che è quasi sempre legata all'*erotismo* sia nei suoi soggetti, sia nelle vicende passionali e drammatiche vissute dalla persona dei suoi medesimi compositori. Raramente, anche con la Musica strumentale, si

attingono i più alti piani di *Manas*, come avviene ad esempio in Beethoven il quale ha la virtù, forse unica, di contenere la sovrabbondante marea del Pathos con un Logos ferreo. Non per niente, chi più contribuì a scoprire e a lanciare la musica di Beethoven fu appunto Hoffmann, secondo cui la Musica, pur quella strumentale, « *deve essere canto* ». Ora il canto, anche se muto, è parola, logos: chi non se ne accorge, manca di discernimento e di sensibilità. La visione dei Pittori, come quella dei Metafisici, raggiunge invece il piano buddhico perché l'Apollineo superiore non è altro che *Buddhi* o Intellettualità pura. Non il suono può superare la Parola che è essa stessa suono: solo può farlo il segno ideale, il geroglifico. E Hoffmann ha parlato, giustamente, dell'esistenza di « geroglifici della Natura ».

C'è qualcosa di rivelatore, a questo proposito, nella vita di Beethoven. Questi non solo comprendeva e amava la natura, ma ne intendeva l'occulto senso ideografico come dimostra il seguente singolarissimo episodio. Beethoven era divenuto a Vienna il maestro di piano delle due sorelle della nobilissima casa dei Brunswick. Teresa (con tutta probabilità l'*eterna amata*) così scrive nelle sue memorie: « Egli veniva ogni giorno e restava quattro o cinque ore. Avevamo formato un circolo di persone elette sotto alte e nobili piante di tiglio. Ogni albero portava il nome di uno di noi; così, nella dolorosa assenza di qualcuno, parlavamo con l'immagine che lo rappresentava... Sovente, dopo aver dato il buon giorno, chiedevo alcune cose alla pianta, chiedevo alcune spiegazioni, ed essa non rimase mai debitrice d'una risposta ». Si ricordi quanto abbiamo scritto sul prodigio di S. Bernardo a cui le piante facevano da maestro biblico. E si integri ciò con lo strano paragone di Ignazio Seyfried, musicista e direttore d'orchestra, al quale la musica di Beethoven — a lui contemporaneo — suggeriva quanto segue:

« Chi può sondare le profondità del mare ? *La sua* era la lingua sanscrita piena di mistero, i cui geroglifici solo gli Iniziati sanno interpretare ». (Cfr. A. Albertini, « *Beethoven - L'Uomo* », Bocca, Milano 1942).

Ad ogni modo, poiché le eccezioni confermano la regola, potremmo forse ammettere che il fascino arcano e inimitabile della Musica beethoveniana dipende, anche, da un superamento della stessa forma musicale tesa oltre i suoi limiti, fino a raggiungere *solarmente*, in uno scoppio di luci, il trionfale sorriso dei cieli della Gloria. La Musica è infatti, per sua natura, essenzialmente « lunare ». Ma Beethoven è sempre di là da questa dimensione. Anzi, per fare un esempio concreto, il suo famoso e preziosissimo « Chiaro di Luna » porta un titolo (non dell'Autore) che falsifica in pieno questo celebre pezzo: a un sottile interprete pitagorico esso apparirebbe, subito, come un « Passaggio di Stelle ». In tal senso, cioè per la sua solarità e stellarità, Beethoven è l'Apollo che, sul Parnaso, vince la disputa del tripode contro Dioniso; è la luce diurna che scatena, ma poi doma, le notturne forze dionisiache, è l'Eterno Classico che ordina cosmicamente il caos romantico, è il puro Essere che include e conclude il Divenire. Né si dimentichi che la nascita « sagittariana » di Ludwig indica tutto ciò, perfettamente, nel simbolo della *saetta* di Zeus che scompone e riunisce i contrari. Anche Beethoven appartiene ai « *boanerges* », è un figlio del fulmine. (La sua morte fu salutata da un tuono formidabile). Ancora di più: tutti questi prodigi sono riservati a colui che fu a lungo atteso, che finalmente apparve, e fu chiamato « il Messia della Musica ».

Il Messia non è appunto il Logos ? Forse la massima potenza creatrice Beethoven non ce l'ha manifestata nelle composizioni strumentali, ma in pochissime *parole* che sono una sintesi unica di poesia, di pittura e di simbolo. Si tratta di parole-suono che dischiudono sconfinati

orizzonti di silenzio-luce e che furono dedicate all'Immortale Amata, « *an die Unsterbliche Geliebte* ». È la celeberrima Lettera — composta in tre riprese — che, forzando sovranamente la stessa lingua e sintassi tedesca, rivela una capacità ideativa ed espressiva originalissima e poderosa. Essa comincia con « Mio angelo, mio tutto, mio io ! » (*Mein Engel, mein Alles, mein Ich !*) e termina sublimemente: « Oggi, domani, quale nostalgia con lagrime verso di te, te, te, mia vita, mio tutto ! Addio ! O, continua ad amarmi, non disconoscere mai il fedelissimo cuore del tuo amato - Ludwig (« *Heute - gestern - welche Sehnsucht mit Tränen nach Dir - Dir - Dir - mein Leben - mein Alles ! Leb wohl ! O, liebe mich fort - verkenne nie das treuste Herz Deines geliebten - Ludwig* »). E in fondo, stagliata in tre battute della più grande Sinfonìa dell'Amore, la sigla superba che fissa l'attimo di Faust in un presente infinito:

eternamente tuo,	*ewig Dein,*
eternamente mia,	*ewig mein,*
eternamente nostri !	*ewig uns !*

25.

Platone e, sulle sue orme, Plotino, posero entrambi la Musica al vertice delle Arti come introduzione alla « Dialettica », ossia all'Ascensione metafisica dell'Anima spirituale. Si deve però osservare che, per i Greci, « Musica » indica piuttosto l'insieme armonico delle Nove Muse e non soltanto l'Arte dei suoni. Ma, anche volendo porre solo quest'ultima al culmine, sta di fatto che essa è pur sempre un'Arte *cosmica,* laddove la Metafisica è, per definizione, essenzialmente *ipercosmica.* Eraclito — come si sa — aveva sentenziato che « le molte cognizioni (leggi:

parole e suoni) non nutrono l'Intelletto ». Si può ora intendere meglio la parafrasi già da noi riportata: « la Musica non accresce la Conoscenza ». Questa è, semmai, una delle possibilità riservate alla Poesia.

Non bisogna infatti confondere gli stati d'animo — per quanto sublimi — con gli autentici stati intellettuali. Né si deve confondere il vero Infinito — che secondo Hoffmann sarebbe l'oggetto precipuo dell'arte musicale — con *l'Indefinito del Sogno*. E non è neppure vero, come spesso si ripete, che la Poesia, nei suoi mezzi espressivi, sarebbe limitata, laddove la Musica disporrebbe di mezzi senza fine. Caso mai è il contrario. Dopo alcuni secoli di grandiosa esplosione, la Musica sinfonica si ripete più di quanto non si creda. Basterebbe poi un'osservazione tecnica: i finali di una composizione sinfonica si assomigliano pressappoco tutti; in particolare le battute conclusive sono — per necessità foniche legate alla fisica — quasi identiche. I finali delle composizioni poetiche sono invece sempre diversi, come inesauribile è da millenni la Poesia. Nemmeno è vero — secondo quel che hanno sostenuto Hoffmann e molti altri — che il campo musicale viva di leggi e di esperienze autonome. Il campo musicale ha attinto a piene mani alla Religione, alla Letteratura, alla Storia e alla Vita.

Inoltre, checché se ne dica, la Musica è inesorabilmente legata al Tempo fisico, ossia ad una delle dimensioni più vincolanti e limitative che è proprio agli antipodi dell'Infinità. Lo « Schiavo » di Michelangelo è lo stesso simbolo della Scultura e dei suoi limiti, è l'espressione dello sforzo liberatore dell'Anima dalla materia e dallo spazio empirico. La Pittura, dal canto suo, vive in uno spazio del tutto idealizzato. La Poesia, a sua volta, piega il tempo e non ne dipende. Anzi, ricordando una nota distinzione scolastica che pone l'*evo* come un quid medium fra il tempo e l'eternità, si dovrebbe dire che la

Poesia si libra appunto nell'evo, che è creatrice di *evi archetipici* in cui si precorrono « ante rem » i motivi o si condensano « post rem » le esperienze di una Storia ideale. (Tutti i Libri Sacri sono Poesia e quasi sempre in poesia). Una musica, invece, *vive essenzialmente nell'esecuzione* e perciò è sempre « operativa » e non puramente « contemplativa ». (Non per niente, sinonimo di dramma musicale è il termine « Opera »). Come il corso di un fiume, essa non può fermarsi né procedere a ritroso. Al divenire musicale sfugge sempre la stabilità dell'essere. Il processo d'isolamento ideale di un verso, di un episodio, o di una immagine è invece possibile e continuo nella contemplazione poetica. La Pittura — ben lo intese Leonardo — è poi una sintesi ciclica in cui non si può indicare né un principio né un termine: è veramente, in miniatura, il *tota simul* dell'eternità.

Per tutto ciò, la Musica è *rajasica;* solo Pittura e Poesia sono più o meno *sattwiche.* Ora il *raja-voga,* per quanto efficace e potente, è pur sempre qualcosa di « strumentale »: « finalistico » è solo il *ghnana-yoga,* o Unione nella Conoscenza. Per un curioso bisticcio di parole, la Musica più pura è detta « strumentale »: ciò non significa soltanto che essa si esprime con strumenti, ma che è, nella sua intima natura, *strumento e non fine.*

Ma è inutile insistere. La rettificazione delle teorie estetico-metafisiche del Romanticismo circa la Musica e la critica delle deformazioni « moderne » in tal campo sono state da noi fatte altrove, in sede pubblica[4].

Riconosciamo volentieri che *Pittura* e *Musica* sono due arti complementari e due mezzi di espressione da cui si spicca il più alto volo verso l'Ideale. Alle volte la scelta preferenziale di una via dipende dai soggetti e dai temperamenti. Inoltre, in un campo molto più vasto di quello dell'Arte, ossia nella Contemplazione della Natura, è molto difficile scindere il suono dalla visione. Però, mentre

è impossibile contemplare la Natura a occhi chiusi, è invece possibile contemplare in modo visivo paesaggi del tutto silenti.

Quanto al primo caso, esso è valido pur se si tratti dei concerti della Natura. Infatti, se si fa la prova di ascoltare le armonìe del mare, il murmure di un ruscello, il rombo di un torrente o il fragore di una cascata, il sibilo del vento nelle praterie o nelle foreste, si troverà che chiudendo gli occhi non è più la stessa cosa: la vista, e i pensieri da essa risvegliati, partecipano dell'audizione. Beethoven, il Messia della Musica, il Logos incarnatosi nella Sinfonia, ha potuto esser sordo e continuare a comporre; ma non è stato cieco, altrimenti non avrebbe composto più nulla. Questo fatto dimostra, anzi, la connessione originaria del suono e della luce con le energie primordiali che sono le fonti unitarie della chiaroudienza e della chiaroveggenza. Se infatti si dice che vi è una « voce del Silenzio » non si sbaglia. Se poi si dice, con Pitagora, che si può ascoltare la musica delle sfere rotanti nel Cielo, non si sbaglia a più forte ragione. Ma qui gli enigmi si intrecciano perché siamo ormai al di là dei semplici occhi e dei semplici orecchi: siamo a quel *Terzo Orecchio*, non identico, ma strettamente unito al Terzo Occhio che già si conosce. Tale, appunto, all'atto pratico, fu la causa dello stesso prodigio beethoveniano.

Quanto al secondo caso, ossia alla contemplazione muta, essa riguarda non solo i panorami della Natura, ma persino la Musica come arte. Gli intenditori sanno bene che uno dei metodi più corretti per seguire una Sinfonìa, e per interpretarla giustamente, consiste nel tenere l'occhio fisso al Direttore d'Orchestra. Ora cosa fà questo singolare personaggio nel bel mezzo di un esercito di suonatori ? Esegue una danza muta (*orchèomai*: « io danzo »), compie dei gesti in perfetto silenzio, crea una sua liturgia, *disegna dei geroglifici nell'aria*. Paradosso dei para-

dossi: il più puro gioco musicale deve ricorrere alle regole e alle virtù dell'Alfabeto muto. Ma ciò non è ancora tutto. Le componenti dell'arte sinfonica sono notoriamente tre: la melodia, l'armonia, e infine il *colore del suono* rappresentato dai timbri degli strumenti. La massima finezza dell'ascoltazione musicale risiede, dunque, nella capacità di riconoscere *l'elemento cromatico della Musica;* il che è un evidente ricorso analogico ai valori della Pittura in sé. Del resto è stato possibile misurare in quantità di vibrazioni — ossia di note — la medesima scala dei Colori. Conversamente, l'occhio di certi chiaroveggenti percepisce i colori che emanano da ogni nota o accordo: la qual cosa conferma sorprendentemente l'intuizione di Hoffmann. Un geniale disegnatore e regista, Walt Disney, nell'opera cinematografica « *Fantasia* » ha saputo evocare colori e immagini da composizioni sinfoniche molto celebri.

Tornando al Direttore d'Orchestra, osserviamo che il suo ufficio non si limita alla mimica, ma va molto più in là. In realtà il Direttore è una specie di Apollo che imbriglia il dionisiaco. Le correnti magiche evocate dagli strumenti sfuggono d'ogni parte e hanno bisogno di un dominatore dal polso scultoreo. Ed ecco che la Musica — arte del tempo — viene fisata e costretta in un rilievo lirico in virtù di un'arte dello spazio, la Scultura. Ciò può spiegare un'apparente stranezza: nel Settenario delle Arti liberali del Medioevo, la Musica veniva fatta corrispondere al 5° Cielo, retto dal pianeta Marte. Rileggiamo, a questo proposito, la lettera di Bettina Brentano al poeta di Weimar: « Assistei a una prova diretta da Beethoven. Vidi questo immenso spirito dirigere il suo reggimento. Oh Goethe! Nessun re, nessun imperatore, ha una tale coscienza del proprio potere. Se io lo comprendessi come lo sento, allora saprei tutto ». Si può adesso capire che il più grande Direttore d'Orchestra dell'universo

mondo sia stato Gesù di Nazareth allorché comandò alle onde del lago di calmarsi. Davanti al gesto maestoso del primo Direttore che non adoprava bacchetta, tutti i suoni tacquero d'incanto. *Il Verbo incarnato impose il Silenzio.* Dal più puro Suono mai espresso nel Mondo, scaturì la più pura delle Luci intuibili che rapiscono oltre il Creato.

Ma il miracolo non deve farci perdere la vigilanza, né farci sottovalutare i pericoli, sempre persistenti, insiti nel dionisiaco della Musica. È significativo che anche Hoffmann chiami Kreisler « il maestro pazzo ». Più ancora sintomatico è il romanzo di Thomas Mann « *Doctor Faustus* ». In esso (in parte derivato dalle teorie estetiche di Teodoro Adorno e in parte no), l'eroe di una torbida vicenda è appunto e non a caso un musicista. Abbiamo già indicato l'occulto legame della Musica con l'erotismo e più in genere con lo psichismo (*Kama*) il quale raramente è sano e più facilmente è morboso: onde può parlarsi di una Musica « superiore » che eleva e sublima e di una Musica « inferiore » che abbassa e degrada. Ma il diaframma divisorio è minimo e basta un nonnulla per infrangerlo. Inoltre, le predisposizioni soggettive degli uditori giocano una parte determinante e il loro senso è del tutto imprevedibile. Ci troviamo, pur sempre, in una sfera dell'irrazionale e dell'emotivo in cui l'interpretazione degli stessi simboli è vaga, non perfettamente oggettiva e definita. Questi inconvenienti si spiegano anche con il fatto che, in linea generale, l'Audizione è *passiva*, laddove la Visione è *attiva*.

Un eccesso di Musica si traduce perciò in un eccesso di passività, con conseguenze gravissime per la salute mentale e per il morale equilibrio degli uomini. Oggi assistiamo a fenomeni sconcertatni che sono, tuttavia, l'ultima deduzione sillogistica di una inversione occulta: l'alleanza tra erotismo e droga, tra anarchia e musica con

la minuscola. Il fenomeno mondiale dello sbandamento della gioventù si svolge su questa linea e se ne incrementa. Il dionisiaco diventa satanismo e delitto collettivo, « rituale », in certi assembramenti sub-umani che vanno sotto il nome tristemente noto di *hippy*. Qualche teologo benpensante ha trovato — beato lui — che il modo di vivere di costoro assomiglierebbe a quello dei primitivi cristiani: cioè un ritorno alla semplicità della natura e al possedere tutto in comune. Quale mistificazione! Non si è notato che questi campioni della semplicità hanno rinunciato — *dicitur* — a tutto, ma non possono vivere senza il fatidico « giradischi » che costituisce la molla principale dei culti ossessivi. Non crediamo che Federico Nietzsche, alla ricerca di Uomini veramente superiori e puri, si sarebbe rallegrato per questi aborti dionisiaci della danza e del canto che coprono ormai la Terra con la più nera e più insulsa delle Magie, e che preludono a una resa di conti di sapore cataclismatico[5].

26.

Un'altra ricorrente degenerazione dovuta agli equivoci della mitologia musicale la si riscontra molto spesso, tra i moderni, in quegli pseudo-poeti che si sono illusi di superare i limiti della Parola mercè i virtuosismi dell'artificio. Dal cosiddetto « antiletterario silenzio » di Maeterlinck si giunge, così, alle sconnesse assurdità del Dadaismo.

Le lontane origini di queste perversioni le ritroviamo nei « Simbolisti » francesi per i quali la Poesia doveva valere come segno universale mediante la risoluzione della Poesia medesima nella Musica: la conquista finale di sì grande letteratura doveva essere la « pagina bianca »!

È il processo che comincia con Rimbaud il quale nella sostanza, contrariamente a certe pretese, è pseudo-iniziatico, pseudo-metafisico e spesso « infernale ». È il processo parallelo che, passando per Verlaine, sfocia finalmente in Joyce. Quest'ultimo ha travasato le sue origini musicali in una deformazione del linguaggio poetico e addirittura della lingua: né poteva avvenire diversamente.

Ora tutto ciò è ibrido e falsamente occulto. L'errore dei « Simbolisti » dell'Arte sta nel loro *ismo*. Tutta l'Arte è Simbolo. Ma quella del « simbolista » di professione non è vera Arte e perciò non è simbolo genuino. La Poesia deve rimanere Poesia e la Musica deve restare Musica. La Poesia deve sempre essere « espressione » e non può usurpare al Silenzio il dono dell'ineffabilità. Del resto, vi sono più conquiste, nelle regioni del Silenzio, attinte con Parole appropriate che non con gli intrugli di alchimisti mancati, giunti non si sa come (o forse lo si sa), agli onori della cronaca mondana e di una celebrità impropria. L'autentico « oro fino » è altra cosa e la luce minerale che nasconde è un tesoro inaccessibile ai profani. Neppure nel migliore dei casi, tali espedienti « cerebrali » possono riuscire a sollevarsi al piano intellettivo della vera Ideografia e dei genuini Geroglifici del Simbolo. L'esempio del cosiddetto « Dadaismo » lo dimostra molto bene. Si è preteso di andare oltre la razionalità e la logica, oltre l'alfabeto, la grammatica e la sintassi, imitando il « *da-da* » dei bambini. Ma questa è, con tutta evidenza, una regressione verso l'infantilismo inintellettuale; non è la conquista dell'Ineffabile e dell'Inesprimibile che, avvolti da un sottilissimo velo, stanno dietro al mondo sonoro delle parole rotondamente pronunziate e fin sopra il piano muto dei segni intuitivi. Si può e si deve superare la Parola per raggiungere, in pienezza, il Silenzio interiore dei Contemplativi. Ma la Parola ha anch'essa la sua dignità, il suo livello insostituibile che niente

ha a che vedere con i balbettamenti di una lingua atrofizzata e con le contorsioni di una mente confusa.

Allorché Francesco Petrarca nel poema « *Affrica* » indicò una « terza morte », ossia quella della « parola-poesia », volle intendere una morte-resurrezione e non altro. Il « *Canzoniere* » non a caso fu scritto dopo, come per un aumento di grazia. La vera e grande Poesia è molto più rara della Pittura e della Musica perché risulta da una fusione originaria di entrambe. La Poesia, infatti, ricongiunge le immagini pittoriche con i ritmi sonori: ed è — forse — la traduzione più fedele del Suono-Luce dei Primordi del Cosmo. È relativamente più facile rendere, mediante la Musica, il puro Suono e, mediante la Pittura, la pura Luce.

Questo Suono-Luce proprio della Poesia vive nel cuore di ogni uomo perché l'atteggiamento poetico è universale. Né la Poesia, una volta oggettivata ed espressa, si limita all'arte dei versi. Già, tecnicamente parlando, *vi è una metrica anche nella Prosa.* Ma, nell'essenza, i Dialoghi di Platone o i Drammi di Shakespeare sono Poesia molto più alta di tanti componimenti poetici, o pseudo-poetici, in rime e versi. La Prosa dei Libri Sacri è folgorante Poesia. A nessuno, invero, salterà in mente di affermare che, nel testo biblico, siano « poetici » solo i libri Sapienziali e non anche i libri Profetici; o che, nei testi sanscriti, siano poesia solo gl'inni del Veda e non già le Upanisciad. Il segno di riconoscimento dell'ispirazione e della forma poetica è pur sempre la sintesi pittorico-musicale.

Ugo Foscolo, nonostante fosse un figlio di Omero, riconobbe che la Bibbia era il più sublime libro di Poesia dell'Umanità. Ora proprio a Foscolo — che fu con Beethoven il maggiore *armonista* dei tempi moderni — dobbiamo, in versi, una delle più perfette e profonde defini-

zioni della Poesia. Nel Carme « *Alle Grazie* » egli comincia così:

> « Cantando, o Grazie, degli eterei pregi
> di che il cielo v'adorna, e della gioia
> che vereconde voi date alla terra,
> belle vergini ! a voi chieggio l'arcana
> armoniosa melodia pittrice
> della vostra beltà ».

La Poesia, dono divino alla terra, è dunque fusione di Pittura e Musica (*melodia pittrice*), e ciò rimonta al celeste mistero dei primordi (*arcana*) del Suono-Luce che si diffonde nei ritmi *eterei* con verginale bellezza.

Non si poteva dir meglio; e l'essenza della Poesia ci fa risalire alle stesse origini del Mondo creato. L'inizio dell'Universo si ha appunto con il *Fiat Lux* del Divino Creatore: ossia con l'opera della più alta Poesia intellettuale che traduce la Vita in sé nella Vibrazione (Fiat) e Radiazione (Lux) primigenia.

I due valori sono fusi, al principio, in modo strettissimo, e si scindono solo dopo nell'ordine temporale dei Suoni-Parole o nell'ordine spaziale delle Immagini-Segni. È allora possibile stabilire una priorità anche solo infinitesima ? Sì e no. Secondo la tradizione indù il *Primum* sarebbe rappresentato dal Suono[6]. Secondo la tradizione egizia, poi rifluita nell'Israele biblico, il *Primum* sembra essere la Luce. *Os-Iris* (Bocca d'Iride) è infatti « la Voce della Luce ». Al mistero osiriano fa da puntuale riflesso il mistero isiaco: e a questo proposito non vogliamo tacere un particolare curioso, ma molto significativo. Proprio Beethoven teneva costantemente sul suo tavolo sotto un cristallo, riscritte di suo pugno, le fatidiche parole del tempio di Sais in cui è cifrato, e decifrato a un tempo, l'enigma ultimo della realtà: « *Io sono ciò*

che esiste. Io sono ciò che è, che fu e che sarà. Nessun mortale sollevò mai il mio velo». È noto — e lo rammenta Novalis — che l'uomo che osò sollevare quel velo non trovò, nello specchio magico, altro che se stesso. (Il *Ghnoti sautòn*, l'*Atma*).

Volendo sottilizzare sulla formula-chiave del Genesi, si potrebbe osservare quanto segue. Certamente, attenendosi alla lettera, il Suono (*Fiat*) precede la Luce. La disposizione delle parole nei testi ebraico, greco e latino, è identica. Semmai si può notare che nel testo ebraico più che « sia fatta la Luce » è detto, esattamente: « *sarà la Luce* ». Qui il « sarà » proviene dalla radice del verbo Essere che è quello formante lo stesso Nome Divino *Jahve*. Ora ciò ha una grandissima importanza. Procediamo con ordine. Anzitutto v'è da distinguere tra la Parola-Suono che vibra nello spazio etereo da essa stessa formato e il *Verbo* divino che è ipercosmico e ante-cosmico. Non a caso il *Fiat* è preceduto, a sua volta, da una parola interiore: « Dixit Deus » (*va-iomèr Elohìm*). Questo « dire » di Dio a se medesimo non è la Parola-Suono perché il Cosmo non è stato ancora creato. Rileggiamo il tutto (*Gen.* I-3) nel latino di S. Girolamo, sempre fedelissimo alla disposizione delle parole del testo ebraico: « *Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quod esset bona* »[7].

Secondo i Rabbini, il Mondo è stato creato con le 22 lettere dell'Alfabeto sacro. Questa è un'analogia con i Brahmani, per i quali il Mondo proviene ed è sostenuto dalle parole che compongono il Veda. Vi è molto di vero in tutto ciò. Invece, al sentir questo, più d'uno potrà sorprendersi e potrà anche chiedere: ma insomma, codesto Creatore concepito a misura d'uomo — e non di se stesso — ha parlato e creato in ebraico ovvero in sanscrito? E come è possibile che una identica tesi sia altrettanto valida per due lingue diametralmente opposte? La sor-

presa è legittima, ma qui non si tratta di questo; si deve procedere con tutt'altro ordine di criteri. In realtà i *suoni* sanscriti sono i più vicini ai suoni primordiali; a questi, del resto, sono vicini anche molti suoni di altre Lingue in cui sopravvivono le radici universali del linguaggio primitivo, modellato nell'effusione divino-cosmica primeva. Quanto alle 22 lettere dell'Alfabeto biblico, deve ricordarsi che esse non sono altro che i 22 geroglifici-chiave del Libro di Ermete-Thot, ossia le 22 Idee archétipe: dunque dei simboli luminosi anch'essi provenienti dalla Mente Divina. L'apparente contrasto è perciò superato e l'apparente duplicazione riconduce all'unità della Scienza Sacra universale con pari diritto di cittadinanza per le *voci* vediche come per i *segni* biblici.

Ciò posto, il vero segreto dell'intera questione risiede forse in quel « *sarà* » del testo ebraico che indicherebbe, tra l'altro, come l'essenza della Luce sia divina. Se infatti ci atteniamo al « *Fiat* », questo è un comando fonico *che ha per oggetto* la Luce cosmica ma che presuppone, nel Soggetto imperante, la Luce increata. Se ci atteniamo al letterale « *Erit Lux* », è ancora più chiaro che Dio ha la visione, nella sua Luce eternamente presente, della Luce che da Lui emanerà e che quindi « sarà » e « fu », *erit et fuit*. La vera parafrasi è dunque la seguente: « *Si manifesti il principio della Luce nell'onda vibratoria del Suono Luminoso* ». Ora ciò darebbe ragione a S. Bonaventura e al suo maestro Roberto Lincoln secondo i quali la Luce creata è la forma universale di tutti gli esseri dell'intero Cosmo. Del resto, nel Simbolo Apostolico, una realtà che sta ben oltre la Creazione del Mondo, ossia la Generazione del Verbo, è indicata come proveniente da Luce intima: « *Fôs ek fotòs* », « *Lumen ex lumine* ». Il riflesso umano e interno di questa Generazione oltre i Cieli, ossia il Santo Battesimo, è detto dai Padri più antichi, e anche oggi nell'Oriente cristiano, *Fotismòs*: « l'Illumi-

nazione ». Nel sacrificio della Messa la preghiera liturgica della Chiesa chiede, per le Anime in Cielo, « che siano ammesse a godere la Luce del tuo Volto »; si deve qui sottintendere: « dopo aver ascoltato, in Terra, il Suono della tua Parola ».

Certo, questi valori sono pressoché inscindibili e non pretendiamo di aver risolto il problema. Passiamo allora a un altro ordine di considerazioni e serviamoci della gerarchia dei tre piani: *fisico, cosmico, metafisico.* Orbene, gli organi fisici dell'udito e della vista sono gli orecchi e gli occhi; i loro centri etereo-cosmici sono il cuore e la fronte; le facoltà intellettuali e spirituali designate sono l'Ascolto e la Visione. Ora, come nella gerarchia dei Centri sottili non v'è dubbio che il Terzo Occhio superi il Terzo Orecchio o « Cuore », così la Visione è sempre sinonimo di Rivelazione (in India *shruti*) e l'Ascolto di Tradizione (sempre in India *smirti*).

Avverte la *Filocalia*: « La conoscenza spirituale è comprensione delle cose occulte. Quando l'uomo comprende le cose invisibili, nasce in lui un nuovo credere, non opposto al primo, ma suo avveramento, il quale è chiamato credere di contemplazione. *Nel primo l'uomo ode; nel secondo vede. Il vedere è più certa cosa dell'udire* ». (S. Isacco di Ninive, art. 256). In questo stato superiore, l'Anima « è allora tutta luce, tutto viso, *tutto occhio,* nessuna parte in lei è priva dello spirituale *occhio della luce.* Niente è tenebroso in lei, essa è luce, spirito, e *capacità visiva* ». (Monaco egiziano Macario, art. 5).

Gli Apostoli sono detti « testimoni *oculari* » e non « auricolari »: si tratta di una dignità maggiore. S. Giovanni all'inizio della sua Prima Lettera scrive: « *Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus...* »; e quindi solennemente seguita: « *et vidimus, et testamur, et annunciamus vobis* ». Il vedere è di più: segue, nell'ordine dell'espressione gio-

vannèa, perché rafforza e completa. A questo titolo, si può osservare la simmetria mosaica del *Dixit Deus* e del *Vidit Deus*. Qui si deve intendere nel seguente modo. Dio, nella sua abissale Conoscenza ebbe l'Idea del Mondo, la vide, e « disse a se stesso », cioè *volle*; pronunziò il Fiat e quindi « disse fuori », cioè *creò*; da ultimo, trovò che ciò che era stato operato mediante la Parola occulta e che si articolava nelle vibrazioni manifestate del Suono-Luce corrispondeva alla Visione intima. Sarebbe ben strano che Dio prima parlasse e poi vedesse ! L'intendere, è vedere. Del resto, il nome dei Libri Sacri degli Indù è molto chiaro: *Veda* (greco *id*, latino *video*) indica il Vedere e *Ved-anta* indica la Visione ultima. I Santi dell'Empireo sono ammessi alla « Visione beatifica ». Ma, anche in terra, il cammino dei Saggi s'incentra nello stesso valore, e può esser riassunto dalla massima che Goethe coniò per il suo pellegrinaggio nei paesi della luce: « *vedere, vedere* ». (Cfr. il « Viaggio in Italia »).

Da tutto ciò risulta che la Pittura intellettuale di Dio precede idealmente la sua Musica che pure dà la vita al Cosmo. E, nell'ordine umano, solo nei grandi Poemi e nei grandissimi Poeti si ottiene questa suprema riunione di Pittura e Musica, di Suono e di Luce, di Audizione e Visione. Tale la Poesia dei testi profetici, tale quella dei Vati (cfr. il germanico *Vaticen*: « colui che canta come profeta »). Quando si è raggiunto questo stadio, si è nella miracolosa condizione di: « *udire la luce e vedere il silenzio* ».

La cosa non è impossibile per nessuno. Vi è un momento magico in cui ogni fedele può sperimentarla. In qualsiasi Tempio al termine dei riti notturni, allorché si sia spenta ogni voce e acquietato ogni canto, ma l'atmosfera sia ancora satura di pienezza mistica, vi è come un attimo di sospensione in cui, al bagliore tremulo delle ultime candele d'altare, si vede il silenzio e si ode la luce.

27.

Ritorniamo un poco sui nostri passi e soffermiamoci a considerare i valori supremi. La dicotomia Parola-Silenzio non rappresenta il massimo di quanto si possa idealmente concepire. Si può infatti prospettare un più fedele quadrittico. La stessa formula « Sia la Luce » ci ha già rivelato che l'essenza profonda del Divino non è il vacuo, ma appunto la Luce intellettuale increata. Allora deve dirsi che, alle scaturigini del Cosmo, la Luce è il raggio dell'Infinito Silenzio e la Parola l'onda dell'Eterna Armonìa.

È importante ritrovare queste chiavi nei testi apostolici delle prime generazioni cristiane. S. Ignazio di Antiochia nella *Lettera agli Efesini*, dopo aver parlato di un concerto di lodi in onore del Verbo, di una universale « *agàpe sinfonica* » (IV - 1), proclama l'adesione dei Cristiani alla Chiesa, della Chiesa a Cristo, e di Cristo al Padre, affinché tutte le cose vivano nell'unità dell'armonìa universale, e tutte le voci compongano un'unica Sinfonia: « *ina panta en enòteti symphona ê* » (V - 1). Tanto più significativo diviene allora il fatto che l'illuminato Padre Apostolico e l'ardentissimo Martire sappia metafisicamente risalire oltre il Verbo. Scrive infatti S. Ignazio: « Anche le opere che Egli compì nel Silenzio (*Sighè*) sono degne del Padre. Colui che comprende veramente la Parola di Gesù (*Logos*) è in grado di capire anche il suo Silenzio (*Esychìa*) e giungere così alla perfezione (*Teletè*). Egli con la sua Parola opererà, e con il Silenzio *sarà conosciuto* » (XV - 1, 3).

In questo passo straordinario, potente, conciso, e degno della più alta Gnosi cristiana, stanno, tra l'altro, la radice e la giustificazione del « *sermo silens et silentium loquens* » di S. Girolamo, della « *taciturnitas* » di S. Benedetto, e dell'*esicasmo* della Cristianità orientale e del Monte Athos. S. Ignazio così prosegue: « Perché dunque

non diventiamo tutti Saggi, ricevendo la conoscenza di Dio (*Theoû gnosin*) che è Gesù Cristo ? (XVII - 2). E inoltre: « Al principe di questo mondo rimasero occulti la verginità di Maria, il suo parto e la morte del Signore; tre misteri strepitosi che furono operati nel silenzio di Dio: *en esychìa Theoû* » (XIX - 1). Ancora più esplicito è il passo della *Lettera ai Magnesii*: « C'è un Dio solo, che si manifestò per mezzo di Gesù Cristo, suo Figlio, che è il suo Verbo uscito dal Silenzio »: *òs-estin autoû Logos apò Sighès proelthòn* » (VIII - 2).

Anche dalle stupende intuizioni che precedono, risulta che la diade cosmogonica Suono-Luce e la diade teogonica Parola-Silenzio compongono un quadrittico fondamentale, in cui la Luce è in rapporto al Silenzio divino e il Suono alla Parola creatrice in quella fase che, dall'Ideazione intima del Mondo, conduce alla sua Formazione oggettiva. Il Suono è certamente legato all'Ordine Vitale. Inversamente, la morte è cessazione di suoni e di frastuoni e introduzione a una pace luminosissima. (Il giusto « che si addormenta nel Signore », tace, ma il suo corpo può ancora proiettare nembi colorati e aureole). Ora, se si riflette a un ordine superiore a quello della Vita, ossia all'ordine della Verità, si troverà che questa è legata piutosto alla Luce. Il passaggio ascendente non è dal Suono etereo a un Suono increato — che non esiste e non avrebbe senso —, ma dalla Luce eterea alla Luce in sé, la quale, nella terminologia giovannèa, è altresì sinonimo di « Conoscenza ». La formula orante: « *et Lux perpetua luceat eis* » augura, appunto, questo accrescimento infinito.

Non si ripeterà mai abbastanza che, sul piano cosmico, il principio primordiale è sinteticamente tutt'uno, è *Suono-Luce*. Ma qualche analisi più scandagliata è sempre possibile. In realtà il Suono non esiste in quanto tale, per se stesso, ma è effetto della *Vibrazione* la cui

essenza occulta è la Luce. Come abbiamo già detto, nel caso ipotetico di una scomposizione teorica e di una priorità infinitesimale, riteniamo che la Luce stia oltre. Persino nel campo fisico, analogicamente considerato, vi è una riprova di questo. Infatti la velocità della Luce supera, in proporzione, di quasi un milione di volte quella del Suono.

Anzi, cade qui a proposito una precisazione che in nessun trattato di Gnoseologia o di Logica è stata mai fatta: si crede cioè, da secoli e da millenni, che il pensiero umano sia *istantaneo*. Questo è un errore che discende dall'astratto cerebralismo di Aristotele e che giunge sino a quello degli idealisti dell'Ottocento o dei logicisti del Novecento. Il pensiero umano ha un tempo di esecuzione, benché impercettibile ai sensi. Infatti il pensiero si articola in parole e la parola, a sua volta, non è che vibrazione di suoni. Dunque il *ragionamento* è strettamente legato alla *velocità del Suono*. Viceversa *l'intuizione* è collegata alla *velocità della Luce*. Anche da ciò si riconferma il carattere visivo e luminoso della conoscenza intuitiva e la sua essenza più angelica che umana: nel caso eccezionale dell'intuito, l'uomo si eleva a una velocità vertiginosa e quindi ad un *raptus* in cui passato, presente e futuro si trovano sulla stessa linea. Non senza motivo si parla, metaforicamente, di una « folgorazione » intuitiva. Certo, anche sul piano fisico-magnetico vi sono velocità maggiori persino della luce; non entriamo in tale questione, salvo a ribadire che l'intuizione è fulminea almeno quanto la luce: semmai di più e non di meno. Il prodigio di Pentecoste fu annunziato dapprima da un Tuono e da un Vento turbinoso che spazzò via ogni cosa vecchia, dette un nuovo ritmo al cuore e un nuovo ordine al retto pensiero (velocità del suono); successivamente una Luce fiammeggiante si posò sul capo degli Apostoli (velocità della luce *et ultra*) i quali profetarono pieni di sapienza e di

conoscenza intuitiva. « E subito si fece dal cielo *un suono* come di vento impetuoso che soffia, ed esso riempì tutta la casa. E apparvero loro delle lingue come *di fuoco* e se ne posò una su ciascuno di loro » (*Act.* II - 2, 3).

Dunque, in sede metafisica, il Suono corrisponde alla Vita e la Luce alla Verità. La Vita procede dalla Verità, non viceversa. S. Giovanni ha scritto nel Prologo: « Tutto per mezzo di Lui (il Verbo di Verità) fu fatto. In Lui era la Vita e la Vita era la Luce degli uomini ». Queste formule confermano la connessione strettissima di Suono e Luce, il loro intreccio perenne e quasi inestricabile. Tuttavia, lette con attenzione, esse ribadiscono l'assunto perché, alla Luce divina del Verbo, seguono la Luce cosmica universale e la Luce terrestre per gli uomini. Inoltre è poi precisato che « la Verità e la Grazia furono operate da Gesù Cristo » (I - 17). Ora la Grazia è la restaurazione dell'ordine della Vita, certo mediante un nuovo e più puro Suono affluente nel Cuore; la restaurazione della Verità, invece, la si ottiene con la Luce silenziosa del Verbo, o meglio, la si attua nella Luce nascosta di Dio di cui il Verbo è il tramite. Nell'Albero qabbalistico delle *Sefiròt*, ovvero nell'ideogramma dell'Adamo celeste originario, la Grazia risiede nel Cuore, mentre la Verità, frutto dell'Intelligenza e della Sapienza, è sulla fronte e sostiene la Corona del Capo. Notiamo che secondo le tradizioni della teosofia ebraica *il Messia* (il figlio dell'Uomo, di Adamo) doveva promanare dal Cuore dell'Adamo Celeste: esso era il medesimo Intelletto Divino (Luce di Verità) nel suo aspetto e ufficio vitalizzante di universale Salvezza (rinnovata Armonìa, Grazia, Vita).

Dal discorso metafisico, riportiamoci a quello cosmico sin giù all'ordine fisico. Oltre il ritmo della vitalità — che è Suono — l'essenza dell'Universo e la forma generale degli esseri creati consistono nella Luce. Le intuizioni medievali di Roberto Lincoln e di S. Bona-

ventura sono state al giorno d'oggi confermate dagli esperimenti del Padre Agostino Zanoni il quale, tra l'altro, benché su posizioni diverse, era anche in corrispondenza epistolare con Einstein. Agostino Zanoni dichiarava che la cosiddetta materia — o meglio la materia immateriale — *è tutta luce.* E aggiungeva: « è una cosa bellissima ». Anche noi, personalmente, abbiamo potuto assistere a qualcuno di questi esperimenti; e abbiamo verificato con gaudio che persino gli oggetti più impensati, e apparentemente opachi, sono, invece, di fondo luminoso e radiante.

La dottrina della forma universale della Luce si ricollega con quella tradizionale dell'Etere. Precisiamo che per le antiche tradizioni orientali vi è un triplice ordine di forze etereo-luminose: *Fohat,* o l'energia fisico-elettrica; *Prana,* o l'alito psico-cosmico; *Kundalini,* o la virtù magico-spirituale. Poiché l'una dottrina (della Luce) non può stare senza l'altra (dell'Etere), è chiaro che l'attacco all'Etere cominciato insipientemente con Galilei e portato a compimento, con non poca presunzione, da Einstein, ha posto in oblìo la verità della Luce. Sembra che i fisici-matematici italiani del Novecento abbiano una speciale vocazione nel combattere le pretese del Relativismo e che siano mossi da un sicuro e segreto istinto che li avverte delle contraffazioni alla moda. Il grande e geniale sperimentatore Quirino Majorana non ha dato tregua alle ipotesi relativistiche che — a suo giudizio — non venivano confermate da nessun esperimento. Un più modesto ma infaticabile Cosmologo le cui esatte previsioni son note e apprezzate in tutto il mondo, Raffaele Bendandi, ha dichiarato la stessa cosa, ribadendo l'errore einsteiniano circa l'Etere. Al contrario, conferme positive sono state raccolte persino dai viaggi spaziali che hanno rivelato l'esistenza di misteriose « *luci cosmiche* » sulle quali gli scienziati di Houston avrebbero senten-

ziato: « si tratta di una forza magnetica o elettrica o elementare dell'Universo di cui l'uomo si accorge per la prima volta » ! Si doveva almeno dire: si tratta di forze sconosciute « all'uomo moderno » e alla sua crassa e radicata ignoranza sulle verità tradizionali.

Procediamo nella nostra rassegna. «*Contra Einstein*», e altri Scritti, sono il prezioso e coraggioso contributo di Valerio Tonini che fece il punto, sulla questione in causa, in un Convegno di studi tenutosi a Firenze nel 1950. (Cfr. il n. 58-59 della Rivista *L'Ultima*). Recentissima è un'opera di Teodoro Cincis: « *La Luce e l'Universo - Crolla un pilastro della Relatività di Einstein* », pubblicata dall'Accademia Teatina per le Scienze (Roma 1971). Ci piace riportare, dal capitolo « Un inno alla Analogia », il seguente passo: « Per coloro che credono nell'unità del Creato, la analogia non è una semplice coincidenza, ma qualcosa di molto più importante: essa è una necessità poiché il mondo ha sempre la stessa maniera di comportarsi, beninteso a parità di condizioni. Il famoso fisico Max Planck ha definito l'analogia come un ponte di pensiero che tende a collegare cose note con cose meno note. Si potrebbe aggiungere che la fede nelle analogie sta nel fatto che il Creatore è Unico ! la validità del criterio analogico potrebbe non sussistere se i creatori fossero due o più, ognuno creando differentemente. Il sullodato Planck spinge il sistema analogico alle sue estreme conseguenze: « *Ciò che vale nel regno della natura deve esser vero anche nel campo della vita spirituale* ».

Circa *l'unità della Natura,* fu questo, fin dal 1925, il tema sapienziale di Evelino Leonardi che dedicò all'argomento una delle sue opere più clamorose, suggestive e rivelatrici. (Cfr., con lo stesso titolo, la 2ª edizione, Corbaccio, Roma 1937; le altre opere del Leonardi sono: « *Le origini dell'Uomo* », cit., e « *La crisi della Medicina* »,

Corbaccio, Roma 1938). Quanto alla massima di Planck, essa non è altro che il grande principio ermetico della Tavola smeraldina: « *Ciò che è in basso è come ciò che è in alto, e ciò che è in alto è come ciò che è in basso, per manifestare il prodigio della Cosa Una* ». Senonché, nella Filosofia e nella Scienza dei moderni — e non da oggi ma da secoli e secoli — si è succubi di uno strano complesso di inversione, per cui dovrebbe essere la Natura a giudicare lo Spirito e a dettare, esclusivamente dal basso, le leggi della Conformità. Ermete aveva invece assegnato la « corrispondenza » al senso simbolico, e il processo di analogia cominciava dal punto più alto dell'Essere.

La massima di Planck dovrebbe perciò suonare secondo il suo contrario: « *Ciò che vale nel regno dello Spirito deve esser vero anche nel campo della vita naturale* ». Ma i moderni ignorano « ex professo » le realtà dello Spirito le quali, ovviamente, sarebbero *non scientifiche!* La tradizione vedantica — quella che illustri fisici e matematici recenti fan mostra di onorare e che costituirebbe, secondo essi, la migliore base per una Fisica « immateriale » — spiega chiaramente la cosa. Dall'Immanifesto (il Silenzio) procede il Manifesto (la Parola), ma a sua volta il Manifesto, nelle sue proiezioni, non è solo composto della Materia densa e grossolana, bensì di una Dimensione sottile che è quella dell'Etere vibratorio e radiante, originato dal Suono-Luce primordiale. Questo — ripetiamolo — promana dalla Parola o Verbo che crea *mentalmente* i mondi con una forza-pensiero che scaturisce dal silenzioso Intelletto Divino. Onde, in ultima analisi, è vero che non c'è materia e che la Creazione avviene *ex nihilo*. Ma, appunto per questo, credere di poter partire dal basso, di dare fondo alle ricerche o alle ipotesi concernenti la Manifestazione densa e di

trovare qui — in una scena inferiore — le leggi applicabili ai piani invisibili e superiori dell'Essere, è una storttura logico-metafisica evidentissima. In parole povere, ciò che è palpabile o misurabile non può darci il metro per ciò che è impalpabile e immisurabile: non sta nella corpulenza il valore *simbolico* dell'Analogia[8].

Senonché questi princìpi possono solo esser ricevuti per tradizione, o intuiti per rivelazione intima. Cercare di dimostrarli a quelli che credono solo al Mondo fenomenico e sensibile è come parlare di colori a un cieco nato: un'impresa del tutto inutile! Persino l'esperienza dell'Etere non può essere fatta nello stato di Veglia e quindi di materialità grossolana, ma solo nello stato di Sogno, in una dimensione psico-magica. Anche perché, a stretto rigore, non vi è un solo Etere — quello fisico di Aristotele per intendersi — ma vi sono Eteri sempre più sottili di cui il più alto è appunto quello del Suono-Luce che avvolge la Parola originaria e creatrice. Ora, benché Teodoro Cincis muova dei passi interessanti verso una riscoperta della Tradizione col ritrovare l'unità della Luce e del Suono e con l'intuire la realtà del carattere vibratorio dell'Universo, non si può tuttavia sottoscrivere il suo concetto che « la luce sarebbe figlia della materia ». Sappiamo, al contrario, che la cosiddetta materia è, nel suo fondo, luce sempre più pura, sappiamo che oltre la luce fisica sta la luce eterea e, oltre questa, la luce intellettuale divina. Molta strada resta perciò da compiere, e soprattutto occorre ripudiare *in toto* il sistema moderno per tornare alla Cosmologia tradizionale. Quirino Majorana fece una preziosa ammissione in proposito. Le apparenti e sbalorditive scoperte della Fisica moderna — egli dichiarò — sono staccate l'una dall'altra e non riescono a ricomporre l'unità di una Dottrina cosmologica generale[9].

28.

Invero, solamente una rinnovata Dottrina sintetica potrebbe riunire i fili spezzati e illuminare su moltissimi misteri tutt'ora insoluti. Che ne direbbero, ad esempio, i fisici, del caso degli *starzi* fiammeggianti della Cristianità orientale? E di qualche *staretz* che bruciava e splendeva quasi come il Sole, talché i discepoli non potevano resistere alla sua presenza? Non si tratta delle solite « tenebre del Medioevo » ma di fatti anche recenti che hanno nome e cognome. (Cfr. su ciò il suggestivo capitolo « Le luci misteriose » nell'opera di Mircea Eliade: « *Mefistofele e l'Androgine* », Edizioni Mediterranee, Roma 1972).

Tali fatti, compiutamente registrati nel nostro tempo, possono confermare il carattere realmente storico, e niente affatto fantastico, di episodi narrati dai « *Fioretti* ». Ad esempio, quello della gran luce che S. Chiara vide splendere nella notte da S. Damiano, e che fu provocata, nella lontana S. Maria degli Angeli, da un globo di fuoco che aveva sollevato in aria Frate Francesco. E ciò può anche confermare — oltre alle due grandi Trasfigurazioni già ricordate di Cristo e di Krishna — il prodigio del Sole verificatosi a Fatima e poi ripetutosi anni dopo, sulla terrazza vaticana, davanti agli occhi attòniti di Pio XII di s.m. Si può a questo proposito osservare che esistono, in Oriente, metodi di rapidissima iniziazione (certo sconsigliabili) che si ottengono fissando il Sole con occhi umani, senza le deformazioni illusorie e « scientifiche » di apparecchi ottici che non fanno che accrescere la « materia densa ». (Pio XII, dopo il miracolo, commentò: « fissare il Sole, e chi lo potrebbe? » - Per *grazia* specialissima egli lo poté). Senza giungere a questi estremi, si può, in certi attimi, cogliere come di sorpresa il Sole che sfuoca, e magari percepire — appunto in un

nembo di Suono-Luce — la presenza della sua Intelligenza motrice che è lo stesso Arcangelo S. Michele. Non a caso Giacomo Boehme diventò veggente allorché fu abbagliato dalla Luce, riflessa in uno specchio di peltro. Questa fu la sua Illuminazione pneumatica. La sua precedente Iniziazione avvenne ugualmente nel segno del Fuoco, un giorno in cui un Pellegrino misterioso — un Arcangelo — lo chiamò per nome e gli strinse la mano con una stretta bruciante. Superfluo poi ricordare la Luce che atterrò Paolo sulla via di Damasco.

Come è vera, dopo un suo lungo e paziente esame di fenomeni straordinari, l'esclamazione di Meyrink: « In un prossimo avvenire la Scienza avrà la prova che tutto quanto oggi si insegna nelle scuole, in fatto di fisica e di biologia, non rappresenta che un pietoso frammento del vero sapere. L'elettricità, la luce, il calore, non sono, in fondo, fenomeni meno "occulti". Noi abbiamo sdivinizzato il tuono e la folgore. In genere abbiamo sdivinizzato tutta la natura, e abbiamo creduto di essere in diritto di farlo perché abbiamo scoperto le cause più prossime in atto nei fenomeni più appariscenti, e perché, con delle macchine, possiamo provocare noi stessi tali fenomeni nei nostri laboratorii. Ma ai nostri signori scienziati, negli ultimi tempi, è stato fatto un bel frego sulla loro caricatura meccanicistica del mondo, e la cosiddetta "sana" ragione umana si è dimostrata talmente cieca, inferma, e non degna di credito, che la credenza nei demoni di uno sciamano mongolo, paragonata con la spiegazione scientifica europea dei processi fisici finora corrente, sembra quasi una superiore rivelazione. Ma voi non penserete sul serio — certo obietterà qualcuno — che a base delle leggi meccaniche stiano spiriti o altri esseri consimili ! - E perché no ? ».

E qui Gustavo Meyrink ricorda l'autorità di Swedenborg. Ma questo suo ultimo passo dovrebbe, prima an-

cora, ricordare Pascal, per il quale tutte le scienze e le arti sono rette da uno Spirito: e questi Spiriti altro non sono — in Pascal — che le *ruhòt* qabbalistiche. (Cfr. Meyrink, « *Alle frontiere dell'al di là* », cit. Sugli Sciamani, eccellente e rivelatore è il libro di Mircea Eliade: « *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi* », Bocca, Milano 1954). Meyrink ha inoltre colto nel segno, facendoci comprendere la completa inversione teorizzata da Augusto Comte e il cammino di ritorno che si sta compiendo. Dallo stadio « positivo » delle Scienze si è maturi per riascendere allo stadio « metafisico » e « teologico »: qui è la verità, lì, nello stadio creduto oggettivissimo, è la superstizione!

Anzi, per completare il quadro delle illusioni scientifiche, sarà opportuno un cenno sul cosiddetto « neopositivismo logico ». Infatti, un altro singolare atteggiamento degli scienziati moderni che non va dimenticato, ma sommato agl'idoli precedenti, sta nella insistente pretesa di riformare la logica e di costruire un artificiale edificio di filosofia del linguaggio. Anche qui, siamo lontanisimi dai reali misteri della Parola e del Pensiero sui quali ci siamo soffermati a lungo. Diciamo solo che il « Logicismo » e i suoi derivati nel campo della « neo-Linguistica » congetturale rappresentano un altro capitolo sterile del generale travisamento e travestimento della Verità, un *pseudo-ermetismo* di natura « manasica » inferiore che ignora del tutto il *Manas* superiore e la *Buddhi*. Queste logomachie, proprie di chi non sa sollevare il capo e battere un colpo d'ala, autoipnotizzano gl'incauti come Narciso al fonte.

Le deformazioni del Logicismo linguistico degli Scienziati si possono riscontrare, tra gli altri, in Wittgenstein della « seconda maniera » e nella sua scuola, in Whitehead e in Morris, tutti propagatori di falso simbolismo e di una speciosa teoria dei Segni che invece di superare la Logica

aristotelica — la quale aveva almeno la sua chiarezza e luminosità — ci condannano a un sottomondo di aridità cerebrali e di larve tenebrose, a un tortuoso labirinto senza filo che ha tutto il sapore di un « viaggio allucinante ». Tutti questi autori, deformati dalle abitudini matematiche, *hanno falsato in pieno il concetto e il senso di « Simbolo »* che per loro è la stessa cosa di un *« Segno » convenzionale* di mera tecnica. Il Simbolo è reale, metafisico, vivente e operante: questi « Segni » sono soltanto *asterismi grafico-mentali.* Ad ogni modo, del Wittgenstein « prima maniera », ben più interessante e sorprendente, parleremo nel successivo capitolo.

Diverso da costoro è il caso di Martin Heidegger il quale ha ritenuto di « far sensazione » rivedendo tutta la terminologia filosofica dei tempi moderni mercè un riesame, più consapevole e più filologico, sull'origine dei vocaboli greci. La via di Heidegger sarebbe giusta; ma le sue ricostruzioni sono più ingegnose che sapienti. Si tratta, nel complesso, di interpretazioni soggettive, non confortate da una tradizione plurimillenaria che ha uno dei suoi punti di forza nello stesso *« Cratilo »* di Platone, a torto considerato ingenuo dai filologi. Inoltre, l'esistenzialista germanico mostra di ignorare i grandi nomi che nel Settecento, nell'Ottocento, e persino nel Novecento, rialzarono questo edificio con mura maestre e non con immaginarie linee sofistiche. Oltre i nomi da noi già fatti (Vico, Hamann, ecc.), si deve qui ricordare il singolare contributo che Emanuele Swedenborg, con l'opera *« La Dottrina della Sacra Scrittura »* (1763, edizione it. Atanòr, Roma 1952), ha dato alla riscoperta dei valori magici, spirituali e divini della Parola. E si devono anche rammentare le opere ottocentesche del Filosofo Incognito, Louis-Claude de Saint-Martin, come *« Pensées Mythologiques »* e *« Cahier des Langues »*. In esse si disserta sull'origine del linguaggio umano, sulla permanenza del-

l'espressione geroglifica, e persino sul carattere « pittoresco » delle lingue primitive che meglio si conserverebbe — secondo Saint-Martin — nell'odierna lingua germanica. (Cfr. il volume monografico della Rivista « La Tour Saint-Jacques », Paris, 1961).

La vera chiave etimologica noi l'abbiamo sempre riconosciuta e ampiamente adoperata. A scanso di equivoci, *crediamo anche noi nella magìa della Parola.* Ma la chiave geroglifica è più alta e, a un certo momento, s'impone la necessità di passare oltre il Suono, oltre la Parola, verso i regni silenziosi della pura Idea. Sergio Hutin, in una delle sue opere, ha ricordato che gli Antichi concepivano l'Alchimia anche « come Musica ». Ciò è interessante perché conferma il nodo esistente tra la Pittura e la Musica, tra la Figura e la Nota. Senonché, la stessa esistenza delle « figure musicali » ci invita alla conquista ulteriore della figuratività pura, quella che sa intendere, più e meglio, la pienezza traslucida del Silenzio.

Per concludere in bellezza questi argomenti e in particolare la questione eterea, ricorderemo che — a onor del vero — anche il sorprendente « ultimo Kant » dell'*Opus Postumum,* raccolta che ha per sottotitolo « Passaggio dai princìpi metafisici della Scienza della Natura alla Fisica », ha consacrato la verità dell'Etere. Il filosofo di Königsberg il quale, con la Seconda Critica, aveva già sorpassato i limiti della Prima e che, con la Terza Critica, superava anche i limiti della Seconda riaprendo la porta chiusa del Soprarazionale in virtù della teoria preromantica del Sublime, con l'*Opus Postumum* ha reso inutile l'intero muro della Critica, tornando di colpo alla Metafisica classica.

Il maggior paradosso è che la dottrina dell'Etere è, in Kant, l'unica affermazione a priori del campo teoretico. Ma Kant zoppica poi di nuovo, allorché sostiene assurdamente che l'Etere sarebbe « un principio di ragio-

ne ». I casi sono due: l'Etere o è, o non è, una realtà oggettiva. Vi sono, dunque, dei tentennamenti ben comprensibili nell'Autore, il quale si avviluppa, senza districarsi, nelle solite contraddizioni, tautologie e paralogismi della filosofia trascendentale. Tuttavia la sua tesi che « *il passaggio dalla Metafisica alla Fisica è reso possibile solo dall'Etere* » è validissima. Ed è anche più vero il converso. Ossia, non si può passare dalla dimensione fisica a quella metafisica senza la dimensione intermediaria e sottile: quella eterea appunto.

Da notare che, storicamente, l'*Opus Postumum* kantiano (edizione italiana Zanichelli, Bologna 1963) viene publicato in Germania e portato a conoscenza degli studiosi in un periodo (1888-1920) che è quello della massima deviazione antitradizoinale delle Scienze matematico-fisiche, allorquando Einstein negherà l'Etere mentre Poincaré, dal canto suo, l'aveva rivendicato. L'autorità di Kant è naturalmente grandissima e non si vede perché quella di Einstein debba essere maggiore. Einstein è solo un matematico e non un filosofo: anzi ha invaso un campo non suo. Kant è matematico e filosofo insieme. Che poi la teoria dell'Universo di Etere non sia un'astrusa anticaglia, ma una verità riscoperta recentemente con tutti i crismi e con tuti gli strumenti della incrédula Scienza moderna, è confermato dalle sensazionali dichiarazioni di scienziati dell'Università di Princeton.[10].

Dunque, tutto concorre a un grande ritorno alla dottrina dell'Etere e del Suono-Luce conservata apertamente nella Tradizione indù e più velatamente — ma in modo altrettanto chiaro ed efficace — dalla Tradizione ebraica. Nello *Zòhar*, al principio del « Libro occulto » dedicato al Commentario sull'Esodo, si parla di un *Punto centrale e misterioso* (la Corona Divina o *yod*) da cui esce un *sottile filo di Luce* (la Sapienza) « che riceve le vibrazioni

di Colui che non vibra ». È così che nasce il mondo superiore e luminoso « il quale, mediante *onde e vibrazioni*, illumina tutti i mondi sottostanti »[11].

29.

Il mondo della Musica, discendente dall'Etere del Suono primordiale e creatore, è esso stesso un'esperienza di ordine intuitivo che oltrepassa la Manifestazione grossolana dei sensi esterni e si libra nelle dimensioni dell'Invisibile e del Sogno. Questo è, certamente, il lato positivo della tesi dei Romantici che in varie parti abbiamo discusso al solo fine di meglio estrarne il fondo di validità.

La Musica, come la Poesia, è legata anzitutto al Centro sottile del Cuore. Qui, come sappiamo, è la fonte originaria delle Intuizioni che però si completano e si perfezionano nel Centro della Fronte. Quivi è il «*Terzo Occhio*», lì, nel Cuore, è il « *Terzo Orecchio* ». La *chiaroveggenza* è sempre uno sviluppo della *chiaroudienza*. L'Apocalisse ci da, in S. Giovanni, il prototipo del Veggente che, dopo aver udito, abbraccia tutte le verità con lo sguardo semplice dell'occhio unico. Sta scritto nel Vangelo: « *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit* » (*Luc.* XI - 34). Il testo greco dice: « *Otan o ofthalmòs sû aplûs ê* ». Il senso del termine « *aplûs* » non è tanto quello della semplicità morale, ma della *unicità* di fatto. Sembra, perciò, che non si dovrebbe tradurre e intendere « occhio semplice », ma bensì « occhio unico »: ossia l'*Occhio frontale* della tradizione vedica, il *Fiore d'oro* della tradizione taoista, la fulgida *Stella del Mattino* della tradizione biblica.

Ora S. Giovanni, prima della Visione di Patmos, ha riposato a lungo sul Cuore di Gesù. Il Vangelo ce lo di-

pinge inclinato dolcemente sul petto del Signore. Ne ascoltava i battiti. Ne riceveva *le onde* armoniose e divine. Cuore da Cuore.

Tanto nella Simbologia esoterica dell'Oriente, quanto nelle immagini mistiche del Cristianesimo, il Cuore è come una rosa. S. Bonaventura scrive: « Fissa ed ammira come la rosa sanguigna della passione s'imporpora in segno del rovente amore. (*Intuere et respice rosam passionis sanguineae, quomodo rubet...*). Meravigliosamente, per l'ardore della carità, la passione diventa più rossa. E come la rosa, chiusa dal notturno gelo, quando il sole levante la riscalda, si apre tutta e dai petali aperti mostra, nella sua porpora, un ardore giocondo, così il delizioso fiore del cielo, l'ottimo Gesù, si aprì tutto in ogni parte del suo corpo, e la fiamma della rosa d'amore rifulse nel rosso vivo del sangue. (*...et rosae caritatis ardor in rubore sanguinis effusi refulsit*) ». Impressionante, in questo capitolo finale della « *Vite Mistica* » che bisognerebbe leggere e gustare per intero, il gioco ardito e sapiente di parole, aggettivi e verbi che S. Bonaventura, come un consumato alchimista, usa per mettere meglio a fuoco il mistero glorioso della *Rubedo*. Ma veniamo all'intreccio che lega la Rosa e la Stella.

Chi ascolta, riceve. Chi vede, opera. Passivo e attivo, eterno femminile et eterno maschile. L'unità totale dei primordi, dell'Adamo-Eva delle remote origini, si ricompone nel divino Androgine e si propone all'imitazione dei Crisitani. Il Cuore, o Terzo Orecchio, è la Rosa; la Fronte, o Terzo Occhio, è la Stella. Vi è una singolare ma significativa eccezione in una grande Santa e Veggente del Cristianesimo, in Santa Rita da Cascia. (Notiamo, anche, la coincidenza del nome: in sanscrito « Rita » è l'ordine cosmico; un'altra etimologia indica la Donna retta che assume la forza dell'Uomo). In Rita, dunque, la Stella della Fronte è rappresentata dalla Spina della

Croce: Rosa e Stella insieme. L'eccezione si spiega. Anche il Divino Maestro portò sulla Fronte una Corona di spine: e queste sgorgavano stille di Sangue le quali raggiavano come stelle di Luce.

La Musica — dicevamo — passa per il Centro del Cuore. Ma la sua vera sede e scaturigine è nel Centro sottile Bucco-laringeo da cui dipendono l'Udito, i Suoni, la Voce e la magìa della Parola. Sappiamo quale e quanta importanza abbiano, per gli Asceti del Monte Athos, questi collegamenti tra il Cuore e la Bocca. Vi è infatti, nella vita dello Spirito, come una doppia circolazione, una salita verso l'alto che si stigmatizza nell'apertura della Bocca e quindi una ridiscesa: la Parola e il Verbo, una volta proferiti, debbono di nuovo annidarsi nel Cuore. Qui infatti è la perfezione dell'Udito e la quiete del Mistico. Il ciclo intuitivo si svolge, perciò, secondo due processi complementari: l'uno discendente dalla Bocca al Cuore e l'altro ascendente dal Cuore alla Fronte. Lo scambio di queste correnti del « Sé », (*Atma*, Spirito), ove non venga impedito dalle passioni *kamiche* e dalle illusioni *manasiche* dell'Io inferiore — limitante e separativo —, è continuo e crescente come il flusso della luce *buddhica*. Il primo processo è quello dell'Audizione e della Parola, il secondo quello della Visione e dell'Idea. Ciò riconferma la *centralità* del Cuore e l'importanza dell'Orecchio interiore anche per il Terzo Occhio. Dall'Udito, la Fede, dalla Fede, la Conoscenza.

Quanto all'attivazione del Centro Coronale, essa non aggiunge nulla a questo ciclo conoscitivo, ma, in virtù della forza celeste di un puro e santo Volere, lo traduce nell'oggettività della Vita e lo invera, come nuovo Ritmo, nella cosmicità della Storia. La completa attivazione coronale è rarissima e concerne i veri Pontefici. I semplici Mistici, i Monaci, gli Asceti sulla Via, vi aspirano, sì, ma in modo virtuale; il raggiungimento pieno è solo di quegli

Iniziati e di quei Santi pervenuti alla dignità profetica e alla « identificazione divina » degli Adepti. Essenziali, e vivificabili, per tutti gli uomini di « buona volontà » sono perciò i Centri appena inferiori. E questo è dimostrato da una consuetudine quotidiana molto familiare ai fedeli, pur se da essi poco avvertita. Nel « piccolo Segno di Croce », il più antico di tutti, quello che si ripete ancor oggi alla Lettura liturgica del Vangelo, si toccano i tre punti tipici: la Fronte, la Bocca, il Cuore. Ecco la riconferma cristiana della dottrina universale dei Sette Centri sottili e dei principali tra di essi. (Superfluo ricordare che nel Saluto islamico si toccano proprio questi tre punti, anche se in ordine inverso).

Il mirabile e affascinante episodio di *Emmaus* è un'altra solare conferma della stretta relazione che intercorre fra il rinnovamento del cuore e l'apertura della « seconda vista ». Era infatti impossibile, senza di questa, riconoscere per via il Divino Risorto. Ora ai discepoli, mentre camminavano con Lui, « ardeva *il cuore* nel petto » (*Luc.* XXIV-32). La relazione tra il Cuore e l'Ascolto non poteva essere più chiara. I discepoli udirono dalla viva voce del Verbo-Suono tutta l'Interpretazione della Scrittura. La loro Fede fu ritemprata, ma essi non erano ancora passati all'Intelligenza diretta della Visione. Solo quando « si aprirono i loro *occhi* » (XXIV-31) in virtù della Presenza eucaristica, essi riconobbero il Verbo-Luce. Prima l'*udire*, ossia la Tradizione e la Fede, poi il *vedere*, o la Rivelazione e la Conoscenza.

Non sarà ora inutile proseguire sino in fondo in queste indagini e ritrovare la connessione tra la gerarchia dei Centri e la gerarchia delle Arti. Osserviamo anzitutto che la Pittura è chiaramente collegata con il Centro sottile della Fronte. La Pittura del Vangelo, la Pittura della vita dello Spirito, è essa stessa il « Terzo Occhio ». La Poesia, invece, ha il suo trono nel Cuore. La Musica, come

si è detto, pur sollecitando il Centro cardiaco, ha piuttosto sede nel Centro bucco-laringeo dei Suoni. Tutto ciò in linea di massima. È però naturale che il grande Poeta, allorché si sollevi ai genuini valori della musicalità e della pittoricità, alla « melodia pittrice », renda attivi anche i due Centri immediatamente superiori a quello del Cuore. Questi sono attivissimi quando la Poesia si riversa come un torrente di suoni e di luci, di tuoni e di folgori, e quindi sfocia nella Profezia e nei Profeti. Abbiamo già notato che Michelangelo dipinse Isaia come « tutto orecchio ». Ma i Profeti sono anche « tutto occhio » e « tutta bocca ».

Il centro sottile più alto, quello coronale, è infine il trono dell'Architettura e quindi anche, per virtù analogica, il trono della pura Metafisica e della Legislazione sacra. Qui sono i due corni di Mosè (riprodotti simbolicamente nella mitria dei Pontefici), qui è il « foro di Brahma » e il « fiore di loto dai mille petali ». Certamente, come notarono gli Antichi, e in ispecie i Pitagorici fino a Dante e a Leibniz, la Giustizia è una proporzione che ricorda l'Armonia della Musica. Ma la creazione delle Norme e l'opera della Legislazione universale è Architettura.

Ove sia rettamente intesa, l'Architettura è dunque il coronamento delle Arti, il riflesso in terra dell'Architetto Celeste. Con l'Architettura sacra, le parole umane e i suoni terrestri hanno compiuto tutto il loro corso, si ritirano in buon ordine, e si tramutano nella maestà della pietra e del marmo: si rientra, così, nei regni più sublimi del Silenzio espressivo. L'Architettura è legata al Tempio, alla Liturgia, ai Simboli geroglifici, alla Luce purissima delle forme geometriche, veri *mandala* di una Pittura metafisica e tutta intellettuale. L'Architettura — che stranamente Schopenhauer pose al livello più basso della manifestazione — è al contrario il vertice delle Arti, della Creazione e dell'Uomo. La Musica è, nelle sue onde,

somigliantissima al mare; ed è proprio come il mare il ritmo pulsante della Vita universa. L'Architettura, solenne come le Montagne dei Profeti, come le cime della Verità essenziale, è il Capo che non si volge, l'Asse che attira verso le altezze, il Polo che orienta con i suoi princìpi.

Forse nessuno, meglio di Fulcanelli, ci ha illuminato sul simbolismo dell'Architettura sacra e sull'iniziazione che essa opera nel nostro spirito. Apriamo la prima pagina del suo capolavoro — « *Le Mystère des Cathédrales* » — e lasciamo parlare questo vero maestro.

« La più forte impressione della nostra prima fanciullezza — avevamo sette anni — quella di cui conserviamo ancora un ricordo vivente, fu l'emozione che provocò, nella nostra anima di fanciullo, la vista di una Cattedrale gotica. Noi ne fummo, di colpo, trasportati, estasiati, colpiti da ammirazione, incapaci di strapparci dall'attrattiva del meraviglioso, dalla magia dello splendido, dell'immenso, del vertiginoso che si sprigionava da quest'opera più divina che umana. In seguito la visione si è trasformata, ma l'impressione resta. " La lingua delle pietre che esprime quest'arte — dice con verità J.F. Colfs — è al tempo stesso chiara e sublime. Infatti essa parla tanto all'anima dei più umili quanto a quella dei più istruiti. Che lingua patetica è il gotico delle pietre! Una lingua, infatti, sì patetica che i canti di un Orlando de Lassus o di un Palestrina, le opere d'organo d'un Haendel e d'un Frescobaldi, l'orchestrazione di un Beethoven o di un Cherubini e, ciò che è più grande di tutto questo, il semplice e severo canto gregoriano — il solo vero canto, forse — non aggiungono che un supplemento alle emozioni che la cattedrale origina da se stessa. Infelici coloro che non amano l'architettura gotica, o, quanto meno, compiangiamoli come dei diseredati del cuore ". Santuario della Tradizione, delle Scienze e del-

l'Arte, la cattedrale gotica non deve essere considerata come un'opera dedicata unicamente alla gloria del cristianesimo, ma piuttosto come una vasta concrezione di idee, di tendenze, di fede popolare, un tutto perfetto al quale ci si può riferire senza timore, allorché si penetri il pensiero degli avi in qualsivoglia dominio: religioso o laico, filosofico o sociale »[12].

Naturalmente, i valori spirituali custoditi in modo superlativo dalle Cattedrali gotiche si ritrovano, con minore o maggiore intensità, in tutta l'Architettura sacra del mondo e, per l'arte cristiana, in tutti gli stili. Ascoltiamo le seguenti parole di Le Corbusier. « L'Architettura è il sapiente, corretto e magnifico gioco di volumi raccolti sotto la luce. I nostri occhi sono fatti per vedere le forme nella luce; i chiaroscuri mettono in evidenza le forme; i cubi, i coni, le sfere, i cilindri, e le piramidi costituiscono le grandi forme primarie che la luce chiaramente rivela; l'immagine ci si presenta netta, tangibile, senza ambiguità. È per questo che sono forme belle, le più belle. Tutti sono d'accordo in questo: il bambino, il selvaggio, il metafisico. È l'essenza stessa, questa, delle arti plastiche. L'architettura egizia, greca, romana, è una architettura di prismi, cubi, cilindri, triedri e sfere: le Piramidi, il Tempio di Luxor, il Partenone, il Colosseo, la Villa Adriana. L'architettura gotica non è costituita, nel suo fondamento, sulla base di sfere, coni, cilindri. Soltanto la navata riesce ad esprimere una forma semplice ma di una geometria complessa di secondo ordine (crociere di ogive). È per questo che una cattedrale ci interessa come soluzione ingegnosa di un problema difficile; perché i suoi dati non provengono dalle grandi forme primarie. Le Piramidi, le Torri di Babilonia, le Porte di Samarcanda, il Partenone, il Colosseo, il Pantheon, il Ponte del Gard, Santa Sofia, le Moschee di Istambul, il Pont-Royal, gli Invalidi, sono architettura. La cattedrale

gotica non è un'opera plastica; è un dramma: la lotta contro il peso ».

Queste parole sono state poste, a guisa di frontespizio, sulla publicaizone illustrativa di un Tempio singolarissimo della nostra era: o forse, si dovrebbe dire, dell'era escatologica, dell'era futura. Tale misteriosa anticipazione del Terzo Millennio è rappresentata dal « Santuario dell'Amore Misericordioso » di Collevalenza, nei pressi di Todi, non lontano da Assisi. L'architetto di questo Tempio — più unico che raro — è lo spagnolo Julio La Fuente, allievo di Le Corbusier. L'ispiratrice è una Monaca spagnola nota in tutto il mondo, così come lo fu il Padre Pio da Pietrelcina: è l'ormai ottantenne — oggi — *Madre Speranza.*

Collevalenza è indescrivibile. È un'esperienza intuitiva che bisogna vivere. Per le sue fonti miracolose diverrà la Lourdes italiana. Ma anche la dolcezza dell'aria — o meglio della sua *aura spirituale* — ha qualcosa di arcano e di soprannaturale. Il famoso gesuita Padre Domenico Mondrone, già Direttore della « Civiltà Cattolica », l'ha indicato molto bene in un suo opuscolo intitolato, appunto, « L'aria di Collevalenza ». Senonché, oltre l'acqua e l'aria primordiali, oltre il fuoco animatore di una Veggente taumaturgica, vi è, a Collevalenza, il maestoso ed elegante simbolismo delle pietre del Tempio. Siamo a un linguaggio del Silenzio e ad un annunzio della Luce che non hanno termini di paragone. I geroglifici universali della Natura e i geroglifici eterni del Cristianesimo sembrano qui baciarsi in un rapimento incantato. La forma architettonica del Campanile è una Chiave mistica che, levandosi dalla Terra, apre le porte del Cielo. All'interno e all'esterno del Santuario, e fin nella sotterranea intimità delle cripte, respira il Simbolo. Persino le pitture e le sculture sono di una sorprendente evidenza biblica ed evangelica, sono opere di bellezza e di sapienza

ispirate dalle rivelazioni e dai sogni della Madre Fondatrice.

Forse, si può istituire una sola analogia. A Brasilia, la pianta della città dovrebbe avere la forma di una Colomba, la raffigurazione ideografica dello Spirito Santo. Fu quello il luogo veduto in sogno da S. Giovanni Bosco e quella la profetica immagine. Ciò spiega il fatto, apparentemente strano, dello spostamento della capitale da Rio de Janeiro nel cuore di un vero deserto. (« E il dragone perseguitò la Donna che aveva partorito il figliolo maschio. Ma alla Donna furon date le due ali della grande aquila affinché se ne volasse nel deserto » - *Ap.* XII - 13, 14). Brasilia, nelle intenzioni, avrebbe dovuto essere la Città evangelica del futuro, la Colomba della Pace dopo il cataclisma di fuoco. Non sappiamo quanto gli uomini abbiano saputo intendere e quanto rispondano a questo appello. Orbene, a Collevalenza, vige lo stesso spirito di escatologia, ma con assoluta certezza di Fede e con pienissima ebbrezza d'Amore. Prima della bufera, questo Colle e questo Tempio sono già un lembo del Nuovo Eden. Sono la Speranza.

NOTE

[1] Frithjof Schuon ha dedicato all'argomento una sua opera intitolata « *L'oeil du coeur* » (Gallimard, Paris 1960). Certamente nel linguaggio orientale — in ispecie islamico — il Cuore simboleggia la Conoscenza intuitiva. Ma noi abbiamo preferito indicare questa con il « Terzo Occhio » o Centro frontale. La tradizione biblica e il linguaggio evangelico ci consentono, del resto, di parlare, con più esattezza, appunto di un « Terzo Orecchio » collocato nel cuore. L'espressione di Gesù « incirconcisi di cuore e d'orecchi » è, all'uopo, rivelatrice e risolutiva.

[2] Cfr. E. T. A. Hoffmann, « *Romanzi e Racconti* », Einaudi, Torino 1969, vol. 1°.

[3] Vedi: Idries Shah, « *La strada del Sufi* », Ubaldini, Roma 1971.

[4] Men che ventenni, partecipammo a Roma, presso l'Accademia di S. Cecilia, a un concorso universitario di Critica Musicale presieduto dal maestro Molé; e, ivi, impugnammo a fondo tutte le basi della cosiddetta « Musica moderna ». Fummo ascoltati, per oltre un'ora, almeno con pazienza e sicuramente con gelido silenzio: il che ci confortò; infatti nessuno ci contraddisse. Il testo scritto fu dato a un ascoltatore e purtroppo non ne disponiamo più. L'abbiamo ricostruito, solo in parte, per il IV volume di questo « Corso » di Dottrina dello Spirito, dedicato a temi metafisico-estetici.

Sia ben chiaro che non abbiamo un partito preso verso la Musica: al contrario. Composizione, Esecuzione strumentale, Musicologia, si sono a lungo tramandate in famiglia per molte generazioni. Proprio per questo abbiamo sempre tenuto a ristabilire un'equilibrata verità. Ripetiamo che la Musica introduce alla Metafisica, ma non è la Metafisica. La Musica riempie magicamente un Tempio, ma non può sostituirsi al Tempio come pretese Wagner. Anzi, il suo progressivo allontanamento dal Santuario l'ha resa, oggi, sempre più profana e profanatrice: i rituali *hippy* e consimili sono essi l'anti-Musica. Quanto al *chitarrismo* entrato alfine di straforo, grazie a decisioni parrocchiali balorde, nella maestà del Tempio, esso è l'Irreligione e l'anti-Chiesa, la goffaggine elevata a divinità.

[5] Per chi conosce l'Astrologia, la bipolarità dei musicisti e le loro oscillazioni psichiche sono spiegate dal Segno doppio dei Pesci e dal pianeta Nettuno che li governa. Questo Segno misterioso di Acqua è, con la Regina delle Acque, la Luna, il genio della Musica. Classico il caso della genialità spontanea di un Bach (che alla lettera significa anche « ruscello ») o quella di un Rossini: entrambi nativi dei Pesci. Sotto questo Segno nacque pure il massimo filosofo della Musica, Arturo Schopenhauer. Ora Nettuno è il mistico pianeta dell'Ispirazione: ma, allorquando in un tema di natività sia configurato in modo disarmonico, produce effetti alquanto negativi e dissocianti che possono condurre fino al limite della « doppia personalità ». Cogliamo l'occasione per dare qualche altro ragguaglio sull'Astrologia e le Arti. La Pittura è rappresentata dal pianeta Venere che è una delle due « scorte del Sole » (tipico, in ciò, il tema di Raffaello). L'altra scorta solare, Mercurio, è il pianeta della Letteratura (Dante e i Gemelli). Marte è il pianeta della Scultura (tipico in Michelan-

gelo). L'Architettura è rappresentata da Giove ma anche da Saturno, il pianeta della Costruzione, e da Plutone, il pianeta della Trasformazione oggettiva (di nuovo Michelangelo). La Poesia è indicata da Sole e Urano, o gli astri dell'Intuizione sensibile e intellegibile (ancora Dante).

Un discorso dettagliato sarebbe qui troppo lungo. Lo si troverà nel « Trattato completo di Cosmologia » che forma l'ottavo Libro di questo nostro « Corso ». Avvertiamo fin d'ora che i tre pianeti transaturniani non solo erano conosciuti dagli Egizi, ma facevano parte, per essi, di un'*ottava superiore* i cui altri pianeti sono ancora ignoti ai moderni. Del resto, si sa che quasi un secolo prima della scoperta « ufficiale » fatta dall'astronomo Herschell, Emanuele Swedenborg aveva descritto esattamente il pianeta Urano che è il primo di questa nuova ottava. Kant ebbe torto nel denigrare Swedenborg (« I sogni di un visionario illustrati dai sogni della metafisica »). Il Terzo Occhio del grande svedese funzionava invece molto bene: certi travisamenti furono semmai proprio di Kant.

Per una conoscenza iniziale dell'Astrologia indichiamo l'opera classica, in due volumi, di Julevno: « *Nuoveau Traité d'Astrologie pratique* », che fu lodato anche dal Flammarion, Ed. Chacornac, Paris 1949; Louis Gastin, « *Manuel d'Astrologie Genethliaque* », Dangles, Paris 1948; Georges Muchery, « *Astrologie Judiciaire en Images* » (con interessanti raffronti mitologici), Ed. du Chariot, Paris 1957; Michel De Socoa, « *Bases de l'Astrologie Mondiale - Les Grandes Conjonctions* », Chacornac, Paris 1951; André Barbault, « *Trattato pratico di Astrologia* », Ed. Morin, Siena 1967. Per la teoretica astrologica e cosmologica, oltre i nostri scritti già citati — in cui vi sono le basi per una generale errata-corrige delle volgarizzazioni « moderne » — segnaliamo e raccomandiamo: L. Hoyack, « *Retour à l'Univers des Anciens* », Chacornac, Paris, 1929; A. Volguine, « *L'ésoterisme de l'Astrologie* », Dangles, Paris 1953; C. Kerneïz, « *Il vero volto dell'Astrologia* », Casini, Roma 1956; F.X. Kieffer, « *La vérité sur la Domification* », Cahiers Astrologiques, Nice 1947. Alexandre Volguine — autore russo emigrato in Francia — è il maestro tradizionale da seguire con più attenzione. La scuola tedesca, benché pregevole per acume, è invece molte volte inficiata dagli equivoci della psicologia analitica di Jung. Del tutto empirico, come al solito, è l'indirizzo inglese; quanto alle opere pseudo-tradizionali della A. Bailey, siamo nel regno della più ibrida e cervellotica confusione. Viceversa, importanti sono i contributi, in lingua inglese,

offerti da autentici indù per migliorare la conoscenza dell'Astrologia ciclica e simbolica dell'Oriente; ma tali scritti sono per lo più fuori commercio e ne parleremo a suo tempo.

[6] Questi princìpi sono stati ampiamente trattati in un prezioso libro di Angelo Morretta, già benemerito per opere divulgative sulle religioni e le dottrine dell'India, in particolare sul Vedanta. Il libro s'intitola: « *La parola e il silenzio* », Gesualdi, Roma 1970. La tesi indù qui esposta è profondissima, ma un po' unilaterale. Noi abbiamo curato di attingere anche ad altre fonti e concezioni tradizionali. Del resto, pure in India si sa bene che il *Logos-Idea* precede il *Logos-Parola*. Quanto alla *Vibrazione* originaria essa è, almeno, altrettanto luce quanto suono: e, come abbiamo arguito, semmai più luce che non suono. Forse il Morretta dovrebbe procedere con più cautela nei tentativi eclettici di collegare dati tradizionali dell'Oriente con ipotesi di fisici e linguisti del moderno Occidente. Molte volte le apparenze ingannano.

Un grande e dimenticato Autore d'ispirazione vichiana e pitagorica, l'abate Vito Fornari, filologo eminente, nella sua opera « *Dell'Armonìa universale* », Napoli 1850, richiamò alcuni princìpi della Tradizione insistendovi con efficace eleganza. Egli fece notare il rapporto che lega la Parola creatrice e il Suono primordiale all'Etere cosmico. In sostanza, pur non conoscendo la identica dottrina dell'India, in virtù del suo pitagorismo egli affermò gli stessi valori (Sul Fornari cfr., in questo nostro libro, nella Seconda Parte, la Nota a pag. 329). Forse ha contribuito all'oblìo secolare sceso su Vito Fornari il superficiale e malevolo giudizio che ne dette il De Sanctis: questi non poteva certo intenderne l'orientamento e il magistero metafisico. Diverso è il caso di Vincenzo Gioberti che fu in piena sintonia con detto Autore.

[7] Il testo ebraico reca:

va-iomèr Elohìm: iehì or ; va-iehì or.
« e disse Dio: sarà luce; e fu luce ».

L'espressione usata per la creazione della luce è identica al futuro e al passato: « *iehì or* ». Ciò non deve sorprendere. Ecco come genialmente lo spiega Fabre d'Olivet, nel suo capolavoro « *La Langue hébraique restituée* », 1815, nuova ed. Delphica, Renens (Suisse) 1971. « Io non debbo punto dimenticare di far osservare, al lettore curioso di penetrare nei misteri antichi, che Mosè profittando del mezzo unico che gli offre il genio gerogli-

fico della lingua egiziana, cioè di cambiare a volontà il tempo futuro in tempo passato, dipinge, in questa occasione la nascita della luce, simbolo dell'elementizzazione intellegibile, con una vivacità che nessuna lingua moderna può rendere, eccetto il cinese. Egli scrive anzitutto: *iehì or;* e ripetendo in seguito le stesse parole con la sola aggiunta del segno convertibile *vau,* egli volge bruscamente il futuro in passato, come se l'effetto avesse seguìto, in anticipo, l'esplosione del pensiero ».

La *vau* è qui in funzione della congiunzione *et;* nella lettura è *va.* La *vau* (presente altresì nel Tetragramma Divino) è la sesta lettera dell'Alfabeto biblico e, geroglificamente, indica la matrice universale. Questo caso di straordinaria importanza, e il commento di Fabre d'Olivet, dimostrano in modo categorico che la lettura grammaticale qui non è possibile senza ricorrere alle chiavi geroglifiche. Ora ciò è una conferma lampante dell'origine egizia della lingua e della sapienza biblica. E' da notare che anche lo *Zòhar* si sofferma con acume, ma in senso misterico, sulla formula fondamentale « *iehì or* ».

Ricordiamo che nella classica traduzione della Bibbia compiuta a Ginevra nel 1603 dal dotto ebraista italiano Giovanni Diodati, la formula mosaica vien resa con « *sia la luce* ». Come è noto, questa traduzione è più ancora letterale di quella di S. Girolamo; tanto che è servita alla « Società Biblica Britannica e Forestiera » per le edizioni dei testi a fronte ebraico e italiano: raffronto che risulta, forse, come il più corrispondente nella rosa delle lingue recenti.

[8] Marx, Freud, e Einstein, sono *i tre feticci della superstizione moderna.* Essi hanno operato con lo stesso metodo e hanno usato lo stesso veleno sottile e corrosivo, aiutati più da robusto ingegno che non da vera genialità. Il genio è creatore e non distruttore, sintetico, non analitico. Essi son giunti, con una capziosa analisi infinitesimale, nelle regioni della penombra del corpo individuale (Freud), del corpo sociale (Marx), e del corpo cosmico (Einstein), là dove è molto difficile smascherare il sofisma perché Mefistofele sa operare con violente cariche di logica negativa. Comunque, la penombra è proprio il contrario dell'*aura:* quella il vestibolo della materia e della morte, questa dello Spirito e della Vita.

Su Freud riprenderemo il discorso altre volte; per ora rinviamo allo scritto apparso sull'*Ultima,* n. 65, Firenze 1953: « *Restituzione del mito di Edipo - Contro le falsificazioni di Freud* ». Di Einstein, e più in genere del suo indirizzo, ci siamo già occu-

pati implicitamente nei nostri scritti cosmologici; una confutazione puntuale delle sue pagine si troverà nell'ottavo Libro del nostro Corso sacro. Di Marx ci siamo occupati continuamente e numerosi studi verranno tra breve raccolti nel secondo Libro del « Corso », ossia in « *Metapolitica* ». Qui possiamo, intanto, rimandare a due monografie: « *Difesa dell'Aristocrazia - Il Cristianesimo come Aristocrazia sociale* », Gismondi, Roma 1949; e « *Lo spiritualismo storico di Luigi Sturzo - Per una rettificazione metafisica della Sociologia* », Conte, Roma 1961.

In particolare, su Einstein, riferiamo quanto segue. L'illustre e compianto amico Luigi Fantappiè — direttore della Scuola di Alta Matematica dell'Università di Roma, autore di importanti opere sulla « unità del mondo fisico e biologico », ma altresì riscopritore di certe verità tradizionali come quella della « pluralità dei cieli » — ci disse di aver rifatto per ben due volte tutti i calcoli matematici dello scienziato tedesco allo scopo di trovare una contraddizione o un appiglio. Risultato: niente da eccepire su questo piano. Eppure, la sottile percezione di un artificio permaneva lo stesso. Ora a noi sembra che il vero sugo della questione sia stato colto da Valerio Tonini (già compagno di corso del Fantappiè e poi specializzatosi in Epistemologia). Il Tonini ha precisato che, nel suo sviluppo in senso tecnico, la teoria einsteiniana è debitrice *in toto* alle equazioni di trasformazione di Lorentz. Fin qui ci si muove su un piano scientifico-matematico. Le aberrazioni di Einstein cominciano dopo, allorché, procedendo per conto suo, egli compie delle vere extrapolazioni in campo filosofico che, esulando dalla stretta tematica dei problemi in esame, sconfinano in asserzioni pseudo-metafisiche. Qui il Tonini ha dimostrato notevole acume, orecchio, buon senso e fiuto: infatti la Relatività non è per niente una teoria filosofica e si presenta in modo leggendario ai profani con un salto arbitrario dalla Fisica alla Metafisica. Pur senza saldare bene le due parti, della critica e della ricostruzione, Tonini è tornato dal canto suo alla Metafisica classica e ha sostenuto la validità dei princìpi logici *tomistici* anche nel campo scientifico. Ma questo, più ancora che una dimostrazione, è — come si è detto — una felice intuizione. La via per una risoluzione completa delle difficoltà si trova in una integrazione della Cosmologia con i princìpi della Metafisica orientale: beninteso di quella autentica, non di quella velleitaria delle esibizioni di un Russel e compagni. Ci permettiamo di pensare che San Tommaso redivivo, messo di fronte agli errori di oggi, e disponendo dell'intera gamma dei valori

dell'Oriente e dell'Occidente, imboccherebbe senza titubanze proprio la stessa strada. Questo è lo spirito del *Tomismo perenne* di cui parliamo al termine del presente Libro.

[9] Di recente, proprio alcuni musicologi hanno invece richiamato la dottrina tradizionale del Suono come fattore primigenio, inquadrandola in una visione di Cosmologia unitaria. Nella sua « *Storia della Musica* », Garzanti, Milano 1971 (ed. ridotta), Franco Abbiati scrive quanto segue: « Come ribadisce lo Schneider nell'ultimo dei suoi fondamentali volumi sul *Significato della Musica*, il suono è l'allegoria prima e più spontanea della creazione, talché gli dei sono canti, il tamburo traduce la sovranità, l'abisso primordiale non è che un cavo risonante, mentre " la prima sostanza percettibile è un suono che, propagandosi, crea lo spazio sottoposto a un ritmo " e in definitiva si erige a creatore dell'universo. Principio — ha scoperto lo Schneider — sul quale concordano ormai tutte le cosmogonie. Cosicché, ogni qual volta viene descritta la nascita dell'Universo, nel momento o nell'atto decisivo della creazione, appunto appare l'elemento acustico: un dio emette un suono nell'istante che dà vita a se stesso o a un altro dio, o al cosmo, o al primo gesto o pensiero delle creature chiamate a determinare la storia del mondo. Come dire che dal nulla, dal vuoto primordiale, sempre scaturisce, prima testimonianza vitale, un soffio, sospiro, grido, canto o suono, prodotti dal pensiero che, propagandosi, crea lo spazio per l'innanzi ignorato. Assiomatico, a questo punto che, se gli esseri creatori consistono in puro suono, il mondo che essi creano sia un mondo di suoni ».

Una conferma di questa « cosmicità » (non « metafisicità ») della Musica ci viene dal più grande pianista vivente, il russo Sviatoslav Richter il quale ha dichiarato, a proposito dell'incantesimo della musica wagneriana: « Per me Wagner non è soltanto musica. E' qualcosa di più. Le sue opere sono prodigi della natura. Certi brani che come musica in sé non dicono nulla, in Wagner assumono un'importanza enorme. Credo che Wagner abbia rubato molto della sua musica alla natura ».

In sostanza, due musicologi e un musicista portano altri argomenti alla nostra tesi del Suono-Musica come Ordine *vitale*, laddove l'Ordine della Verità è più simile alla Luce. Avvertiamo infatti che il libro citato da Abbiati, « *Il significato della Musica* » di Marius Schneider (pubblicato dall'editore Rusconi, Milano 1971) non ci trova del tutto consenzienti. L'Autore ha svolto

indagini interessanti sul mondo primitivo, sui testi orientali e sulle concezioni indù: ma non per questo la sua può considerarsi un'opera sulla linea autenticamente « tradizionale ». In essa si cade nella solita confusione tra piano metafisico — al quale si vorrebbe ascrivere la Musica — e piano cosmico. Inoltre, una difettosa conoscenza dell'Astrologia sacra suggerisce, all'Autore, delle tavole analogiche non corrispondenti e non troppo chiare, nelle quali viene malamente coinvolto anche il Pitagorismo. Circa il mitico primato della Musica, M. Schneider si dà la zappa sui piedi allorché ricorre alla dottrina dei Centri sottili o « Ruote » della Tradizione indù. Se la Musica dipende dal Centro buccolaringeo, è evidentissimo che il Centro frontale della Visione silenziosa sia gerarchicamente superiore al piano della Musica. Non si ripeterà mai abbastanza che l'etere del semplice Suono musicale è inferiore all'etere della Parola che è la chiave universale della Magìa terrestre e celeste (e Schneider mostra di sapere questo). Infatti la Parola si riveste non solo dei Suoni della Vita ma della forza sovrana della Verità. L'etere più alto è appunto quello della più pura Luce ideale. Ancora un altro passo e gli Eteri e il Çosmo sono trascesi nell'unitaria realtà metafisica della Divinità.

[10] Sotto il titolo « *Rivalutata la teoria dell'universo di etere* » il quotidiano di Roma, *Il Tempo*, pubblica in data 8 giugno 1968 la seguente corrispondenza da New York. « Il nostro universo è un "mare di luce" e sarà forse possibile determinare in che direzione la Terra sta navigando in questo mare. La scoperta, d'importanza fondamentale per la comprensione della struttura e del destino della realtà fisica, è il frutto di recentissimi studi di scienziati americani, alcuni dei quali ne hanno illustrato gli aspetti alla stampa. Una serie di osservazioni compiute mediante apparecchiature terrestri e mediante il lancio di razzi extra-atmosferici ha appurato che l'intero universo è pervaso da debolissime radiazioni luminose infrarosse, che rapresentano probabilmente il residuo della primordiale "esplosione" da cui, un certo numero di miliardi di anni or sono, si ritiene che l'universo stesso sia stato generato. Una parte di questi studi è stata condotta dall'Università di Cornell (Stato di New York) e con altre istituzioni scientifiche Parlando con i giornalisti, il dottor Robert Pertridge e il dottor David Wilkinson, ambedue di Princeton, hanno osservato che la scoperta rappresenta una conferma della teoria molto diffusa verso la fine del secolo scorso, secondo cui l'intero universo sarebbe stato bagnato da una so-

stanza di natura imprecisata, denominata *etere* ». Commentare o sorridere? Affidiamo la scelta al discreto lettore.

[11] Dopo i « Preliminari », il Libro dello *Zòhar* comincia testualmente: « Prima di tutte le cose, il Re ha permesso la trasformazione del vuoto in un etere trasparente, fluido imponderabile, simile alla luce che proviene dai corpi fosforescenti. E così, per mezzo di un mistero dei più segreti, l'Infinito colpì con il suono del Verbo il vuoto, benché le onde sonore non siano nel vuoto trasmissibili. Il suono del Verbo costituiva dunque il principio della materializzazione del vuoto. Ma questo sarebbe rimasto sempre allo stato di imponderabilità se, al momento di colpire il vuoto, il suono del Verbo non avesse fatto scaturire il punto scintillante, origine della luce, che costituisce il mistero supremo e la cui essenza è inconcepibile. La parola « Splendore » (*Zòhar*) designa la scintilla che il Misterioso fa scaturire al momento di colpire il vuoto e che costituisce l'origine dell'Universo » (Sezione *Berescìt:* I-15). Qui è evidente l'intreccio fra Suono e Luce originari. E pur tuttavia « l'etere trasparente » è il *primum* ed è luce per se stesso. Certo, la Voce del Verbo è quel che per le Upanishad sta tra il « Non-Suono » e il « Suono » effettivo; è cioè un *Suono Supremo* del tutto ipercosmico, e così chiamato in senso affatto analogico: è una *Vox mentis.* Del resto, anche lo « Zòhar » rileva che, senza l'Etere, il suono non potrebbe né propagarsi né sussistere; inoltre, questo Libro sublime s'intitola proprio dal « mistero supremo » dello Splendore intimo di Dio. Forse sarebbe opportuno integrare questo passo qabbalistico con la mistica dottrina greco-ortodossa dei Taboriti i quali concepiscono una « *Luce increata* » da cui promanano sia le luci sia i suoni dell'intero Creato. Se Aliosciа Karamàzov avesse conosciuto appena qualcosa della tradizione cristiana anche greco-russa, non sarebbe rimasto senza fiato davanti all'ironìa del diabolico Ivan che gli obiettò: come mai c'era la luce se il sole e le stelle sono stati creati nei giorni successivi ?

Qualora provassimo a rovesciare il processo creatore della Vita e — *in virtù del perfetto parallelismo metafisico-cosmico-antropico* — analizzassimo il processo dissolutore della Morte, troveremmo delle puntuali e simmetriche corrispondenze. Si sa che l'ultimo dei Sensi che abbandona l'Uomo è l'udito: cessato questo, si ha il distacco dal mondo sensibile. Ma a questo punto (giusta le Tradizioni e i Libri Sacri dell'Egitto e del Tibet) si accende una Luce folgorante che scoppia con il fragore di mille

tuoni. (Dalla folgore il tuono, non dal tuono la folgore). È questa la *prova della Luce* per il defunto che, ove ne sia degno e capace, può identificarvisi. (Se si sarà allenato, sulla terra, allo esercizio contemplativo del simbolismo ideografico-luminoso, la prova sarà superata, e la sua scelta sarà la più pura). Osserviamo, inoltre, che gli scambi tra gli Spiriti avvengono — in alto — con Messaggi iridati; a un dipresso, ciò somiglia alla capacità che Santi e Chiaroveggenti hanno — in terra — di leggere nelle *aure* delle persone, sempre veritiere e mai ingannevoli come potrebbe esserlo l'artificio delle voci. Scrive Swedenborg nella già citata « Dottrina sulla Sacra Scrittura »: « Mi fu riferito dagli Angeli del Cielo che gli Antichi avevano una Parola scritta per mere corrispondenze; ma che essa è poi andata perduta. Dissero, però, che si conservava ancora presso di loro nel Cielo. La sapienza dell'età antica consisteva in questa scienza delle corrispondenze, per cui gli uomini avevano una percezione interiore e comunicavano con i Cieli. Per quanto riguarda la Parola nel Cielo, essa è scritta nello Stile spirituale che differisce interamente dallo Stile naturale (si compone di lettere e numeri). Vi è questo di meraviglioso, che la Parola, in Cielo, è scritta in modo che i semplici l'intendono con semplicità e i sapienti con sapienza. Quanto più gli Angeli hanno intelligenza della Parola, tanto più sono nella Luce: una Luce fiammeggiante e candidissima che eccede ogni grado di luce che vi sia fuori del Cielo ».

È chiaro che la « Parola » cui si riferisce Swedenborg è del tutto simbolica e trascendente: è il *Geroglifico celeste* e l'*Idea divina* disegnati e concepiti dal Verbo. Si sa quanto il profeta di Weimar abbia ammirato e assorbito il veggente di Stoccolma. Scrive un recente e molto acuto biografo: « Giunto all'ultima vetta del *Faust* il nostro viaggiatore scopre il più spirituale degli elementi: l'aria; anzi la sua parte più pura che gli antichi e Goethe chiamavano *etere* ». (Cfr. P. Citati: « *Goethe* », Mondadori, Milano 1970).

[12] L'opera menzionata da Fulcanelli nel suo passo è: « *La Filiation généalogique de toutes les Ecoles ghotiques* » di J. F. Colfs, Ed. Baudry, Paris 1884.

VI

IL TESORO MONASTICO

30.

« *Tota enim philosophorum vita, commentatio mortis est* ». Questa massima ciceroniana (*Tusc.* I - 74) che riassume il magistero socratico-platonico e preannuncia la saggezza e la testimonianza di Seneca, c'introduce immediatamente al centro dell'Ascetismo d'ogni tempo e nel cuore del Monachesimo d'ogni luogo.

La morte è il colore nero: e la *nigredo* alchemica avvolge, nel severo suo manto, i sacerdoti ed i monaci. Si tratta, nondimeno, solo di un inizio. Al nero seguiranno, un giorno, il colore bianco della Resurrezione e il colore rosso del Trionfo (*albedo* e *rubedo*).

Fin qui il Simbolo, un passo dietro l'altro, ci ha gradualmente immersi nella cristallina chiarezza della Trasfigurazione; ora la Contemplazione ci solleverà, di colpo, alla perfezione ultima: la Trasformazione appunto.

È stato detto da alcuni, non senza fondamento, che il Cristianesimo avrebbe aperto a tutti gli uomini « di buona volontà » le possibilità del *primo grado iniziatico* di quei Sacri Misteri una volta gelosamente custoditi nel segreto dei Templi: e vigilati di fuori giorno e notte e sigillati, di dentro, nel chiuso di cripte inaccessibili. Anche per questo fine, e per questa pubblica, generale dimostra-

zione, nel supremo esito del Venerdì Santo « il velo del Tempio si squarciò in due parti » (*Matth.* XXVII - 51).

C'è molto di vero nell'affermazione su riportata. Il Cristianesimo rappresenta, infatti, la Rivelazione universale e totale, realmente « cattolica ». Ma il Monachesimo — in particolare il Monachesimo cristiano — ha fatto ancora di più. Ha aperto nel modo più sublime, essenziale ed effettivo, la via della perfezione: ossia la *teleté*, l'ultimo grado iniziatico dei Misteri.

I Vangeli, le Lettere degli Apostoli, gl'inni e i testi dei Padri Apostolici, i documenti dei Padri del Deserto e dei loro magistrali interpreti, sono pieni di questo sostantivo, di questo aggettivo e di questo verbo: *teleté, téleios, teléomai.*

Come abbiamo già indicato, i gradi dell'Iniziazione antica, plasticamente espressi nella lingua di Orfeo e di Pitagora sono i seguenti: 1° *la mistica*, ossia il silenzio iniziale dei « mysti »; 2° *l'entusiasmo*, o l'audizione interna mercè il riempimento da parte del dio; 3° *l'epopteia*, o la visione diretta; 4° *la teleté*, o perfezione ultima.

Il secondo grado è necessario quanto il primo. Per tale motivo, nell'Oriente come nell'Occidente, chi non prova l'entusiasmo religioso non batterà mai alle porte dei Monasteri. E avvertiamo che il Monastero più grande è pur sempre « *il giardino di Allàh* », l'infinità del Deserto. Quivi « le porte » sono rappresentate dagli ultimi palmizi che s'incontrano prima della via non tracciata, la *tariqa* sufica o la *déreq* isaica.

Orbene, una volta entrati o nel Monastero deserto ovvero nel Deserto monastico, il punto di partenza per rimanervi stabilmente, o anche solo per ritemprarsi e tornare alle missioni della vita, non è costituito dal primo grado iniziatico o dal secondo — ossia dal silenzio mistico e dall'entusiasmo — ma dal terzo e più maturo

grado dell'Iniziazione e della Mistagogia, cioè dall'*Epopteia* almeno virtuale. S. Giovanni Climaco — l'autore della « Scala » — e in genere i Padri dell'Oriente cristiano definivano il terzo grado con il termine di « *Teopsia* », cioè « visione divina ». I « teopti » erano, così, i nuovi veggenti-epopti del ciclo evangelico.

Si può vivere dentro un Monastero con il corpo, a guisa di una larva, ed esserne assenti con lo spirito. Si può vivere nel mondo come in un'isola monastica senza essere intaccati dallo spirito profano. Il mantello era il simbolo vivente — dotato di virtù operativa — di questo isolamento dalle forze del male e dell'errore. Un semplice scapolare adempie lo stesso ufficio. Nell'Iniziazione brahmanica, anche il giovane indù che avrebbe vissuto nel Mondo una gran parte della sua vita — per poi ritirarsi infine nella selva — veniva appunto avvolto dallo scapolare sacro. Nel Medioevo cristiano questo rito è diffusissimo. Nelle Rivelazioni di Fatima la Santa Vergine, patrona dei Contemplativi, ha fatto sapere che tutti gli uomini dovrebbero portare, *almeno*, lo Scapolare monastico del Carmelo e di Elia: il più semplice e al tempo stesso il più sicuro.

Il ritratto consueto del Monaco che procede lentamente nel chiostro con gli occhi abbassati non è solo indice di austerità e di raccoglimento interiore: ma segno dello sviluppo, in lui, del Terzo Occhio, l'Occhio dell'Invisibile. Due occhi si socchiudono per fare in modo che il terzo si apra. Sappiamo che la vera *Speculazione* equivale a « *riconoscere e vivere la gerarchia dei simboli* ». Tale è la Trasfigurazione, ovvero la Teopsia. Ma, da questo punto che potrebbe essere conclusivo per la maggior parte degli uomini, ha invece inizio, per il Monaco, il nuovo cammino. Il Monachesimo, muovendo così dal Simbolo, avvia ed educa alla Contemplazione. La natura di quest'ultima è « *penetrare l'essenza del simbolo,*

sollevare ogni velo, e identificarsi alla Totale Unità». La perfezione dell'Ascesi è dunque la Teletè dei Misteri: e la vita monastica è una continua « Trasfigurazione » che opera la « Trasformazione » quotidiana.

Trasformarsi significa, alla lettera, passare oltre le forme. E questo « passare oltre » è la Pasqua perenne del Monaco. « Nulla di impuro — avverte S. Giovanni nell'Apocalisse (XXI - 27) — può entrare nella Nuova Gerusalemme »: e non vi entreranno coloro « che si sono contaminati con le donne » (XIV - 4). Qui il simbolismo biblico richiamato dall'Apostolo va preso nel suo vero senso esoterico: le « donne », come le « babilonesi » variopinte, non sono altro che *le forme* dell'impetuosa corrente del gran fiume che scorre e svanisce (il *samsàra*). Sono anche le false dottrine e le false comunità spirituali. Tutto ciò è « contaminazione » secondo l'intendimento più alto. Certo, fra le trasformazioni che si debbono operare c'è anche il superamento del *sesso fisico*. Ma ciò in un senso molto più profondo di quello che generalmente s'immagina. Dalla conciliazione degli opposti — simboleggiati dai due sessi fisici — deve rinascere l'Unità originaria del primo Uomo, dell'Andrógine, di Adamo incorrotto [1].

Tuttavia ciò non significa abolire i perenni valori dell'Eterno Maschile — la *jod* del Nome Divino, il Principio creatore — e dell'Eterno Femminile — la *Eva* dello stesso Nome, il Principio creato. (*Jod-Eva* = « Jave »). È vero il contrario. Questi *generi metafisici* non tramontano nella Realtà universale. Anzi, proprio qui sta il valore misterioso del culto della Santa Vergine che fu comune al Monachesimo e alla Cavalleria, proprio qui sta il segreto del « misterium magnum » del matrimonio secondo cui il Cristo si unisce alla Chiesa. Analogo è il culto della Sposa Celeste e Gran Madre Divina presente in tutte le tradizioni e massime in India, analoghi sono i simboli

esoterici dell'unione del Re e della Regina (Osiride-Iside) propri della tradizione ermetica e poi alchemica, variamente ripresi dal qabbalismo ebraico, dall'iconografia cristiana delle due Regalità di Cristo e della Vergine, e presenti altresì, in un modo particolare, nel tantrismo indotibetano. Uno dei più grandi maestri tantrici ha appunto insegnato: « che importa la donna esteriore se possiamo avere la *donna interiore* ? ». Lo stesso ragionamento può fare la donna a proposito dell'*uomo interiore* (cfr. anche I[a] *Petri*, III-4). Ora tutto ciò dimostra che il Monachesimo non è affatto « a-sessuale », ma che persegue una superiore unità del polo maschile e del polo femminile, unità che è l'asse della Metafisica eterna.

Sono, questi, appena alcuni temi della « *commentatio mortis* » che, come si vede, nulla ha di lugubre. Ci si può infatti domandare: non è, questa memoria della morte, un'attenzione a una vita più piena ? Ecco il paradosso ascetico: abbandonarsi alla corrente della vita è operazione di morte, concentrarsi sullo scoglio della morte è operazione di vita !

31.

Da Platone ai Monaci cristiani la vita contemplativa ha per nutrimento il simbolo e, per sapore aromatico, la *commentatio mortis.*

La « Mortificazione » è dunque la chiave di volta per la « Vivificazione » del vero monaco. Vi sono mortificazioni esteriori, quelle del corpo, che hanno certo una grande importanza propedeutica e ritmica. Ma la mortificazione principale è quella interiore e mistica.

Gli uomini di questi ultimi secoli ridono di tutto ciò. Il Mondo Moderno aborre dalle mortificazioni, ne ha dimenticato l'esistenza e persino la parola. Anche que-

sto è un sintomo: un sintomo di morte certa, definitiva e irreparabile, proprio per il Mondo Moderno. Infatti muore per sempre chi non vuole e non sa morire. L'Ascensione è condizionata dalla Morte e dalla Discesa agl'Inferi. Su ciò il Simbolo Apostolico non potrebbe essere più chiaro. Ma oggi si vuole addomesticare e addormentare tutto in una generale eutanasia che ha solo l'apparenza della vita: sono tutti morti, e non lo sanno! *Solo dalla Mortificazione sboccia la Vita vera.* Dalla vita piena del vino della stoltezza (moderna) procede inflessibile la Morte seconda (dell'Anima). Le vere glorie sono qui, nella quotidiana mortificazione monastica: *morire per rinascere.* Ma il Mondo Moderno non le conosce più, le disconosce e le irride. È dunque un Mondo di morti. Resta solo da celebrare le sue esequie, il che non tarderà a lungo.

Senza Morte, niente Resurrezione. Guardiamo il vero volto di questa Ombra che non ha nulla di terrificante e che gli asceti, i santi, e gli eségeti miravano tranquillamente, tenendola — come S. Girolamo o S. Gabriele — sempre in effigie accanto a sé. Nello stesso modo in cui, durante un'ascesa in alta montagna, ci si trova d'improvviso davanti a un burrone e alla necessità di un salto, così la Morte, nella sua vera realtà, non è altro che « *il valico della forma* ». Non si può tornare indietro, ciò significherebbe perdersi: occorre perciò saltare.

> « Laudate sie mi Signore, per sora nostra Morte [corporale,
> dalla quale nullu homo vivente po' skappare.
> Guai a quelli ke morranno ne le peccata mortali;
> beati quelli ke trovarà ne le tue sanctissime [voluntati,
> ka la *morte secunda* nol farrà male ».

I più dolci e serafici tra gli Apostoli e tra i Santi —

Giovanni e Francesco — hanno entrambi ricordato questo mistero profondissimo della « morte seconda ». Il Libro dei Morti degli antichi Egizi è impostato per intero su questo problema. La morte prima — o fisica — conta poco o nulla. Il vero problema è quello della morte psichica, appunto la morte seconda, la fine della corrente delle forme e l'avviamento alla trasformazione spirituale (« terza nascita »). Per questo traguardo vi sono essenzialmente due vie: il Simbolo vivificante, la Mortificazione contemplativa.

L'allenamento simbolico-ideografico è la migliore scorciatoia. Solo così si trasfigura la vita di là dall'antropomorfismo e dagli schemi banali dell'esistenza « inautentica ». La Trasfigurazione è già il presagio dell'universale e dell'eterno. La Mortificazione e l'Ascesi, la Contemplazione trasformativa, completano l'opera. Ma ciò deve avvenire sul serio, e non con i soliti giochi di parole che sanno soltanto mascherare l'egoismo, la paura e la viltà, e che, trasferiti indebitamente in una sfera trascendente, non possono che ricacciarci in basso. Trasferire il traffico quotidiano e gl'*idola fori* nella Metafisica e nell'Ascesi, oltre ad essere una falsazione, è cosa di una completa inutilità. Si deve compiere il massimo sforzo al vertice, prima con la Trasfigurazione, poi con la Trasformazione. Il simbolismo della vita monastica ricrea il vero Universo. La vita di preghiera dei Monaci è il sostegno del Mondo che altrimenti precipiterebbe nel gorgo del nulla. Dai Monasteri emanano, nell'inudibile, potenti onde *armoniche;* e da essi s'irraggiano — nell'invisibile — fasci di luce *carismatica.* Non c'è opera più caritativa, più universalmente sociale, di questa pienezza aristocratica che il monaco attua in se stesso, ma che non esclude nessuno degli altri. Il monaco non porta doni, ma offre *il Dono:* e questo Dono è il Puro Essere, è lo Spirito Santificatore. Dunque, proprio il contrario dell'isolazionismo e della così detta

« alienazione »: i Monaci cominciano là dove gli altri terminano, là dove nessuno ha più niente da offrire[2].

32.

Questo « valico della forma » — la Morte — ha due concentrici ma distinti aspetti, il primo personale ed ascetico, il secondo universale e metafisico. Le due Trasformazioni compiute dalla stretta gola di questo « alto passo » sono intimamente connesse e operano di concerto, magari nel più fondo segreto. Stiamo qui esaminando — e continueremo ad esaminare — il primo aspetto. Diremo poi del secondo.

La puerilità con cui gli uomini in genere si raffigurano la Morte è pari alla superficialità con cui la trattano i « libertini » incrédulî di pascaliana memoria. Gli errori più sciocchi si addensano su un argomento che dovrebbe esser sublime. Nell'un caso e nell'altro, la mancanza di una quotidiana « commentatio » fà delirare.

La vita è una grande rappresentazione, una grande scenografia in cui si incontrano quadri ed attori, momento dietro momento. Non è un caso che l'antico teatro ellenico fosse assurto a simbolo metafisico della vivente tragedia umana. Né è un caso che le « sacre rappresentazioni » costituiscano sempre un rito operativo e che la stessa Liturgia cristiana ne discenda e ne partecipi. Orbene, in una falsa concezione dell'arte per l'arte si è solo spettatori, esteti gaudenti ed insìpidi e nulla più; ma nelle concezioni autentiche dell'arte come saggio di ricomposizione cosmica, ci si deve considerare tutti attori. Senonché, ancora non basta. Dietro le scene, dietro gli attori, dietro le maschere, ossia le *personae*, sta l'unico vero Artista, il Grande Regista Universale che tira i fili di tutto: Dio. Esso s'intravede qua e là, ma non si

riesce a vederlo faccia a faccia perché ci fa velo lo schermo. Una domanda essenziale: le rappresentazioni sono *sue* o sono *nostre*? La risposta è semplice: sono « Sue » quelle che innalzano e che allargano — i Simboli —, sono « nostre » quelle che abbassano, che limitano, che fossilizzano — le Forme.

Ed eccoci al punto chiave. *Il potere di rappresentazione* non è circoscritto alla vita terrestre — come generalmente si crede — ma ci segue anche dopo la morte e ci accompagna nei viaggi per l'al di là. « *Questo l'eterno mistero: si diventa ciò che si pensa* ». È l'abissale principio vedantico espresso nella « Maitry-upanisciad ». Identico il Vangelo in una sentenza poco compresa: « *Ove è il tuo cuore ivi è il tuo tesoro* » (*Matth.* VI-21).

Concepire l'al di là come una serie di « luoghi » è di una ingenuità elementare e di una ignoranza solenne. Non ci aspetta dopo la morte uno scenario bello e fatto, ma questo ce lo costruiamo noi stessi giorno per giorno. La Morte e l'al di là non celano, perciò, e non hanno nessun enigma. La gente dice: « chi sa cosa mi aspetta, chi sa mai chi vedremo! ». E rimanda tutto a dopo. Di questo passo, vedrà molto poco; e qualcosa di ben poco diverso da quello che già conosce. E la situazione potrebbe peggiorare (dai purgatorii, agli inferni).

Al principio vedantico consegue una massima che all'incirca suona così: « *dunque, pensa più bene e più alto che ti sia possibile* ». Solo così si incontrerà tutto quello che più merita. Solo così — incalza la sentenza evangelica — si incontrerà tutto quello che ci è più caro: la società degli Spiriti, al limite, Dio medesimo. Non è questo il tesoro più grande custoditio nel cuore? Il tesoro monastico?

Nello stesso importantissimo testo indù (Maitry-upanisciad, IV-34) si avverte che il *Manas* « è doppio, puro ed impuro ». Cioè impuro (o inferiore) quando sia stretto

nelle spire di *Kama*; puro (o superiore) quando sia libero dal desiderio. Kama corrisiponde all'incirca al *Wille zu leben* di Schopenhauer; ma si deve ricordare che il desiderio appare su tutti e tre i piani, fisico, etereo e mentale. Vi è infatti un « desiderio mentale » che è la radice del nostro « potere di rappresentazione ». Ciò era ben noto ai santi Monaci dell'Athos che, nella Filocalia, insistono continuamente su questo punto e raccomandano « l'invulnerabilità dalle passioni », siano esse esterne od interne, fisiche, psichiche o mentali. Solo la *Buddhi*, l'Intellettualità pura, ha veramente superato la regione kamica del desiderio-passione. Ecco perché l'esercizio intellettuale e la contemplazione interiore non sono mai di troppo.

La scena che ci attende dopo la vita ha noi per *autori;* essa dipende dalla potenza del pensiero e dalla purezza dell'immaginazione, dall'acume dell'intelletto e dall'affinamento del desiderio verso un sempre più integro e più benevolo amore. Dunque, questa Scena può essere fabbricata anche prima, e qui in terra. Hanno quindi ragione quei Saggi che sostengono che la « vita beata » può anche cominciare di qui: ciò dipende dal sapersi attorniare, attimo per attimo, respiro per respiro, da puri e santi simboli. Per il cristiano, questo è propriamente il frutto della Sacra Liturgia e della Vita Monastica. La Trasformazione opera qui mediante il prodigio di quella *Laus perennis* che non conosce le frontiere della morte, perché le ha già oltrepassate, sulle ali del canto, in un divino torrente di luce.

33.

Un grande e celebre islamista, Louis Massignon, giunto al termine delle sue preziose e raffinate ricerche sulle

Mistiche antiche e nuove, orientali e occidentali, emise una sentenza che fa testo: *il linguaggio dei mistici è simile in tutto il mondo,* indipendentemente dalle forme religiose rivestite e dalle condizioni di tempo e di luogo, di razza o di civiltà. Parafrasando un giudizio sì autorevole e importante, si potrebbe soggiungere che esiste una *unità e identità di fondo di tutte le esperienze monastiche.* Questa unità e identità è abbastanza evidente in quello che si è indicato come il primo aspetto della « Trasformazione », ossia nella conquista ascetica personale. Ma il principio — ancorché meno immediato a uno sguardo in superficie — è valido anche per il secondo aspetto della medesima « Trasformazione », cioè a dire per quella universalità tradizionale che si consegue mediante l'approfondimento della vita interiore e che, pur muovendo da distinte vie, conduce a quella *centralità* che non può essere se non unica.

In concreto, i Monaci dell'Oriente e dell'Occidente appartengono alle singole Tradizioni e si sforzano di viverle sempre più perfettamente. Ma, facendo questo, oltre a conseguire la pace del Cuore e la chiarezza dell'Occhio, essi rendono progressivamente più attivo il centro coronale della sommità del Capo, per modo che un unico Raggio li penetra e li riunisce. Un segno visibile e simbolico di tale realtà più profonda è manifestato dal rito universale della Tonsura che, in ogni parte del mondo, appunto contraddistingue il Monaco e in genere il Consacrato a Dio. Anche per i comuni Sacerdoti vi è questo rito; ma qui si deve pensare, piuttosto, a una virtualità potenziale. Non è vero Monaco chi non abbia in qualche modo attuato tale vivificazione in senso reale e operativo. È appena il caso di ricordare che l'Unzione regale-profetica avveniva nella stessa guisa, agendo sul centro coronale del Capo. Ciò si è ripetuto anche in tempi relativa-

mente vicini: basti rammentare lo straordinario caso del battesimo di Clodoveo.

Orbene, in virtù di questo Raggio invisibile dello Spirito, tutti i veri Monaci si trovano ad essere riuniti nel cuore effettivo della Terra, ossia in quel centro misterioso che gli indù chiamano *Agartha,* i tibetani *Sambhala,* e i profeti biblici *Terra dei viventi* o « regno di Melchisedec ». Non si deve mai dimenticare una illuminante analogia: come il Signore e Maestro Gesù si trova nei Cieli alla destra del Padre, così il Discepolo prediletto, Giovanni, si trova alla destra di Melchisedec nella Terra invisibile e immateriale. Infatti, benché molti interpreti non troppo addentro abbiano spesso fatto e generato confusione, l'Apostolo del IV Vangelo e il Presbitero dell'Apocalisse sono lo stesso Essere nell'intimità del *Prete Gianni* della Tradizione esoterica medievale. Come il Figlio — ha osservato audacemente ma esattamente il cardinale di Cusa — « non è il Padre, bensì è *nel Padre* e il Padre *in lui* », così Melchisedec è in Giovanni e Giovanni in Melchisedec dal tempo dell'Avvento cristiano. Perciò, non si dovrebbe dire, come in certe tradizioni cavalleresche del Medioevo, che l'Apostolo abbia ereditato i domini del Prete Gianni o si sia sostituito a Melchisedec. Ciò sarebbe improprio: il senso spiegato è, del resto, ben più efficace e rivela ugualmente una missione universale cui niente e nessuno più sfugge, anche fuori dell'ambito del Cristianesimo in senso stretto.

Cosa c'è mai nell'*Agartha,* in *Sambhala,* o in quella *Terra dei viventi* ricordata in modo enigmatico da S. Agostino al termine della sua opera più alta, i « Trattati sul Vangelo di S. Giovanni » ? (Forse, un'altra menzione molto significativa la si può trovare nella Liturgia delle esequie dei piccoli fanciulli, ossia dei nuovi angeli custodi che, da un paradiso terrestre, vegliano sull'umanità e sulla terra. Cfr. il *Rituale Romanum*). Nell'*Agartha,* che

è anche uno degli aspetti della « Nuova Gerusalemme » apocalittica, vi sono i 12 Angeli-Apostoli che custodiscono le grandi Tradizioni dell'Oriente e dell'Occidente, del Settentrione e del Mezzodì, le proteggono, le vivificano, e le purificano al fuoco centrale (Agni-Agnus-Ignis Dei) del Verbo-Luce. « Et in portis *Angelos duodecim*... Ab Oriente portae tres: et ab Aquilone portae tres: et ab Austro portae tres: et ab Occasu portae tres. Et murus civitatis habens fundamenta duodecim, et in ipsis nomina duodecim *Apostolorum Agni* » - *Ap.* XXI - 12, ss.[3].

Si è detto come la Morte costituisca niente più che « il valico della forma », e che alla Trasfigurazione della Vita debba seguire, mercè la Resurrezione dai morti, appunto la Trasformazione. Ebbene, ciò opera simultaneamente — in modo esplicito ovvero implicito — lungo un *iter* personale e lungo un *iter* universale. Infatti, non solo esistono le forme più o meno corrotte dell'esperienza esterna, ma le forme via via più perfette — più *simboliche* — dell'esperienza interiore. In questo quadro anche le Tradizioni — beninteso nel loro lato propedeutico — sono forme da superare. Giunti al *valico* della prima e della « seconda morte », (fisica l'una, psichica l'altra), si superano i loro contorni, i loro confini, e resta l'essenza metafisica più semplice e più pura. Concepire l'al di là con le inconciliabili divisioni e frammentazioni dell'al di qua sarebbe una ben comica farsa e parodia. Gli Spiriti non hanno frontiere e non hanno partiti. Non solo, ma anche in tal senso S. Giovanni ha avvertito che, nella Nuova Gerusalemme, *non c'è né tempio né altare* perché Dio e il suo Fuoco sacro (l'Agnello - l'Agni vedico) sono tutto in tutti (*Ap.* XXI - 22, ss.).

Ora, più la Tradizione è pura e alta, e più risulta facile il suo superamento. Al limite, la Tradizione suprema è quella che più rapidamente allena, esercita e proietta verso la *Trasformazione*. Ecco qui l'ennesimo paradosso

del Cristianesimo che, non per niente, è stato sin dalla prima pagina definito come la « Tradizione paradigmatica » (cfr. l'Introduzione).

L'Evangelo Eterno insegna in modo *arcitradizionale* a superare tutte le forme tradizionali — ossia il fariseismo fine a se stesso — e a cogliere l'Universalità Trascendente dell'Unico Verbo o Logos. Gioacchino da Fiore spiega in tal senso la Salutazione di Elisabetta — la Chiesa vecchia — a Maria — la Chiesa nuova e imperitura. Nello stesso senso padre Dante spiega, nella *Vita Nuova*, che la « Donna dello schermo » deve cedere a Beatrice. Unico è il Verbo da cui le Tradizioni traggono origine, unico è il Centro invisibile (*Agartha*) da cui vengono proiettate sulla Terra visibile come suoi Raggi. Il cammino della Sapienza e dell'Amore è il ritorno dai Raggi al Sole mediante questi stessi Raggi.

Perciò, contrariamente a quanto possa sembrare in apparenza, *più si vive perfettamente la propria Tradizione e più si è prossimi a conquistare l'unità centrale del Tutto.* Ciò dunque si raggiunge, non già abolendo la Tradizione, ma, all'opposto, vivendola con la massima intensità. L'errore pseudo-ecumenico di molti « conciliaristi » ha confuso i piani esoterico ed exoterico credendo che sia lecito intaccare forme millenarie. Il traguardo, per un passaggio autentico e valido dall'esterno all'interno, non è *l'informe* ibrido, ma la « forma paradigmatica ». In concreto, più si è cattolici secondo la forma romana e più si conquista il centro, più si opera la vera Trasformazione. Certamente, il cammino porta, per gradi progressivi, da Pietro a Giovanni; ma a quest'ultimo si perviene dalla roccia, non dal vuoto e dal caos: ossia, dalla forma più perfetta si vola alla Trasformazione.

Qui si tocca uno dei più profondi e inespugnabili segreti del Monachesimo. Il tesoro monastico non sta

solo — come spesso si dice — nel deposito stereòtipo della Sacra Liturgia (il che ridurrebbe tutto alla passività e a una specie di mummificazione), ma sta, molto di più, nell'esercizio creativo della medesima e nel suo frutto maturo, ossia nella possibilità, offerta ai Monaci, vivendo minuto per minuto la forma, di trascenderla nella sua pura essenza.

Nel Cristianesimo romano si custodisce la più ampia sintesi orizzontale del mondo. Certo, secondo una prospettiva escatologica, molte scorie devono cadere: ma a quest'opera di bonifica e di potatura provvede « *cruce et aratro* » appunto la vita monastica. Ora, quello che avviene in un ciclo, avviene simultaneamente in ogni altro. Come già detto, tutti i Monachesimi si danno la mano: e i Monaci d'Oriente e i Monaci d'Occidente collaborano, silenziosi e invisibili, alla grande apocatàstasi, senza conoscersi l'un l'altro e pur tuttavia senza mai combattersi. Il Monachesimo persegue, allora, un compito *profetico* che va oltre le regalità e i sacerdozi in senso stretto i quali hanno anche la sorte di dividersi tra loro e hanno certe volte — benché la cosa possa sembrare inconcepibile — persino la « missione » di contrastarsi il passo. (E' questo uno dei massimi misteri della Metapolitica che verrà chiarito nella sua sede).

Il vero tesoro monastico è così la *Transformatio* quotidiana operata non in vista dei singoli, ma dell'Umanità intera e anzi del Cosmo ricreato. Di ciò la Liturgia è uno degli aspetti e dei mezzi più efficaci. La *Laus perennis* della voce, del cuore e dell'intelletto, è pegno d'infinità e anticipazione di universalità. Proprio perché i Monaci son legati alla forma con sapienza d'amore, essi sono i meno « formalisti » e i più prossimi al *soprafòrmale.* Inoltre i Monaci non sono gli « Isolati » in quanto tali — come si penserebbe a una lettura superficiale del vocabolo —. Isolati sì, ma dal mondo profano,

essi sono tutti uniti nei Cori dei *Lodanti* (« veri Giudèi ») di cui — come indica il Titolo della Croce — Cristo è *vero Re.* (« Sancta Benedicti Regula » - Prologus).

34.

Le radici del Monachesimo sono del resto universali, e lo stesso modo di vivere dei Monaci cristiani ci riconduce dritti all'Oriente. È stato più volte e da molti notato — persino nel celebre canto di Dante il quale non per caso nominava il Gange (*Par.* XI - 51) — che il Francescanesimo invera non pochi elementi dello spirito dell'India. Meno osservata è la somiglianza tra il Benedettinismo e l'antico Egitto. S. Gregorio Magno — ripreso in ciò da Pio XII di s.m. — definì il Patriarca d'Occidente come « un nuovo Mosè ». Ma forse in questo paragone ci si potrebbe riferire, ancora di più, alla *fase egizia* del Mosè allevato dai monaci-sacerdoti di Osiride. In verità nessuno, più di S. Benedetto, assomiglia per sapienza, serietà, e profondità silenziosa, a questi custodi del mistero della Sfinge. Un curioso dettaglio iconografico può rivelare, alle intelligenze sottili, un importante significato simbolico: la più antica raffigurazione che si possieda del Patriarca d'Occidente colloca S. Benedetto tra la Santa Vergine, gli Arcangeli Michele e Gabriele, S. Giovanni Evangelista e *Sant'Ermete.*

Non è certo un caso che il primo Monachesimo, in ossequio a un Grande Ritorno, sia fiorito nella Tebaide, là dove risplendettero i centri monastico-sacerdotali dei più famosi templi faraonici. Inoltre, la tradizione alchemica medievale ebbe il suo primitivo punto di irradiazione nella celebre Scuola Medica che, dai Benedettini, venne creata a Salerno. Ora il vocabolo « Alchemia » proviene da *al-Chemi* e indica la « terra nera » e feconda

che, per gli Arabi, era precisamente l'Egitto. In questa terra (figura delle profondità del composto umano ove si nasconde il fuoco sacro) un uccello leggendario scava con il suo becco ed esso è, a un tempo, il simbolo *ascetico* del benedettino « nero » e il simbolo *iniziatico* dell'alchimista. Persino il corvo di Noè, volato via dall'Arca, ricollega questo Patriarca atlantidèo all'Egitto post-atlantico. Una connessione ancora più misteriosa e lontana lega i monaci buddhisti del Tibet a quelli osiriani della valle del Nilo e a quelli benedettini della vallata del Tevere.

Guardando le cose più addentro, si deve riconoscere quanto segue: come esistono le Civiltà dello spazio e le Civiltà del tempo, così anche gli Ordini religiosi seguono, prevalentemente, o la dimensione spaziale o la dimensione temporale: Contemplativi i primi, Mendicanti e Attivi i secondi.

L'Ordine Monastico è un Ordine dello spazio. Spesso, nel girare vorticoso dei tempi, si è creduto che questa istituzione fosse superata: ma si tratta di un'illusione ottica. La dimensione dell'Ordine Monastico è collocata più in alto della dimensione del tempo. Ai marosi dell'oceàno che si abbattono sullo scoglio possiamo assomigliare i tempi: immutabile come lo spazio è invece lo scoglio. Da S. Agostino a Bergson si è considerata la categoria del « tempo » come superiore alla categoria dello « spazio ». La gerarchia è invece opposta e giustamente, qui, i matematici del Novecento parlano del tempo come di una quarta dimensione dello spazio. In ciò, del resto, sono stati preceduti da Vincenzo Gioberti il quale aveva pitagoricamente concepito l'unità del « *cronòtopo* ». Ma vi è di più. Allorché noi parliamo di *spiritualità interiore*, indichiamo inconsapevolmente nel senso dello spazio la sua base di appoggio che poi verrà trasposta su un piano più alto. Se si osserva bene, lo stesso concetto bergsoniano della « durata » è più vicino al senso dello spazio che

non a quello del tempo. Bergson contrappose questa durata « interiore » al « tempo spazializzato »: tale ultima espressione è grandemente erronea, perché il fluire del tempo arresta la sua corsa proprio in virtù di uno spazio interiore riconquistato. Si è allora a quella « corsa immobile » a cui, in senso esoterico, ci richiamano S. Gregorio Nisseno e altri mistici Padri d'Oriente.

Più felicemente di Bergson, S. Agostino ci aveva già parlato di una « distensio animi »: dunque, non già « durata », ma *distensione interiore,* ossia spirito dello spazio o spazio spiritualizzato. Il che serve anche a correggere il carattere tutto esteriore e meccanico che Cartesio dette alla « res extensa ». Per S. Agostino la realtà extra-temporale e super-cosmica di Dio è data dalla contrazione dell'eterno presente in un *punto centrale.* Anche per S. Tommaso la realtà divina è *tota simul.* Ciò conferma che i simboli scelti per dare un'idea di questa suprema realtà non sono tratti dal senso del tempo, bensì dal senso dello spazio. Non la temporalità, ma la spazialità rettamente intesa può allinearsi con la sfera spirituale. Nel Taoismo cinese tale simbologia geometrica è stata elaborata in massimo grado e il Tao, o l'Assoluto, non risente in alcun modo degli ondeggiamenti del tempo, bensì somiglia alla fissità dello spazio intimo. Né si dimentichi che Dante (qui chiaramente pitagorico), tendendo all'estremo limite il suo sforzo di poeta sacro ha dovuto ricorrere al *geroglifico del Punto* per designare Dio e al mistero della quadratura del cerchio per significare, al termine del Poema, il compimento della Grande Opera iniziatica. Giunto a tale vertice, l'uomo può veramente dire: *Contemplo-sum;* perché egli, sempre più immerso nelle profondità divine, si è identificato non già alla inferiore « res cogitans » che aderisce alla superficie degli Universi, ma alla suprema « *res còntemplans* » della Verità per se stessa. La realtà ultima di Dio è infatti *l'auto-*

contemplazione, come intesero tutti gli Antichi e i grandi maestri da Aristotele a S. Tommaso. La cogitazione — come sappiamo dalle precedenti indagini — è momento umano inferiore (*Manas* impuro). Si assomiglia a Dio solo con il contemplare.

Abbiamo già mostrato come il « Cogito » cartesiano sia viziato da molti errori. Fin dal suo secolo Giambattista Vico spiegò che il *Cogito* non è « causa », ma semmai soltanto « segno », indice dell'essere. E precisò che, attenendoci a questa tematica, si sarebbe dovuto dire più esattamente: « Cogito ergo *existo* ». Infatti l'attività cogitativa non penetra nel cuore della realtà metafisica, ma rimane confinata nella superficie esistenziale. (*Exsisto*, notò bene Gioberti, equivale a « star fuori »: nell'intuizione contemplativa, invece, *si sta dentro*). Al fine dell'uomo — e alla fine dell'uomo — non si perviene quando si pensa razionalmente, ma allorché si contempla spiritualmente negli infiniti dominii dell'interiorità. *Contemplo ut sum*: cioè, tanto contemplo, tanto sono, e tanto sono quanto contemplò. È l'unico possibile preludio al *Sum qui Sum* dell'Altissimo. Il servo di Dio, Padre Columba Marmion, celebre maestro di Ascetica, affermò che l'Ordine Monastico non riguarda, come avviene per altri religiosi, *il fare* o *il dare;* ma *l'essere.* Il Monaco tende alla « realizzazione » mercè la vita contemplativa; e, all'atto pratico, compone in se stesso un'oasi di raccoglimento interiore, di silenzio e di essenzialità contro cui s'infrangono i flutti del tempo esterno.

A questo proposito, sarà bene dissipare un altro ricorrente equivoco. Si legge nei vari trattati più o meno evoluzionistici di Scienza moderna che, allorquando sulla scena della Terra apparve l'*homo loquens*, apparve anche l'artefice della civiltà, ossia l'*homo sapiens.* Qui si è scambiata la civiltà con i suoi aspetti più esterni, tecnici e meccanici. L'*homo loquens* è direttamente proporzio-

nale all'*homo faber*. Il vero *homo sapiens* è esattamente il contrario del primo: è cioè l'*homo tacitus*. Tali attributi di sapienza e taciturnità furono universalmente riconosciuti al Patriarca Benedetto « uomo di Dio »[4].

I quattro Animali Sacri dell'Antico e del Nuovo Testamento — i quali non sono altro che un ricapitolo del mistero della Sfinge — traducono, come è noto, i quattro Imperativi iniziatici — *Tacere, Sapere, Volere, Osare* — che configurano la divisa degli Adepti. Tacere e Sapere (l'Uomo-Angelo dell'Acquario e lo Scorpione-Aquila) sono strettamente connessi, in quanto, più si tace e più si sa, più si sa e più si tace. Anche il Volere e l'Osare (Toro e Leone) non sono, in fondo, che una consapevole assunzione di responsabilità, discendente e giustificata dai due primi Imperativi: non si rompe il silenzio per sapere di più, bensì per rieducare gli altri, e per riportare i dispersi alla maestà del silenzio di Dio. L'esempio degli esempi ci è dato proprio dal Salvatore, dal Verbo uscito dai sigilli dell'Abisso di Luce; o, come si esprimono le Upanisciad, dal Suono Supremo uscito dal Non-Suono.

Tutto ciò conferma il carattere spaziale dell'Ordine Monastico e il suo intimo allineamento con lo spirito dell'Architettura che, appunto, ci ha donato le splendide Abbazie della Cristianità, in Europa, o i mirabili Templi e Monasteri dell'Oriente asiatico. Abbiamo, come sempre, indicato una gerarchia e non una esclusività, perché è chiaro che anche le Abbazie e i Templi si riempiono dei canti sacri, propri di quel *tempo liturgico* che è il vero *tempo spazializzato*, concepito in armonìa con i corsi e i ricorsi astronomici. Ad ogni modo, si può qui ribadire che gli Ordini Mendicanti — cui è più congeniale il « fare » ed il « dare » — siano per propria natura più vicini alla dimensione temporale. Anche per questo, giunti alla fine del presente ciclo terrestre, essi saranno superati dall'Ordine Contemplativo che, in apparenza, è stato messo

in sordina, ma che, in sostanza, è rimasto fermo come l'arcobaleno sulla cascata[5].

Non è neanche un caso che gli Ordini del Tempo abbiano dato maggiore impulso alle Arti temporali della Poesia e della Musica, mentre gli Ordini dello Spazio, oltre all'Architettura, abbiano sviluppato di più la Scultura e la Pittura sacre. Del resto, anche nella madre delle Arti, ossia nell'antica Ellade, si può cogliere una significativa relazione: Orfeo presiede al genio della Poesia e della Musica; ma Ermete, provenendo dall'Egitto, presiede al genio della Scultura, Pittura e Architettura[6].

35.

Siamo così tornati a uno dei nostri punti di partenza. I segni rappresentano l'essenziale per la Conoscenza interiore, il testo su cui esercitarsi per lo sviluppo del Terzo Occhio. Ora la Liturgia, nel suo carattere peculiare, è sapienza dei segni: e, come tutti sanno, proprio l'Ordine Monastico ha il compito di custodire la tradizione liturgica.

Una interessante Teoria dei Segni ci viene offerta dal Padre Cipriano Vagaggini O.S.B. nel suo fondamentale e prezioso libro: « *Il valore teologico della Liturgia* » (Edizioni Paoline, Roma 1957). Già in precedenza Romano Guardini aveva trattato l'argomento nella classica opera « *I santi segni* » (ed. tedesca, Magonza 1929; Morcelliana, Brescia 1954). Dal canto suo un illustre glottologo, Antonino Pagliaro, in vari suoi scritti — particolarmente importanti quelli d'interpretazione dantesca —, ha svolto lo stesso tema, ma limitandolo al campo fonetico.

Ci sia consentito di compiere qualche integrazione. Occorre anzitutto precisare che i Segni costituiscono *il genere;* la parola, l'immagine, o il gesto, rappresentano

le specie. Come già sappiamo, la parola è un *segno fonologico,* l'immagine è un *segno ideografico,* il gesto è un *segno scenografico.* Non ve ne sono altri.

La Poesia si serve di parole, immagini e scene. Dunque la Poesia, mediante l'immagine, ritorna a una forma di Pittura mentale. A sua volta la scena risulta da una *composizione di immagini*: essa, perciò, è sempre più Pittura. Facendo un'operaizone di riprova, si troverà che senza immagini non si può avere Poesia. (È questo, precisamente, uno dei caratteri specifici che distinguono la Poesia dalla Prosa).

Quanto all'attività religiosa vera e propria, essa si articola in modo peculiare e caratteristico mediante *il gesto.* Questo può sostituire la parola, ovvero può disegnare una immagine. Anche la parola che sia *gestita,* ossia accompagnata da segni muti, può evocare una immagine ulteriore o può venire in questa ritradotta. Ora l'immagine, nel senso più alto, non è altro che l'*Idea* di Platone. Nei Sogni e nelle Profezie si possono udire parole o vedere immagini: pure per S. Tommaso d'Aquino, il secondo caso è superiore al primo.

Per quel che concerne le *Parabole* del Vangelo, non si tratta qui di semplici « similitudini » poetiche (paragoni), ma di autentici *simboli scenografici,* ossia di un insieme di immagini dinamiche e viventi. In tal senso e su questa linea, è facile trovare la connessione tra la *ripetizione* scenica della vita che si svolgeva nel sacro Teatro ellenico e l'analogo fenomeno che si attua nei sacri misteri della Liturgia. Si sa che anche la celebrazione della Messa è un dramma, è il rinnovamento del dramma del Golgota che fu impersonato dal medesimo Signore Gesù e venne dipinto dagli Evangelisti a fortissime tinte.

Fin qui ci siamo mossi nell'autentica dottrina dei Segni che si ispira alla tradizione perenne e che sa trovare il ponte di passaggio tra Arte e Religione, tra Vita e

Verità, tra Bellezza e Sapienza, e viceversa. Ma vi è il rovescio della medaglia che è rappresentato, come al solito, dalle deformazioni moderne. A questo punto sarà perciò opportuna una breve digressione per liquidare una volta per sempre le false istanze della cosiddetta « Semiologia » o « Semeiotica » degli scienziati più recenti i quali, con le loro pretese di rinnovare da capo a fondo il campo logico-matematico-linguistico, ci hanno regalato un vero guazzabuglio.

Ci riferiamo al movimento di pensiero che va dalla fondazione della « Logistica » (1904) alla costituzione del « Circolo di Vienna » (1929) e agli sviluppi successivi; e facciamo principalmente i nomi di Russel, Whitehead, Carnap, Schlick, Morris. Il più notevole rappresentante di questa corrente è Ludwig Wittgenstein, al quale si debbono impostazioni e svolte fondamentali: ma, come vedremo, proprio detto autore — soggetto a profonde e ricorrenti crisi spirituali — ci riporterà, senza volerlo, al vero piano simbolico e ridarà indirettamente nuovo valore al tesoro monastico.

La confusione tra il vero Simbolismo e la cosiddetta « Semiologia » nasce proprio dall'ignoranza del Simbolo e dalla sua arbitraria identificazione con il Segno: cioè proprio dall'ignoranza linguistica (oltre che ideale) dei presunti riformatori del linguaggio. *Symbolos* e *Sémeion* non sono affatto la stessa cosa. Il simbolo può servirsi dei segni, ma il segno non può servirsi dei simboli i quali oltrepassano la sua sfera. Il pseudo-simbolo dei logicisti, dei neo-positivisti e neo-linguisti è un *segno convenzionale ed astratto*: essi parlano continuamente di questo con uno scambio illecito di termini e di valori. Lo abbiamo già scritto, ma giova ripeterlo: il vero simbolo è *reale e metafisico,* inerisce ontologicamente alla cosa. Ed è solo il simbolo — non viceversa — che può illuminare i segni sino a farli divenire i « santi segni ».

Quanto ai rapporti tra Logica e Matematica, essi sono stati del tutto travisati, in primo luogo perché non si tratta di valori omogenei persino dal punto di vista concettuale e terminologico. La Logica viene prima della Matematica ed è come il genere rispetto alla specie. I canali di espressione della Logica sono universalmente due: i *concetti* del Pensiero e i *numeri* della Matematica. Si dice nel linguaggio corrente: « saper leggere e far di conto »; e si intendono con ciò le operazioni elementari della vita mentale umana (piano di *Manas*). Si può anche parlare di un « pensiero concettuale » e di un « pensiero numerale ». L'illusione dei Matematici è qui molto simile a quella dei Musicologi che si è abbondantemente confutata. Si è cioè supposto che il mondo dei numeri — come il mondo delle note — possa darci rappresentazioni più pure e più irrelative di quelle della parola. È invece l'*Intellettualità* (« Buddhi ») quel che solleva i concetti all'Idea pura e che innalza anche i numeri all'essenza ideale.

Esaminiamo quest'ultimo caso. Nel Simbolismo pitagorico, l'Aritmologia sacra si compone soltanto di *nove numeri*. E chi ne conoscesse le regole sa bene che tutti i numeri, persino quelli indicanti miliardi di miliardi, possono ridursi — mercè il calcolo mistico — alle loro *radici* che sono, appunto, nove simboli reali, connessi con un aspetto cosmico del Divino e mitologicamente consacrati ad un *Nume*. In tale caso, i numeri non sono più quantità, ma qualità pure. Anche nelle applicazioni pratiche (ad esempio nella Onomanzia aritmologica - o Divinazione dei numeri nel nome) è ben noto agli esperti che il gioco combinato dei nove numeri dà responsi esatti sul carattere e destino d'ogni cosa o persona, e tali che nessun matematico quantitativo si sognerebbe. Lo stesso dicasi per le connessioni tra *numero* e *lettera* negli Alfabeti sacri degli Antichi (onde le possibilità della *Gematria* qabbalistica per la Lingua ebraica) e così per l'Alfa-

beto matematico-mistico del Tarocco ermetico. Siamo qui, veramente, alla conversione reciproca di Ideologia, Simbologia e Numerologia. Ma siamo anche nei puri dominî, super-manasici e buddhici, dell'Intuizione contemplativa. Allorché Platone, nell'ultimissima sua fase, riprese gli antichi temi pitagorici delle Idee-Numeri (suscitando con ciò l'inevitabile incomprensione dell'Aristotele logico-formale) egli non fece altro che battere la strada della Tradizione perenne.

Nei nostri tempi — come abbiamo già indicato nei precedenti capitoli — Goffredo Leibniz compì nel medesimo senso i suoi tentativi di ricostruzione di un linguaggio universale unitario. Ma Leibniz rimaneva saldamente ancorato alla Metafisica. Viceversa i « logicisti » di oggi, pur riconoscendo la propria filiazione da alcune delle ricerche leibniziane, hanno staccato completamente il piano metafisico da quello logico-linguistico giungendo, così, a un dimezzamento della vera dottrina, a un isolamento di parti e quindi a una polverizzazione centrifuga. Di qui una nuova Sofistica priva di conoscenze reali, tutta ombre senza luce dell'Idea. E ciò è stato fatto passare per un progresso!

Il caso veramente singolare di Ludwig Wittgenstein può essere assunto esso medesimo a simbolo di questo processo di deformazione degenerativa. Wittgenstein fu uno spirito mistico che si trovava a un passo dalle verità del Simbolismo autentico. Nella sua vita ci furono oscillazioni periodiche tra i fumi dell'accademismo scientifico e le fiamme vive della spiritualità monastica. Lasciò una prima volta, come clerico vagante, l'Inghilterra imbellettata in cui dominavano i fuochi fatui di Bertrand Russel. Volontario nella prima Guerra Mondiale, lo troviamo in prigionia addirittura a Montecassino. L'antica vocazione monastica lo guadagnò di nuovo. Tornato in Austria nelle vesti un « povero dello Spirito », preferì, alle

pompe universitarie, l'evangelica professione del maestro elementare nei villaggi. Viene di nuovo ripreso dalla tentazione accademico-scientifica (dietro suggestioni di Russel) e intanto esce il « *Tractatus logico-philosophicus* ». Questo è il cosiddetto « primo Wittgenstein ». Il secondo passa decisamente all'empirismo e abbandona quelle intuizioni del « Tractatus » che ancora avrebbero potuto essere trasposte su un piano superiore. La parabola è nettamente discendente nel campo speculativo. Nella vita vi sono ancora dei guizzi; lo troviamo come portaferiti nella seconda Guerra Mondiale e, qua e là, lo assale il sogno primitivo: il ritiro monastico, la pienezza della vita abbaziale già sperimentata a Montecassino. In conclusione Wittgenstein, riassorbito dalle seduzioni dell'accademismo da una parte e incantato dalle sirene dell'empirismo inglese dall'altra, cede non già al suo cosiddetto « protettore », ma al suo cattivo genio: ossia al suo Mefistofele impersonato da Russel. Ludwig Wittgenstein è perciò una specie di Faust senza redenzione finale e anzi dannato dalla Scienza. È il protòtipo — abbiamo detto — dei capovolgimenti dello spirito moderno.

Rileggiamo adesso — con occhi e con orecchi diversi — qualche passo del suo *Tractatus;* « Tutto il senso del mio libro si potrebbe riassumere nelle parole: quanto può dirsi, si può dire chiaro; e su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere ». Dunque, i diritti del regno del Silenzio! Proseguiamo nella scelta: « Ciò che ogni immagine, di qualunque forma essa sia, deve avere in comune con la realtà, per poterla raffigurare, è la forma logica, cioè la forma della realtà. *L'immagine logica può raffigurare il mondo* ». E ancora: « Il disco fonografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore, tuti stanno l'uno all'altro in quella interna relazione di raffigurazione che susiste tra linguaggio e mondo. A essi tutti è comune la struttura logica ». Importante

questa rivendicazione — che è anche la nostra — della logicità della Musica. Naturalmente, non ci soffermeremo qui a compiere rettificazioni e a ripetere distinzioni già note tra formalità della logica ed essenzialità simbolica dell'immagine: ci interessa questo senso della « raffigurazione » che l'Autore mostra d'intendere; un Autore che, in altri passi, avrà persino cura di salvaguardare « *l'impensabile* » e « *l'indicibile* ». Caposcuola, dunque, dello scientismo moderno — il Wittgenstein — o monaco e tradizionalista mancato ?

36.

Diametralmente opposta è la posizione conquistata da un grande poeta germanico che precede di poco il Wittgenstein; ci riferiamo all'esperienza finissima di poesia metafisica e di mistico simbolismo di cui è testimonianza l'opera di Rainer Maria Rilke. Il « Libro delle Ore » (*Das Stundebuch*) è una delle più ardite e interessanti penetrazioni di un autore dei tempi moderni nei regni della tradizione e negli scrigni del tesoro monastico. Osserviamo subito che fu determinante per Rilke — di famiglia cattolico-austriaca — il soggiorno nella Santa Russia e il contatto vivo con lo spirito dell'Ortodossia e delle Tradizioni monastiche orientali.

In realtà, i poeti che si siano accorti dell'intreccio di poesia e rito, di simbolo e mistero, propri della dimensione liturgica, sono rarissimi. Eppure la stessa Poesia ha — o dovrebbe avere — alla sua radice la *rima*, il *rit(m)o*, ossia lo specchio vivente e sonoro del Cosmo. L'espressione sanscrita e il principio vedico di *Rita* (Ordine cósmico) indicano la medesima categoria di valori. E così dicasi dei Riti (l'etimologia è la stessa) appunto della Liturgia. Tutte cose dimenticate, ma conservate in-

vece, in modo operante, dai Monaci d'Occidente come dai Monaci d'Oriente.

A tale proposito è importante osservare un dato che generalmente sfugge. Lo schema della *Laus perennis* dell'Ufficio liturgico dei cattolici che prevede, giusta il ritmo astronomico del corso del Sole, otto momenti di elevazione a Dio e di preghiera (Laudi - Ore prima - terza - sesta - e nona - Vespero - Compieta: ossia il « Sacro Settenario » da una parte, e in più la Vigilia speciale dei Notturni) corrisponde alle prescrizioni brahmaniche dell'India di lodare e pregare il Creatore *otto volte al giorno.* Il che dimostra, per giunta, come la Liturgia ufficiale o formale sia non solo la traduzione in miniatura, ma una preparazione a quella *Liturgia cosmica* dell'Universo divino che era ben nota ai Padri dell'Oriente cristiano [7].

Siamo di nuovo sospinti alle magiche soglie del *Libro del Mondo.* Un grande Pontefice dei nostri tempi ha affermato: « L'uomo è ciò che pensa; e quel che pensa dipende, in generale, da quello che legge ». È una formula aurea, suscettiva delle più ampie applicazioni. Infatti, se si leggono troppi libri può, a un certo punto, ingenerarsi uno stato di confusione e di scetticismo. Ma se si impara a leggere il *Libro Muto* cresceranno dentro di noi, in una tensione infinita, Fede e Sapienza, Amore e Bellezza. Anche questa è una gemma che si può cogliere nel Tesoro monastico. I Benedettini in genere e forse i Benedettini tedeschi in particolar modo (Casel ed Herweger, Michels e Stolz) hanno rieducato i contemporanei alla Metafisica viva del simbolo quotidiano su cui — del resto — era imperniata la Santa Regola.

Quanto ciò sia necessario è illustrato dalla felicissima formula già da noi ricordata della Madre Fotina Rech (allieva di Odo Casel) secondo cui « tutto ciò che non è simbolico è diabolico ». Invero Simbolismo e Diabolismo sono inversamente proporzionali. Aumenta nella società

odierna e dilaga su tutta la terra l'infestazione diabolica (il perdersi in giri eccentrici e l'esser portati in giro) perché si è preferito la particella *dià* alla particella *syn.* Cioè un segno discendente e periferico ha soppiantato un segno ascendente e concentrico. Interessante — dal lato linguistico — notare l'analogia della particella tedesca *um* nei verbi *um-gehen* (girare attorno, eludere), *um-kommen* (perire), *um-bringen* (uccidere). Dall'arcano spirito delle lingue la funzione « diabolica » non poteva meglio essere svelata.

Al polo opposto, solo la *Torre monastica,* oltre a introdurre nel centro vivo della Realtà universale, sa opporre le uniche difese valide contro il diabolismo imperante. Nella Filocalia si insiste continuamente sulle tecniche spirituali per conquistare *l'invulnerabilità dalle passioni* e conseguire, alla fine del processo iniziatico, la restaurazione *della* Natura e *nella* Natura così com'era ai primordi. Questo secondo aspetto della riconquista è indicato e testimoniato, forse anche più, dalla « *Storia lausiaca* » che è uno dei più antichi documenti che illustri la vita dei Padri del Deserto[8].

Tale simbolismo vivificatore si sta oggi perdendo persino là dove meno lo si sarebbe atteso, immaginato o supposto: ossia nelle strutture morfologiche del sacerdozio cattolico. L'abolizione di certi Ordini minori e persino della Tonsura (segno più tipico del sacerdote e del monaco) non può non destare il più allarmato stupore. Come vi è una relazione necessaria, ontologica, tra le Ore liturgiche e i Ritmi del Cosmo, così la stessa relazione intercorre fra i 7 Ordini del Sacerdozio e l'apertura dei 7 Centri sottili che costituiscono la struttura occulta dell'Uomo. Rammentiamo tutto quello che è stato detto a proposito del Terzo Occhio e degli altri Centri dell'Uomo invisibile secondo la Tradizione. È facile trovare le corrispondenze fra i 7 Ordini sacerdotali e i 7 Centri. In particolare

il rito della Tonsura — che sostiene e integra l'Ordinazione vera e propria nei Chierici e sigilla l'ingresso in religione dei Monaci — è il segno della vivificazione del Centro Coronale, ossia del più alto, di quello che dagli Indù è detto il « foro di Brahma » e che in Mosè è rappresentato dai due corni di luce. Si vuole, con questo abbandono, implicitamente riconoscere che ormai si vanno sempre più chiudendo le porte della Trascendenza e le comunicazioni dirette tra Cielo e Terra? È augurabile che gemme di tanto valore non siano almeno perdute dai custodi del Tesoro monastico. Come sappiamo, il centro frontale è in stretto rapporto con la *Transfiguratio*, così come il centro coronale lo è con la *Transformatio*.

Ad ogni modo, finché starà il Cristianesimo, starà anche il suo segno fondamentale, ossia il Segno della Croce. Come abbiamo già osservato, due sono i *gesti* tramandati dalle origini cristiane: il « grande Segno » e il « piccolo Segno » (più antico). Esaminiamoli ora, con maggiori dettagli, dal lato occulto. Il primo Segno tocca — e quindi apre, vivifica — il Centro frontale del Terzo Occhio e, impegnando le braccia, scende al Centro viscerale. Ricordiamo che l'Incarnazione storica — ma così la sua riproduzione mistica nell'Uomo spirituale — avviene nel Ventre: « *et benedictus fructus Ventris tui* ». Non a caso nelle tradizioni estremo-orientali del Giappone uno dei Centri più importanti dell'Uomo, il Centro del Raccoglimento interiore, del Ripiegamento su se stessi è il Ventre o *Hara*[9].

Il secondo Segno è quello originario, quello misterico dei tempi del segreto, e oggi, come sappiamo, lo si ripete alla lettura del Vangelo durante il sacrificio della Messa: si toccano con tre crocette i centri della Fronte, della Bocca e del Cuore. Questo piccolo Segno degli Iniziati cristiani delle primissime generazioni, riassume perfettamente la dottrina esoterica tramandatasi sul Monte

Athos anche perché si compie secondo uno schema « messianico » di *Discesa* dall'alto verso il basso. (Nel saluto islamico i Centri toccati sono gli stessi, ma ripercorsi dal basso in alto secondo uno schema mistico-illuminativo di Ascesa).

37.

Non si deve credere che le considerazioni fatte sin qui sul Tesoro monastico riguardino esclusivamente i monaci veri e propri, ossia una parte eletta, ma in pratica ristrettissima, della Cristianità e dell'Umanità in genere. Molto prima delle note opere divulgative di Thomas Merton, l'eminente teologo domenicano e tomista Garrigou-Lagrange aveva sostenuto che le possibilità della Contemplazione mistica non rappresentano un privilegio per anime speciali: esse sono aperte a tutti i fedeli e dovrebbero, anzi, rappresentare lo scopo supremo degli esseri intelligenti. È questa, in fondo, anche la classica e autorevole dottrina di S. Bonaventura. Si può dunque integrare questo giustissimo principio teorico con una esortazione pragmatica. E cioè: *il tesoro monastico custodito dalle Abbazie non è riservato ai soli monaci professi, ma è da questi conservato affinché sia profuso per tutti.*

Tale, del resto, era la consuetudine normale del Medioevo, dove vediamo, di volta in volta, soggiornare nelle Abbazie i fedeli di ogni categoria, dal rustico al guerriero, dal nobile al sovrano e addirittura all'imperatore. Nella Cristianità orientale è lo stesso, e questa consuetudine si è mantenuta a lungo nella Santa Russia. Ciò è ricordato con bella evidenza nell'opera « *L'Ortodossia* » di Paul Edmokimov (Il Mulino, Bologna 1970). In essa l'autore rileva, altresì, che le più ardue questioni teologiche, ascetiche e mistiche non sono, nel mondo ortodosso, un appannaggio dei tecnici, ma argomento quotidiano di me-

ditazione e di dissertazione di tutti i fedeli istruiti, il vero cibo delle àgapi fraterne. Si può sostenere che anche per S. Gregorio Magno l'invito alla Contemplazione non escludeva nessuno. La vita attiva — egli osserva — si consuma subito nel presente secolo; ma la vita contemplativa ha qui solo il suo cominciamento e si perfeziona nella luce della patria celeste. Infatti *Lia* si tradurrebbe — secondo il Santo Dottore — con « Laboriosa » e *Rachele* con « pecora, o principio di Visione ». (Cfr. *Sopra Ezechiele*, Libro II, Omelia 2). Insomma, anche una interpretazione tipologica del « Labora » — Lia — e dell'« Ora » — Rachele.

Nelle consuetudini dell'Oriente asiatico, in particolare nell'India e nel Tibet, tutto ciò è di prammatica. Lo abbiamo già rilevato: dopo i primi due passi rappresentati dalla « Concentrazione » — *Dharma* — e dalla « Meditazione » — *Dhyani* —, l'uomo religioso indù, l'aspirante yoghi o il « sannyasi » (e ve ne sono a milioni), deve inmmergersi nella « Contemplazione » — *Samadhi*. Quest'ultimo termine, etimologicamente, significa « Composizione » in senso spirituale. Il contemplare è dunque un ideale *comporre*. Ricordiamo che l'espressione greca *synthesis* (« syntíthemi ») significa anch'essa « compositio » e che negli Esercizi Spirituali di S. Ignazio — rivolti a tutti i fedeli — il primo atto è la composizione di tempo e di luogo, un quadro ideale da dipingere nell'invisibile.

Vi è dunque una chiamata universale alla Contemplazione e una universale possibilità di compiere almeno i primi passi sulla Via monastica. Per quel che riguarda l'Occidente cristiano, c'è oggi un significativo e provvidenziale rifiorire del millenario istituto dell'*Oblazione* che risale allo stesso Patriarca dei Monaci, S. Benedetto [10].

Del resto, le Abbazie sono centri di vita intellettuale, spirituale e contemplativa aperti a tutti. Persino in un'Ab-

bazia senza Comunità monastica, e abbandonata da secoli, è depositato un messaggio interiore che può manifestare d'improvviso la sua eloquenza. È quel che avvenne proprio al precursore del Movimento Liturgico, Dom Guéranger, il quale ricevette la sua ispirazione visitando Abbazie deserte e quasi diroccate. Egli sentì una vocazione dalle pietre, perché le pietre possono sempre parlare[11].

Tocchiamo con ciò un fondamentale aspetto — ultimo e primo al tempo stesso — del Monachesimo abbaziale. Abbiamo già detto che il tesoro affidato all'Ordine Monastico non è costituito esclusivamente dallo spirito della Liturgia. Anzitutto — come si è più volte spiegato — la Liturgia formale dell'Ecclesia non è altro che uno specchio della Liturgia sostanziale del Cosmo. Ma un altro specchio è rappresentato dalle pietre sacre che nascondono nel loro cuore la fiamma: quindi, il tesoro affidato ai Monaci è anche — e forse più — costituito dallo spirito dell'Architettura divina.

Pure qui si può cogliere la differenza fra il *Monachesimo mendicante*, più vicino alle attività e all'ordine del tempo storico, e il *Monachesimo abbaziale* che è fisso in uno spazio sacro che va oltre l'instabile dimensione del fluire delle cose. *Il Monachesimo mendicante circola, il Monachesimo abbaziale raggiunge la quadratura del cerchio.* Il Tesoro monastico è, in tal senso, l'esplicitazione massima dell'Alfabeto muto, il punto conclusivo del suo linguaggio.

Il ricapitolo di tutto ciò si trova nel mistero singolarissimo dell'Abbate che è proprio e caratteristico degli Ordini Contemplativi. Secondo la Santa Regola (cap. II) « si sa per fede che l'Abbate fà nel monastero le veci di Cristo »: *Christi enim agere vices in monasterio creditur;* ossia, è anch'egli un simbolo vivente. La sua presenza discreta, il suo ammaestramento silenzioso, il suo incedere jeratico, e la lunga Croce abbaziale che gli pende

sul petto, sono un Libro più vivo della stessa Regola scritta. Anzi, proprio a norma di questa, *l'Abbate è come il geroglifico del Monastero*: è la tradizione nascosta che si contempla e si venera, è il tesoro di sapienza che si deve continuamente decifrare lungo tutta una vita di meditazione e di ascesi. L'Abbate è il Crocifisso, e il Crocifisso è l'Abbate.

NOTE

[1] Cfr. M. Eliade: « *Mefistofele e l'Androgine* », cit.

Circa il mistero degli stati ultraterreni, si può ricorrere a un'analogia. In tutte le Lingue esistono parole di genere maschile e di genere femminile. Nessuno ha mai potuto spiegare l'origine di questa divisione degli Alfabeti. E chi, ricorrendo magari alla Psicoanalisi, volesse propinarci una *sessualità* delle parole, farebbe proprio ridere. Ora, negli stati ultraterreni e sopra-umani, non c'è più differenziazione del maschile e del femminile in quanto *sesso*, ma una distinzione del maschile e del femminile può sussistere in quanto *genere*. L'esempio delle Lingue dà un'idea di questa possibilità.

Nel regno degli Spiriti la distinzione indicata segue le regole di una gerarchia di princìpi e di compiti. Ad esempio, anche sul piano cosmico e divino, si può attribuire al principio attivo e maschile il Genio della Forza e dell'Ordine e al principio passivo e femminile il Genio della Bellezza e della Grazia. Non a caso la *Gratia plena* è anche la *Tota pulcra*. Ma qui siamo ben lungi dagli antropomorfismi e anche la Maternità Divina va intesa in un senso metafisico, per cui la maternità terrena, una volta trascesa nella realtà dei Cieli, non è un residuo, ma solo un simbolo che ci rivela, appunto, l'aspetto femminile e di grazia della medesima Divinità. Il finale del *Faust* può illuminare in proposito.

[2] Più è l'altezza e più è l'ampiezza raggiungibile; dunque, maggiore l'aristocratismo, maggiore è la socialità. (Cfr. su ciò il nostro saggio: « *Difesa dell'Aristocrazia - Il Cristianesimo come Aristocrazia sociale* », cit.).

[3] Dell'*Agartha* fu dato qualche primo cenno, in Occidente, dal Saint-Yves e in seguito dal Sédir. Di ritorno dai suoi viaggi nelle regioni più deserte e più misteriose dell'Asia centro-orientale, Ferdinando Ossendowski descrisse le vicende della sua leggendaria peregrinazione in un libro apparso nel 1923 (Nuova e recentissima traduzione italiana: « *Uomini, Bestie e Dei* », Ed. Mediterranee, Roma 1973). Il conte Ossendowski — che era un profugo sfuggito alla rivoluzione bolscevica — al suo rientro in Europa era stato intervistato a Parigi, per conto di un grande quotidiano, da Jacques Maritain, Étienne Gilson, e René Guénon. Solo quest'ultimo era però in grado di comprenderlo sino in fondo e di confermarne le rivelazioni: cosa che compì nel libro « Le roi du monde », Chacornac, Paris 1927. Il Guénon fece rilevare che la tradizione indù concernente l'Agartha era analoga a quella tibetana di Sambhala. (Su questa, invero, qualche cenno era stato dato in virtù di contatti anglo-tibetani). Un'attenzione maggiore di quanta non si sia prestata sin qui merita l'analogia con la biblica « Terra dei viventi ». Anche al Guénon è poi sfuggito che il *Rex mundi* è una formula chiave della tradizione profetica, ricordata precisamente dai Maccabei, ossia da Guerrieri-Pontefici (cfr. II *Mach.* VII-9). Lo stesso nome « Maccabei » sembra essere una sigla: *Mi Kamokà Ba-Elìm Jah ?* « Chi come Te fra gli Dei, Jah ? ». (Cfr. *Mich.* VII-18: *Quis, Deus, similis tui?).* È facile notare, in questa interpretazione, l'identico senso del nome *Mikael,* l'Arcangelo che è estremamente connesso ai misteri del sacerdozio di Melchisedec o del *Rex mundi.*

[4] Nel nostro scritto « *Apologia dell'analfabetismo* », pubblicato sull'*Ultima* n. 70-71, Firenze 1953, ponevamo in evidenza che l'uomo « alfabeta » della pseudo-civiltà moderna è lontanissimo dalla saggezza, mentre l'uomo antico e cosiddetto « analfabeta » riceveva la trasmissione della sapienza per via orale. I nostri paradossi non risparmiavano nemmeno il « grande Stalin »; osservammo infatti che sua madre, « analfabeta » di un diamante più duro dell'acciaio, non volle andarlo a trovare nemmeno quando era padrone di mezzo mondo e che anzi immancabilmente ripeteva: « se mio figlio non avesse lasciato il Seminario, oggi sarebbe Vescovo ». In lei — commentavamo — s'incarnava e persisteva lo spirito della Santa Russia. Questo e altro (che si può immaginare) suscitò le ire di molti direttori di Riviste, tra le quali « Il Ponte ». Poiché il nostro scritto era apparso come editoriale, rispose alle varie lamentele il direttore dell'*Ultima,* Adolfo Oxilia, assumendo le nostre tesi e rincarando la dose. Esce

adesso l'opera di uno scrittore cattolico spagnolo: José Bergamin, « *Decadenza dell'analfabetismo* », Rusconi, Milano 1972. Notiamo con piacere molte concordanze. Ma, naturalmente, non basta comprendere le virtù dell'analfabetismo; occorre riscoprire i segreti dell'Alfabeto muto. Ricordiamo che un convinto assertore di queste tesi fu Seneca: il quale aveva in uggia le logomachie e distingueva tra « Sapere » (l'erudizione) e « Sapienza ». Per raggiungere la Verità — egli sosteneva — non occorre conoscere le lettere.

[5] Secondo la visione escatologica di Gioacchino da Fiore, nella sua interpretazione dell'Apocalisse, lo stato finale dell'umanità sulla terra sarebbe proprio quello dei *Contemplativi*, simboleggiati, tra l'altro, dagli uomini *scalzi* della Nuova Gerusalemme. Anche Dante comprese che solo da un'umanità ritornata contemplativa poteva cominciare il nuovo cammino. Ciò implica, ovviamente, una bonifica integrale di tutto ciò che esiste (« scalzarsi ») per cui unicamente il seme contemplativo potrà e dovrà sopravvivere al rivolgimento ultimo della terra operato *cruce et aratro*.

[6] Esiste una vera e propria *Pittura liturgica* nei colori dei paramenti e degli arredi sacri e anche questa s'ispira chiaramente all'alchimia della tradizione ermetica. Del resto — come più volte si è ripetuto — la Liturgia non si compone solo di recite e di canti (aspetto vocale) ma di gesti (aspetto ideografico). Ora, nei gesti, bisogna a sua volta distinguere il disegno *geometrico* e la raffigurazione *cromatica*. Quanto al primo caso, si può aggiungere che persino le linee dell'Architettura sacra, fissate nelle pietre, siano un gesto. Il Tempio è un grande essere che respira e si esprime, appunto, con gesti architettonici: solo l'intelligenza intuitiva e sintetica riesce a interpretarli. Si giudichi da ciò se sia lecito edificare le Chiese nei capannoni industriali il cui valore simbolico e sapienziale è men che nullo.

[7] Come ha spiegato il padre G. Penco, il capitolo XVI della Santa Regola distingue ben chiaramente il settenario della *Laus* diurna dalla *Laus* notturna che fa corpo a sé. In concreto, viene rispettato e interpretato il principio del Salmista secondo cui sette volte al giorno, durante la Luce diurna, si deve lodare il Signore; nel cuore della notte il monaco — che dorme vestito con il saio dei romani al campo — deve invece « sorgere » come un guerriero celeste. Ci sembra, quindi, che siamo al numero solare 8 (7 + 1) che richiama il parallelismo della tradizione vedico-brahmanica.

[8] Cfr. Palladio, « *Storia Lausiaca* », Cantagalli, Siena 1961; e « *Le parole dei Padri del deserto* », Ed. Corsia dei Servi, Milano 1958 (estratto dalle *Vitae Patrum*).

[9] Quando si parla della costituzione occulta dell'Uomo si nominano soprattutto i 7 *Centri maggiori* già da noi indicati più volte. Ma vi sono altri 14 *Centri minori* che si trovano: 2 sopra gli occhi, 2 sulle spalle, 2 sui gomiti, 2 sulle palme delle mani, 2 sull'inguine, 2 sui ginocchi, 2 sulle piante dei piedi. In tutto 21 Centri sottili.

La conoscenza dei Centri minori è importante per comprendere molti fenomeni mistici, ad esempio la stimmatizzazione. A questo proposito, alcuni scienziati increduli hanno osservato che, a norma degli usi romani, i Chiodi non sarebbero stati applicati a Nostro Signore Gesù alle piante dei piedi e alle palme delle mani, ma alla caviglia e ai polsi. Da questo, i medesimi saccenti deducevano che le Stimmate non riproducono negli Uomini mistici il facsimile storico della Crocifissione e quindi sarebbero false. Prescindiamo qui totalmente dalla testimonianza evangelica (l'episodio dell'Apparizione a Tommaso) e rispondiamo. Le Stimmate sono effettivamente un fenomeno mistico, mentre unico è l'evento delle Stimmate di Gesù che non è identico neppure nella ripetizione di S. Francesco. Ma il fatto che le Stimmate appaiano proprio in unò dei Centri sottili maggiori (verso il Cuore) e in quattro Centri sottili minori (i piedi e le mani) dimostra che sono vere appunto dal lato mistico.

Interessante è anche osservare l'intervento dei 14 Centri sottili minori in moltissime manifestazioni della vita non ordinaria: la preghiera e le benedizioni operate con le palme delle mani, le genuflessioni, i passi rituali, ecc. Si osservi come nella preghiera in ginocchio si rendano attivi i 2 Centri delle palme delle mani riunite, i 2 Centri dei gomiti toccano quasi i 2 Centri inguinali, i ginocchi sono impegnati dalla posizione genuflessa e le due piante dei piedi, sollevate da terra, ricevono un aereo impulso; anche i 2 Centri delle spalle partecipano in virtù di una contrazione, mentre i 2 Centri degli occhi sono vivificati dall'attenzione interiore. Altrettanto avviene, con piccole varianti, nelle posizioni yoga della meditazione. Nella Bibbia si parla spesso delle *orme* dei piedi. Anche le orme, e cioè i Centri sottili inferiori, distinguono uomo da uomo. Si sa che gli asceti d'Oriente e molti in Occidente (es. S. Francesco) camminavano di proposito con i piedi nudi: era un modo di riconsacrare la Terra, ma anche un modo per riattingere energie cosmiche dalla Terra vergine dei

primordi. (Non si dimentichi Pietro che cammina sulle acque). Ovviamente il semplice fatto di camminare a piedi nudi non determina questo: non si tratta di nudismo o di hippy! La Terra si risana sotto i piedi e persino le Acque si prosciugano (appunto S. Pietro) allorché i Centri sottili sono in attività per una conquistata signoria spirituale che è propria dei Santi. Al polo opposto, ricordiamo che il nome *Edipo* significa « piè gonfio », « ascesso al piede »: è appunto l'uomo decaduto. (Cfr. su ciò il nostro « *Restituzione del mito di Edipo* », cit.).

Circa il Centro viscerale nella tradizione nipponica, v. il libro di K. Graf Dürckeim: « *Hara - Il centro vitale dell'Uomo secondo lo Zen* », Ed. Mediterranee, Roma 1969.

[10] Al monachesimo effettivo, fà così riscontro una specie di Monachesimo complementare dei fedeli. Sulla Rivista edita dall'Abbazia di S. Giovanni Evangelista di Parma « *S. Benedetto* », annate 1967-1972, si leggano i nostri articoli, interventi e dibattiti sui seguenti temi: caratteri distintivi dell'Oblazione benedettina nei confronti dei Terzi Ordini; gli Oblati come « irradiazione dell'Abbazia » e il loro apostolato come « azione di presenza » nel mondo; l'Oblazione come « Monacato differito nel tempo » giusta il concetto delle origini; il significato dell'« Abbazia domestica ». Si vedano, inoltre, i nostri contributi per la revisione degli Statuti dell'Oblazione, ancora nella fase generale di studio e di esperimentazione. Da segnalare i resoconti degli importantissimi Convegni Nazionali tenutisi a Firenze-S. Miniato al Monte, a Parma-S. Giovanni Evangelista, a Roma-Tor de' Specchi, e infine ad Assisi.

[11] Queste idee furono espresse in un breve discorso tenuto nel settembre 1971 ad Assisi. Cfr. la nota precedente.

(*) Per una *Bibliografia Monastica* essenziale — escludendo l'Oriente cristiano per il quale si sono già date alcune indicazioni nel testo e non considerando le opere dottrinali dei Padri in quanto tali — indichiamo la seguente serie di opere scelte, di valore orientativo e formativo. Anzitutto, per la Santa Regola, dotto, spiritualmente prezioso e di forma elegante è il volume: S. Benoit, « La Régle des Moines », testo latino-francese a cura di don Philibert Schmitz, Namurci (Belgique) 1948, tiratura limitata. Accuratissima è l'edizione filologica di Giorgio Penco con testo latino-italiano: « *S. Benedicti Regula* », La nuova Italia Ed., Fi-

renze 1958. Per la « Regula Magistri » vi è il testo commentato latino-francese in 3 volumi: « *La Règle du Maître* », a cura di Adalberto de Vogüé, Ed. du Cerf, Paris 1964. Per Giovanni Cassiano v. « *Istituzioni dei Cenobiti* », Ediz. dell'Abbazia di Praglia, Padova 1957; e le « *Conferenze spirituali* », 3 voll., Edizioni Paoline, Roma 1966. Chiudiamo le fonti con i « *Dialoghi* » di S. Gregorio Magno, cit.

Tra i lavori storici, esegetici e spiritualmente ermeneutici indichiamo le opere che seguono. Card. Ildefonso Schuster, « *Storia di San Benedetto e dei suoi tempi* », Abbazia di Viboldone, S. Giuliano Milanese 1965; Anselmo Lentini, « *S. Benedetto* », Montecassino 1961; Luigi Salvatorelli, « *S. Benedetto e l'Italia del suo tempo* », Laterza, Bari 1929; Tommaso Leccisotti, « *Montecassino* », Badìa di Montecassino 1961; D. Placido Lugano, « *Antologia benedettina* », Ist. Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1948; « *Il Libro dell'Oblato Benedettino* », Abbazia di S. Paolo, Roma 1953: René Guénon, « *Saint Bernard* », Chacornac, Paris 1951; Autori Diversi: « *Saint Bernard homme d'Eglise* », Desclée de Brouwer, Paris 1953 (opera commemorativa nell'ottavo Centenario, con i contributi di Bouyer, De Vogüé, Gilson, Leclercq, Merton, ecc.); Étienne Gilson, « *La Théologie Mystique de S. Bernard* », Vrin, Paris 1947; per le Opere del Santo Dottore v. *S. Bernard - Oeuvres*, Aubier, Paris 1945 (2 voll.).

Importante, per l'approfondimento esoterico della spiritualità mediterranea confluita nell'istituzione monastica, è l'opera di Francesco Pericoli Ridolfini, « *Alle origini del Monachesimo - Le convergenze Esseniche* », Palombi, Roma 1966. Di dom Guéranger, oltre il capolavoro in più volumi « *L'Anno liturgico* », cit., segnaliamo l'aureo libretto: « *Nozioni sulla vita religiosa e monastica* », Abbazia di Viboldone, S. Giuliano Milanese 1960; nella stessa collana: Card. I. Schuster, « *La vita monastica nel pensiero di S. Benedetto* », 1963. Segnaliamo inoltre: Dom Columba Marmion, « *Cristo ideale del Monaco* », Abbazia di Praglia, Padova 1949; G. Monin, « *L'ideale monastico e la vita cristiana dei primi giorni* », Sorrento 1927; Don Placido Riccardi, « *Discorsi Monastici* », Praglia-Padova 1928; Jean Leclercq, « *Cultura umanistica e desiderio di Dio - Storia della letteratura monastica del Medioevo* », Sansoni, Firenze 1965; Anselmo Stolz, « *Teologia della Mistica* », Morcelliana, Brescia 1947; Odo Casel, « *Il mistero del culto cristiano* », Borla, Torino 1966; Romano Guardini, « *Lo spirito della liturgia* », Morcelliana, Brescia 1935; Jean Daniélou, « *Bibbia e Liturgia* », Vita e Pensiero, Milano 1958; Emanuele

Caronti, « *La vita spirituale nella Liturgia eucaristica* », La Scala, Noci 1967; Giovanni Brinktrine, « *Il Breviario Romano* », Ed. Liturgiche, Roma 1946; Benedict Steuart, « *Lineamenti di Storia della Liturgia cristiana* », Morcelliana, Brescia 1957. Il fior fiore dell'intellettualità monastica italiana ha infine pubblicato, con la direzione di C. Vagaggini: « *La Preghiera nella Bibbia e nella Tradizione patristica e monastica* », Ed. Paoline, Roma 1964; « *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica* », Ed. Paoline, Roma 1961. Tra i collaboratori di questi due splendidi volumi: i Padri Sebastiano Bovo, Benedetto Calati, Mariano Magrassi, Giorgio Penco, ecc.

(**) Ed ora, anche a conclusione di questa prima parte del nostro libro, ossia del « Sillabario Spirituale », ci sia consentita un'annotazione più o meno polemica che saprà certamente « di forte agrume ». Ma tant'è: pensiamo di fare cosa non del tutto inutile. La Santa Regola è il pilastro della Spiritualità d'Occidente. Orbene — anzi or male — tenuto conto di molte ed oziose discussioni odierne, ci sembra che occorra una messa a punto radicale senza timore di mezzi termini. Riguardo alla questione della dipendenza della « Regula Benedicti » dalla « Regula Magistri », circolano oggi delle ipotesi che non esitiamo a definire sbagliate. Avevano ragione gli antichi che intendevano la seconda come una parafrasi della prima. Nessuna prova filologica *ab extra* può dimostrare la priorità della « Regula Magistri » e non si vede come si possa imputare a S. Benedetto un plagio tanto madornale. Vi sono invece prove spirituali *ab intra* che indicano la spontanea semplicità e l'organicità genuina della Santa Regola: una *sintesi ispirata* come questa non può mai derivare da un'analisi. Il metodo degli « Esercizi Spirituali » ha sicuri precedenti nel Sufismo arabo-andaluso: eppure, anche qui, la sintesi non può procedere dalle analisi, e S. Ignazio aveva ben donde nel dichiarare che il suo Libro gli fu ispirato, nella grotta di Manresa, dalla Santa Vergine. Tornando alla « Regola », fece dunque bene un uomo tutto spirituale, il cardinale Schuster, a non dar credito a queste illazioni più macchinose che intelligenti, proprie di un umanismo ipercritico e molto poco monastico. Del resto, vi sarebbe un metodo molto semplice per certificare la questione: chiederlo, per mezzo della preghiera (e il card. Schuster l'avrà certamente fatto), al medesimo S. Benedetto. A chi lo interroga con sincera fede, il Patriarca può anche rispondere...

Ad ogni modo, per chi abbia « intendimento », proponiamo una terza soluzione. Molte volte, due o più intelligenze creatri-

ci — nell'arte, nella scienza, nella filosofia, nella religione — sono mosse da un impulso spirituale a leggere nell'Invisibile, a scrutare gli Annali eterni e gli Archivi *eterei* in cui è contenuta ogni Verità, del passato, del presente o del futuro. A questo livello, il tempo è realmente un'illusione: è una linea retta, o meglio un piano. (E S. Benedetto ha dimostrato, più di qualsiasi uomo al mondo, di saper vedere tutta la realtà in un punto solo e con un unico raggio intellettuale: non si dimentichi questo strepitoso prodigio). Ora, non si può fare la questione di chi abbia letto prima, ma di chi abbia letto meglio in questo Libro Celeste non scritto. Tali casi sono abbastanza frequenti: uno di essi è rappresentato, nel '600, dalla « riscoperta » del calcolo infinitesimale cui giunsero, contemporaneamente, Leibniz e Newton. Questo calcolo era noto agli Antichi e la sua ombra permaneva nell'Aria. Umanamente, la palma fu data a Newton; ma l'impulso spirituale che mosse Leibniz era più forte e più alto; inoltre il tedesco seppe *leggere meglio.*

Chiediamo scusa, ma personalmente anche noi, nella nostra modesta esperienza, abbiamo fatto molte volte questa prova: formule identiche sono state concepite nello stesso periodo di tempo, a grandi distanze e in lingue diverse, senza che nessuno ne avesse, reciprocamente, la minima notizia. Si dimentica che il vero lavoro intellettuale non è individuale, ma è diretto da Intelligenze invisibili. La stupidità dei moderni è tale che, allorquando si sia detta una stessa cosa, subito si corre alla diffamazione e al reclamo. C'è invece da rallegrarsi, perché questa identità di vedute è il segno più certo che si è toccata una superiore Verità. Più esattamente, dovrebbe dirsi che la Verità si è lasciata avvicinare simultaneamente da più persone, in una dimensione in cui lo spazio e il tempo sono annullati e le individualità vengono trascese.

Il criterio, applicato alla disputa « Regula Benedicti - Regula Magistri » dovrebbe essere chiaro: tanto più che in questo caso ci troviamo in una sfera che non ha proprio nulla a che vedere e a che spartire con le cose del mondo profano. Non arriveremo a sostenere che — applicando i principi metafisici qui esposti — dovrebbe risultare che la Regola di Benedetto sia addirittura anteriore a quella del Maestro. Una simile « scandalosa » dimostrazione è sempre possibile: ma preghiamo il cortese lettore di darci una mano e di compiacersi di farla per suo e per nostro conto.

dei non compiuti maestri, offre un sicuro orientamento spirituale, e delinea una sintesi che è finora mancata nel campo delle opere tradizionali italiane o straniere. Nella Introduzione, l'autore spiega in tal modo il suo intento: « *racchiudere, come in uno scrigno, tutti i princìpi, i simboli, e i dati della Tradizione cristiana e universale per l'avviamento alla Grande Opera* ».

Nel far questo, si risponde implicitamente a tre domande capitali a cui non solo non si dà esito, ma che non si ha neppure il coraggio di porre, laddove da esse — e non da forze politiche, materiali o meccaniche — dipendono le sorti escatologiche della Chiesa, della Cristianità, dell'Occidente, e in definitiva dell'Uman genere: « Esiste una Metafisica cristiana? Esiste un'Iniziazione cristiana? Esiste un Esoterismo cristiano? ». La risposta è data con il ricorso ai testi originali dei Profeti, degli Apostoli e degli Evangelisti, degli Apologisti, dei Padri e dei Dottori, dei grandi Santi e dei grandi Pensatori, dei grandi Scrittori e dei grandi Artisti della Cristianità d'ogni lingua e nazione.

Il sottotitolo del Libro — « *Summa iniziatica orientale-occidentale* » — oltre a porre in rilievo l'intento principale, garantisce che la costante elaborazione parallela non è nata da artifici tanto frequenti, oggi, negli improvvisati e precipitosi « dialoghi » più o meno ecumenici, ma da un'intima convergenza che sgorga dalle radici unitarie degli eterni veri, talché le tesi affrontate e le formule e il linguaggio assunti si dirigono, in modo simultaneo, a spiriti dell'Oriente e dell'Occidente con una tensione intellettiva che aspira alla totalità.

Completa e corona l'opera una « Guida » bibliografica su tutte le Tradizioni che — unica nel suo genere — inquadra o esamina circa un migliaio di libri selezionati, offrendo così al lettore un filo valido e autentico per districarsi nel labirinto esoterico degli studi spirituali.

GIOVANNI VOLPE EDITORE - 00197 Roma
Via Michele Mercati, 51 - c.c.p. 1/54876