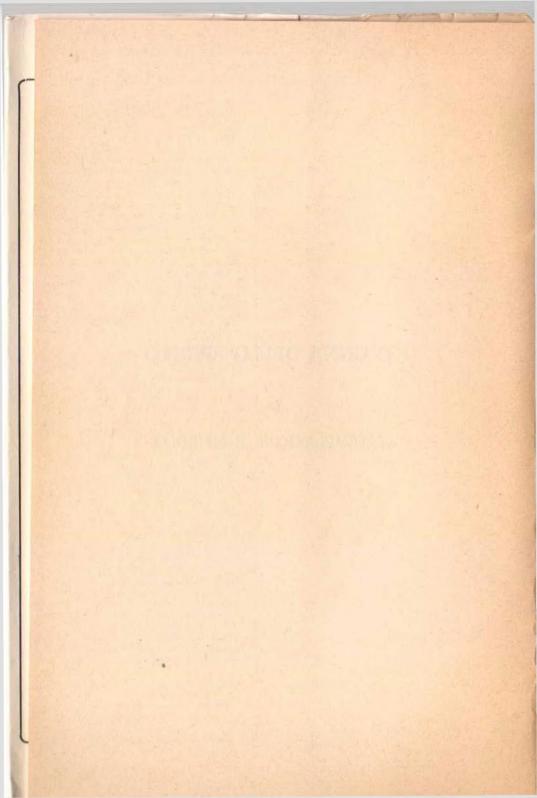
oltre 35 anni Silvano Panunzio esordì giovanissimo come oriene romanista, medievalista e gerta — è presente nel campo degli Tradizionali di Metafisica, di Coria e di Simbolismo con una attività di scrittore su Riviste e ed estere, ma altresì con la pazione a Convegni specializza-Conferenze, e con l'esercizio no dell'Insegnamento pubblico e . Il nodo principale della sua rappresentato da un punto di o da nessuno risolto, vale a dil'integrazione reciproca fra la one perenne e il Cristianesimo ale dell'Evangelo Eterno. atosi per raccogliere il frutto ue meditazioni ed esperienze, Panunzio si è accinto a elaun « Corso di Dottrina dello » in più volumi di cui appare, il Iº Libro, intitolato Conteme e Simbolo. In questa breve della Gnosi cosmologica e memistica e profetica, non vi è ha relativo agli enigmi della della morte, dell'al di qua e di là, che non sia trattato a né mistero del visibile o delile che non sia stato delucin chiarezza: sempre con ricortuale e documentato alle fonti critture Divine e del Magistero io più autorevole. Ma l'autore, d attingere ai significati delle arcaiche ed ai valori delle Mahe sacre, ha sempre accompae sue pagine con interpretaedite della Poesia e della Letdella Pittura e della Musica, cultura e dell'Architettura, ofcosì un panorama vastissimo erità e Bellezza, Fede e Amore, e Arte, Filosofia e Teologia, e, Storia e Civiltà dell'Oriente ccidente si fondono e si richiavicenda nella luminosa traspael Trascendente e nella contighiera dell'Universo a Dio me-Suo Figlio. nplazione e Simbolo, mentre e con inflessibile energia gli i pregiudizi modernistici, snisidie anticristiche dei falsi o

# DOTTRINA DELLO SPIRITO

I

CONTEMPLAZIONE E SIMBOLO



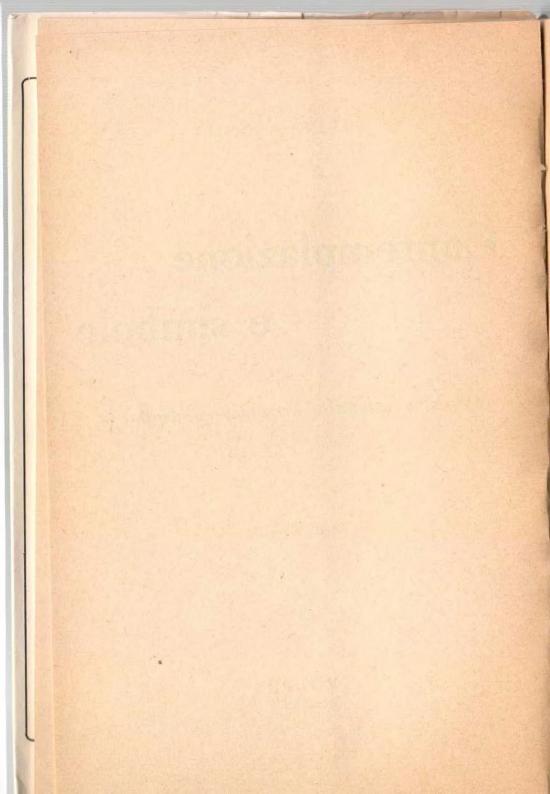
## SILVANO PANUNZIO

# Contemplazione e simbolo

(Summa iniziatica orientale-occidentale)

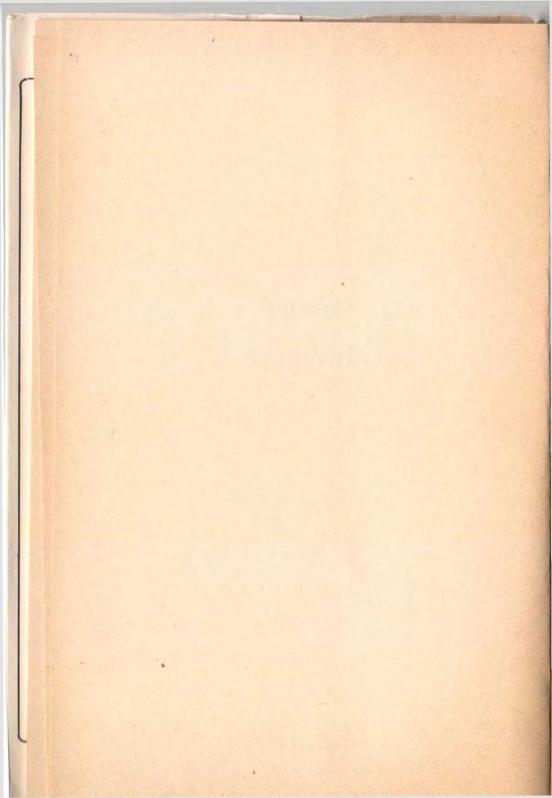
PARTE II e III

VOLPE Roma 1975



PARTE II

PROSPETTI



### LA FENICE E L'ADVOCATA URBIS

Il testo è la registrazione di un discorso tenuto a Roma a Tor de' Specchi, il 21 novembre 1968, a un Cenacolo di Oblati Benedettini Regolari e Secolari. È stato pubblicato parzialmente sulla Rivista « S. Benedetto », edita dall'Abbazia di San Giovanni Evangelista di Parma, n. 2, 1969.

1.

Spiritualità e Simbolismo sono due termini che dovrebbero essere indissolubili, mentre invece troppe volte, negli ultimi secoli, sono stati dissociati. Ora, questa dissociazione ha nociuto ad entrambi. Una Spiritualità che non sia radicata nel Simbolismo è una Spiritualità vuota; un Simbolismo che non sia, a sua volta, radicato nella Spiritualità lo possiamo considerare cieco.

La Spiritualità dei tempi moderni potrebbe, molto spesso, sembrare invertebrata: essa, cioè, libra il cristiano in una specie di limbo. Ciò avviene appunto perché è mancato il contatto vitale, fecondo, con i simboli eterni. Dal canto suo il Simbolismo può degenerare nella Mitologia: nel mito puro e semplice di sapore piuttosto

letterario. È quello che è avvenuto nei tempi classici in cui, a tanti simboli arcaici, si sono sostituiti altrettanti miti. E il mito che cosa è? Etimologicamente e praticamente è un racconto, una favola; qualcosa di non reale, di non vivente, per cui è facile — come si dice oggi — passare ad una fase di « demitizzazione ». Proprio perché il mito non è il simbolo, è facile la caricatura del simbolo stesso che è alla sua origine; il mito è, in tal caso, il simbolo che ha perduto la sua più vera realtà, la sua intimità spirituale. Degenerazione facile, ma pericolosissima. Onde, per salvarsi da tutti i mali della « demitizzazione » che rischia di compiere, oggi, un vero e proprio svuotamento della Storia divina e dei Dogmi del Cristianesimo, occorre d'urgenza saper risalire ai Simboli.

Platone, per la sua città ideale, proibiva ai giovani persino la lettura di Omèro; e non già perché egli-non ne intendesse il profondo simbolismo e il velato mistero, ma perché l'interpretaizone corrente era degenerata in un « mitologismo » letteralistico di senso deteriore. (Per gli stessi motivi, il Pontefice benedettino e Dottore della Chiesa S. Gregorio Magno riserverà la lettura del « Cantico dei Cantici » solo a pochi). Quando Virgilio appare a Dante, nel viaggio della « Commedia », gli dice di essere nato « al tempo degli dèi falsi e bugiardi » (Inf. I-71). Effettivamente questi « dèi falsi e bugiardi » della Mitologia si presentavano ormai come tali; eppure, Dante stesso riuscirà a servirsi anche di certi miti classici, rifondendoli in una nuova e vivente Simbologia cristiana.

Ora, questi due termini — « Spiritualità » e « Simbolismo » — saranno sempre tenuti presenti, nelle mie brevi Considerazioni, per cercare di raggiungere insieme una riconquistata unità, per tornare insieme all'integrità della vera Tradizione e in particolare della genuina Tradizione monastica. Si può infatti dire che nella Tradizione monastica non c'è stata mai una dissociazione tra Spiritualità e

Simbolismo. La stessa Liturgia — come sappiamo — è simbolo. E del resto, il nome più augusto che riassume la nostra Fede è: il Simbolo, il Simbolo apostolico.

2.

18/19/

Noi siamo continuamente circondati da simboli e forse non ce ne rendiamo conto. Dovunque, intorno a noi, ci sono dei simboli. Si tratta di saperli leggere, si tratta di far rinascere dalla sua atrofia quello che i Padri di S. Vittore — allievi di S. Bernardo — chiamavano «l'occhio della contemplazione ». Persino nel finale del Faust di Goethe c'è questo ammaestramento: « Tutto ciò che passa è solo un simbolo » (Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis). Era la catarsi dell'uomo demiurgico, dell'uomo « faustiano », il ritorno dei moderni a Beatrice. Gleichnis: similitudine, simbolo, specchio spirituale. Non è questa, dove siamo, la Turris speculorum, la Torre dei simboli?

In qualunque cosa, in qualunque luogo, in qualunque evento, in qualunque maniera di fare o modo di essere, noi possiamo ritrovare un significato superiore; noi possiamo trasporre un avvenimento della vita, anche della vita privata, persino un minimo episodio della vita quotidiana e del nostro diuturno lavoro, in un senso trascendente, in una dimensione appunto superiore che ci reintegra nella Vita Vera. È la lezione umile e sapientissima della Santa Regola, la quintessenza dello spirito benedettino, per cui le cose semplici possono divenire sublimi e le sublimi ripresentarsi come semplici. È la perla del motto benedettino: « ut in omnibus glorificetur Deus», attinta alla soave docilità di Pietro che, anche per questa sua disposizione, meriterà di divenire il Docente supremo (cfr. S. Reg. LVII e Iª Petr. IV-16).

Ciò premesso, proprio questo sarà il tema delle mie Considerazioni, stasera: ossia un tema... senza tema. Un tema che ha per oggetto una data e un luogo, soprattutto una data. È possibile una Meditazione sopra una data? È senz'altro possibile e mi proverò a dimostrarlo.

La data di oggi è il 21 novembre 1968. È anche una data liturgica fondamentale per gli Oblati: è la festa della Presentazione della Beata Vergine al Tempio; precisamente il giorno del rinnovamento delle oblature. (Ma dello stretto rapporto tra Oblazione, Contemplazione e Tempio, parlerò un'altra volta). Adesso vorrei, invece, cercare di rendere vivente la data odierna e di trovarne il senso in questa stessa riunione, in questa fondazione, o rifondazione, di un Centro Spirituale in Tor de' Specchi.

Certo, per fare ciò in modo esauriente, occorrerebbe una serie di complessi riferimenti che forse questa sera non potrò affrontare. Occorrerebbe cioè un discorso sulla natura dei varii tempi; perché vi è un tempo « anagrafico », un tempo del tutto esteso in superficie che scorre senza senso e muore, che è semplicemente datato e poi sepolto nella polvere degli archivi; ma vi è un tempo cosmico che ha delle corrispondenze ritmiche con l'esistenza umana e persino con l'esistenza celeste, un tempo « ciclico » regolato da leggi superiori, nella cui armonia si esercita, come a onde, l'azione divina, (Il tempo della Musica non è fisico, ma psichico: la Musica non sussisterebbe senza il tempo, eppure il solo tempo non è la Musica). Questo tempo cosmico che non è condannato a scorrere, ma che piuttosto ricorre (onde le « ricorrenze » private o pubbliche) è un tempo essenzialmente simbolico. La stessa Liturgia ne vive annualmente, giornalmente, e addirittura con puntualità oraria, sincronizzandosi con il corso del Sole.

Ciò posto, esaminiamo dunque la data di oggi. È quella del 21 novembre 1968 ? Sì e no. In base ad alcune ricerche personali — intuizioni se si vuole — potrei dire che questa di oggi è la data del 21 novembre 1433. In fondo una sottrazione: se noi togliamo 535 anni al 1968, ecco che giungiamo al 1433. (Vedo che Donna Maria Benedetta sorride perché il 1433 ha un significato e già intuisce dove si andrà a parare...).

Il problema è ora di giustificare questa sottrazione. La cosa per sé è semplice e ritengo che potrei giustificarla ampiamente. Comunque, cercherò di abbreviare e di condensare. Nel concetto biblico del tempo, nel concetto di tutte le tradizioni orientali, e spesso e volentieri nei Libri sacerdotali dell'Oriente, nel Libro divino per antonomasia, nella Bibbia, vi sono delle annotazioni, dei riferimenti ai Numeri sacri. Famoso, fra tutti questi testi, è il Libro di Daniele: il quale dedica particolare attenzione alla Cronologia sapienziale in pagine che forse conservano, ancora oggi, possibilità inesplorate 1.

Nella profezia di Daniele (IX-24) si parla di 70 settimane che sarebbero state concesse al popolo d'Israele; 70 settimane dopo le quali ci sarebbe stato l'Avvento messianico. Ma poi — sempre lo stesso Libro — ci indica, in fondo, delle altre cifre: qui (Dan. XII-11, 12) si parla evidentemente degli « ultimi tempi » del mondo, piuttosto che dei tempi messianici. Tuttavia le chiavi aritmologiche, una volta fornite, possono servire a più di un uso. Le nuove cifre indicate sono: 1290 giorni e 1335 giorni; è notorio che questi « giorni » possono corrispondere anche ad anni. La differenza fra 1290 e 1335 è di 45 giorni, il che equivale a 45 anni. Ora - a quanto mi risulta gli interpreti della Cronologia danielica non han pensato di combinare queste cifre nel senso che indicheremo. Invero le cifre fornite dai Libri biblici, dai Libri profetici in particolare, non vanno prese immediatamente, ma hanno bisogno di «un'arte combinatoria », di una ars magna, come la chiamava Raimondo Lullo, il «doctor illuminatus ». Altrimenti tutto sarebbe troppo facile.

Ora, effettivamente, se noi aggiungiamo alle 70 settimane di anni indicate in modo aperto da Daniele e che corrispondono a 490 anni (70 x 7 = 490) questi altri 45 anni indicati altrove velatamente, otterremo un numero sacro: 535. È un numero che ha somma importanza perché, quali che siano le date effettive della redazione del Libro danielico, è noto che l'ultimo redattore si riferisce anche a date precedenti la redazione stessa, e parla del famoso editto di Ciro che ha grande valore per la Storia biblica. Da tale editto si sogliono computare molte date notevoli. L'editto di Ciro è del 538 a.Ch. Con esso il popolo d'Israele viene autorizzato a tornare nella terra di Canaan e a ricostruire il Tempio. Ora con la data dell'editto di Ciro — il 538 — e il numero sacro ritrovato — il 535 — è abbastanza facile giungere esattamente alla nascita del Cristo. È noto che Nostro Signore non è nato nell'anno zero dell'Era volgare; è nato alcuni anni prima (nel senso che l'Era volgare non è stata centrata in pieno dagli antichi Cronografi). Chi dice 5, chi 7, chi 3 anni prima. Utilizzando il numero danielico 535 siamo appunto a 3 anni avanti l'Era volgare (535 + 3 = 538, data dell'editto di Ciro). In altri termini, il numero danielico fisserebbe a 3 anni avanti l'Era volgare la nascita del Cristo. Ed è questa la data più probabile del Natale cristiano2.

Ho compiuto questa digressione semplicemente come uan parentesi, per attestare l'importanza di questo numero danielico che può essere utilizzato sia per i tempi messianici, sia per i « tempi ultimi », sia per i cicli storici in generale. L'intera profezia di Daniele ha del resto un doppio senso (un accorto lettore del Discorso escatologico del Vangelo se ne accorgerebbe). E, quanto alle chiavi di numeri-anni da lui fornite, non è sfuggito agli interpreti più acuti che esse possono sì riferirsi a singoli eventi, ma soprattuto contemplano i ritmi della Storia universale. Il computo che noi stasera dovremo fare « per uso interno » riguarda invero questioni che ci interessano più da vicino: ma l'applicazione particolare che si farà è conferma, a sua volta, della tesi generale e viceversa. Per non perdere il filo, ricordo che dovremo dimostrare come il 1968 si riporti al 1433 e il 1433 al 1968. Ancora un po' di pazienza.

Vi è adesso da considerare un altro numero che però non è indicato dalle tradizioni caldaiche e persiane che furono quelle che appunto confluirono nella scienza sacra danielica. (Infatti Daniele prima fu allievo dei Magi persiani, poi fu addirittura nominato capo di questa classe sacerdotale - Dan. II - 48). Vi sono cioè tradizioni del Medio ed Estremo Oriente, dell'India e soprattutto della Cina, che parlano di un numero più o meno simile a quello danielico: 539. La differenza è poca. Ora, che cos'è quel che crea l'importanza di questi numeri? Che significato hanno? Perché sono dati dei numeri così, quasi fossero delle cifre senza concreta corrispondenza, senza un preciso senso?

Il significato c'è ed è questo. I numeri-anni indicati — 500 all'incirca — sono frazioni di un numero più grande che contempla un intero ciclo bimillenario, sono cioè un quarto di questo ciclo che, sia per la tradizione egiziocaldaico-biblica, sia per le tradizioni medio ed estremo-orientali corrisponde a 2160 anni. È questo il ciclo umano di base perché coincide con l'entrata del punto vernale (in Astronomia punto gamma indicante l'equinozio di Primavera) nei diversi Segni dello Zodiaco. È noto che nell'era precedente a quella cristiana il punto vernale si trovava nel Segno dell'Ariete (e quindi la Primavera astronomica collimava con quella meteorologica, cosa che ades-

so non avviene più, come ognuno ha potuto sperimentare). L'Ariete ricorda l'Assiria-Babilonia, ma anche Israele: il ciclo ancora precedente era del Toro e riguarda l'Egitto: il ciclo dei Pesci viene presso a poco a coincidere con l'era cristiana. Attualmente il punto vernale sta per entrare in Acquario. Inutile rammentare il simbolismo dell'Ariete presso Israele, o dei Pesci nel Cristianesimo. Quanto all'Acquario, è il simbolo del Vangelo del « Figlio dell'Uomo », del Messia di Matteo. E questo non è senza valore per i tempi che verranno. A proposito dell'equinozio di Primavera, questo era, tra l'altro, uno dei sensi della Pasqua ebraica. Ora, una intera precessione degli Equinozi, o completa rotazione dei Cieli, dura 2160 anni moltiplicato il numero 12 dei Segni zodiacali (« ciclo precessionale »). All'incirca questa durata corrisponde a quello che Platone chiamava un « grande anno » che per lui è di 25.000 anni. Dante, il quale conosceva assai bene queste dottrine cosmologiche, ci parla, invece, più esattamente di 26.000 anni. E poiché ho nominato Dante, è significativo ricostruire qui le ragioni per cui egli colloca il suo viaggio nel 1300, epoca di un famoso Giubileo, 1300 è il decimo di 13,000 anni: a sua volta tredici millenni sarebbero, per Dante, la metà di una rotazione dei cieli (13 e 13 = 26.000). Sempre secondo Dante, questi 13 millenni si calcolerebbero così: 6.500 anni dalla formazione di Adamo fino al Cristo; altri 6.500 anni sino al termine della vita sulla terra (della vita, non dell'umanità che finirebbe per lui molto prima). E quindi, come il Cristo sarebbe venuto al centro dei tempi, il viaggio dantesco si collocherebbe in una sezione simbolica perfetta dei tempi stessi. Tale riferimento a Dante non è qui superfluo per il nostro tema, perché, serve anzi a dimostrare che si è attinto, per il suo svolgimento, a una dottrina unitaria universale che rafforza le tesi esposte.

Siamo ormai prossimi a una conclusione congruente. La dichiarazione fatta all'inizio (non siamo nel 1968, ma nel 1433!) è talmente ardita o paradossale che giustifica certe lungaggini, ossia il ricorso a tutte le fonti a disposizione. Riprendiamo dunque un'ultima volta il corso di questi ragionamenti astronomici. Si badi: un teologo senza astronomia sarebbe stato un disonore per il Medioevo. E quanti e quanto grandi teologi-astronomi non ha dato la Famiglia benedettina! Si può anzi dire che la stessa « Teologia monastica » si contraddistingua proprio per questa peculiarità: cioè per aver accentuato, con la nota mistico-biblica, la nota biblico-cosmologica 3.

Orbene, se mettiamo qui da parte i grandi cicli cosmici ed esaminiamo, i cicli umani più ristretti, quelli di duemila anni circa, troveremo una preziosa chiave di volta offertaci, a questo proposito, dalle tradizioni orientali. Esse ci insegnano che noi non dobbiamo considerare questo periodo bimillenario come un periodo senza capo né coda. Invero c'è un'alternanza regolare di ritmi anche all'interno di ciascun periodo. L'Universo non sarebbe tale se non fosse tutta un'armonia vibratoria in cui palpitano miriadi di stelle e pulsano miriadi di cuori, in cui per cerchi concentrici l'immensamente piccolo raggiunge l'immensamente grande, in cui la minuscola onda della fontana del chiostro ripete l'onda dell'oceano senza fondo né lido.

Per trovare i ritmi interni dei tempi a noi più vicini si fà adesso una cosa molto semplice. Dobbiamo ricordarci che esistono le stagioni e che queste stagioni sono appunto quattro: primavera, estate, autunno, inverno. Queste quattro stagioni ruotano precisamente all'interno di un ciclo bimillenario così come ruotano nell'anno singolo. Sarebbe, del resto, assurdo pensare che i ritmi co-

smici della vita fossero limitati a un anno solo; caso mai è il contrario: è un anno che rispecchia nel suo piccolo i cicli più vasti. Dunque, come avviene per ogni anno, così si ripetono per ogni ciclo bimillenario le quattro stagioni: e avremo perciò una primavera, un'estate, un autunno e un inverno cosmici. (Tale dottrina tradizionale è simile a quella delle quattro età — oro, argento, rame, ferro — pur ripresa da Daniele e Dante; ma l'evidenza delle quattro stagioni è più trasparente e simmetrica).

Dopo un lungo cammino, abbiamo forse trovato il bandolo della matassa, la soluzione del discorso precedente. E cioè, le 70 settimane indicate da Daniele, con l'aggiunta dei 45 giorni nascosti in fondo al libro delle sue profezie, corrispondono a un periodo ricorrente di mezzo millennio circa, ossia ad una delle quattro stagioni cosmiche di un ciclo umano di base. Ogni mezzo millennio c'è veramente una tappa nella Storia dell'umanità, perché vi è il passaggio da una stagione cosmica all'altra. Se noi consideriamo, per esempio, il bimillennio cristiano (che segue quelli cominciati con Adamo o con Abramo), troveremo che ci sono state anche presso di noi queste quattro stagioni: c'è stata la primavera cristiana apostolica e post-apostolica, si è avuta un'estate ecclesiastica, c'è stato un autunno - l'autunno e il suo termine coincidono con il periodo di Santa Francesca e infine, volere o non volere, vi è un inverno: quello nostro. Non a caso si è parlato di « Autunno del Medioevo » per il 1400. Oggi noi siamo all'inverno dei « tempi moderni » e anzi al suo declinare. Seguirà una semplice Primavera, o una Primavera perenne?

Un'altra caratteristica di questa tradizionale dottrina è di implicare che non solo vi sono quattro stagioni cosmiche, ma che vi è anche una ripetizione, un'analogia corrispettiva nello scorrere dei 4 tempi. Ovverosia, nella vita storica, quello che si svolge oggi è analogo a quello

che si svolgeva circa mezzo millennio fà. Si parla, beninteso, di analogie, non di identità. Del resto è questa una esperienza che ciascuno di noi può fare anche nella sua vita personale: vi sono dei cicli che si ripetono con innegabili somiglianze di situazioni o di problemi. Se uno osservasse meglio, troverebbe che questi cicli si ripetono a tempi determinati, con una frequenza ritmica che non è senza relazione con i numeri sacri e gli stessi quadri astronomici. Dunque, mentre per i cronisti e per gli storici profani la vita è senza principio e senza fine (e quindi senza senso), per gli agiografi della Storia Sacra la vita non è amorfa, ma ordinata in una gerarchia di forme simboliche, in virtù delle quali lo sviluppo del tutto e quello delle parti si corrispondono ritmicamente. Anzi, solo così lo sviluppo non diventa mai caduta perché è arrestato, al suo estremo limite, come da una molla di ritegno che lo fa ritornare alle origini. (La concezione evoluzionista del cosiddetto « progresso indefinito » è del tutto erronea e fa solo regredire verso la morte metafisica). Questa è, perciò, una delle tante chiavi proprie della conoscenza e della scienza profetica: è infatti più facile prevedere l'avvenire quando si sa che il futuro è come il passato (simile, non identico) e il passato è come il futuro. Ciò permette, altresì, di avere una migliore intelligenza del presente proprio perché si possono riconoscere i segni di un passato che ritorna. Non a caso Clemente Alessandrino diceva che la vera ghnosis, quella ereditata dagli Apostoli, consisteva in una « conoscenza del passato, del presente, e dell'avvenire » 4.

Queste verità erano dunque ben note ai Padri e, primi tra questi, ai Padri Apostolici. Per esempio: che significato ha il simbolo della Fenice presso gli antichi in genere e presso i primitivi cristiani? Qui occorre leggere un intero e suggestivo passo di San Clemente Romano, il terzo Pontefice: « Osserviamo lo strano prodigio che avviene nelle regioni d'Oriente e precisamente in quelle intorno all'Arabia. Vi è infatti un uccello chiamato fenice. Esso è unico nella sua specie e vive cinquecento anni; e quand'è vicino a morire, si costruisce un nido con incenso, mirra, ed altri aromi e, compiuto il suo tempo, vi entra e muore. Dalla sua carne putrefatta nasce un verme, il quale, nutrendosi della putrefazione dell'animale morto, mette fuori le ali; poi divenuto forte, prende il nido ove sono le ossa del suo genitore, e con questo fardello passa dall'Arabia in Egitto, nella città chiamata Eliopoli. E in piene giorno, sotto gli occhi di tutti, vola sull'altare del sole e vi depone quelle ossa; poi torna indietro. Allora i sacerdoti esaminano gli annali (tàs anagrafàs tôn cronon) e trovano che l'uccello è venuto al compiersi del cinquecentesimo anno » (Iª Cl. Cor. XXV-L, 5).

Ora può sembrare strano, quasi un gioco, che un Pontefice e Dottore come San Clemente Romano si diletti a trattare quest'argomento; e infatti c'è una nota qui, nello stesso libro, in cui si accenna al Patriarca Fozio, il Patriarca dello Scisma d'Oriente, Fozio avrebbe rimproverato Clemente Romano di trastullarsi con la Fenice. Ma evidentemente egli non conosceva queste dottrine cosmologiche e sacerdotali. (E dire che proprio i latini vengono spesso accusati dai greci di carenze metafisico-simboliche! Forse non è tutto oro quello che luce dai mosaici di Bisanzio...). Fozio non si era soffermato con la dovuta attenzione sui riferimenti importantissimi di San Clemente, principalmente quello relativo agli « Annali » del più antico sacerdozio mediterraneo alla cui scuola, tra gli altri, fu istruito anche Mosè. Il consultare diligentemente Annali misteriosi dimostra che i sacerdoti egizi non si preoccupavano di curiosità zoologiche, ma di trovare conferma alle leggi divino-cosmiche registrate sui testi e comprovate dalla Storia profonda (non in superficie) dell'Umanità. Del resto, non un solo particolare di questo meraviglioso racconto clementino è posto a caso; Il che serve anche a dimostrare che la scienza sacra dei Pontefici Romani era del tutto degna dei Grandi Jerofanti dell'Egitto faraonico. Vediamo infatti: in primo luogo il nome « Fenice », giusta le arcaiche radici egizio-siriache, significa « Rosso » (è un'Aquila rossa); e « Rosso » s'interpreta anche il nome biblico di « Adamo ». È evidente, qui, il senso delle generazioni e rigenerazioni di Adamo; e persino il ricordo ancestrale della gran razza rossa, o solare, degli Atlantidi. Il prodigio avviene anche in virtù degli aromi divini e specialmente della mirra, considerata dagli antichi come una « pianta dell'immortalità ». (Mirra, il plù gran dono dei Magi al Santo Bambino, mirra il balsamo con cui Giuseppe d'Arimatea unse il Sacro Corpo che doveva risorgere). Il volo avviene dall'Arabia all'Egitto; l'Arabia è il Deserto, l'Egitto è il Tempio. Ogni vita religiosa autentica comporta questo scambio reciproco e perenne fra Tempio e Deserto. Anche Gesù venne dal Deserto, in Egitto, e fu ivi certamente riconoscuito come la Fenice per sovraeccellenza. La città sacra raggiunta è Eliopoli « città del sole » (quivi fu ammaestrato Platone). Questo nome evoca tutte le perenni vicende dei grandi ritmi e dei grandi riti solari: ossia quando splende, quando si oscura, quando infine risplende con più forza il Sole della Verità. La Fenice, si è detto, è un'Aquila: è l'Aquila di Ezechiele, di Giovanni, di Dante: è lo Spirito che sormonta la Croce e che non può morire, perché è la stessa Ascensione eterna.

4.

Riassumendo, noi tutti già sapevamo che la Fenice è uno dei più puri simboli della Resurrezione cristiana universale. Ma qui abbiamo voluto mettere l'accento su alcune « resurrezioni » particolari che si ripetono. E si ripetono, per le ragioni di carattere cosmico che abbiamo spiegato, all'incirca ogni 500 anni. E allora, tutto ciò premesso, sarà forse interamente comprensibile il punto cui vorrei giungere.

Vorrei dire, in concreto, che questo rinnovamento del 1968 in Tor de' Specchi ha un significato e un riscontro non casuali. Si può accettare o non accettare la complessa dottrina cronologica da me succintamente esposta. Se la si accetta, si hanno conferme e barlumi non indifferenti. Ma, se invece non la si accetta nei suoi dettagli tecnici, non si può non accettarla almeno nel suo spirito e come punto di orientamento. Infatti, se noi riandiamo semplicemente alla Storia dell'epoca di Santa Francesca Romana, troveremo ugualmente delle conferme e delle analogie tra il suo e il nostro tempo.

Questo è il libro delle « Mirabili Visioni di Santa Francesca Romana ». E qui c'è una nota che dice così: « All'alba ella si affrettò verso Tor de' Specchi, dove solo da pochi mesi (siamo nel 1434) erano riunite le Oblate, e dopo aver narrato come l'ira di Dio stesse per piombare sulla loro infelice città, le scongiurò d'implorare la misericordia. I biografi tramandano le sue parole piene di calore e di pianto che svelano, al tempo stesso, la finalità della Congregazione e l'occulta ed ardua missione delle Figlie di Santa Francesca. « Figlie mie — disse loro che cosa vogliamo noi fare? Qui l'ira di Dio minaccia la nostra patria; la città è occupata ed oppressa dai nemici, il Santo Padre è fuggito, imprigionati i suoi ministri; si grida alla sua vita come a quella di un tiranno; non vi è, ora, più nessuna speranza di rivederlo. A causa di queste soldatesche le dissolutezze si accrescono, il vizio trionfa, l'inferno si riempie di anime redente dal Sangue di Gesù Cristo. La Vergine chiede lacrime, orazioni, penitenze: a voi tocca supplire al difetto altrui. Voi siete qui radunate appositamente; questa è la vocazione vostra, di preghiera, di mortificazione, di penitenza; i vostri cuori sono le vittime destinate a placare l'ira di Dio, le vostre lacrime devono smorzare un tanto fuoco. Vi riconoscerò per Oblate della Madonna quando vedrò i corpi e le anime vostre fatte oblazione ed olocausto all'Altissimo, per mezzo dell'orazione e di una più rigorosa mortificazione. Presto vedrete il frutto delle vostre lacrime e dei vostri gemiti, e per voi tornerà a Roma la libertà, la pace ed ogni bene ». (Cfr. l'opera nelle Edizioni Paoline, Modena 1957, a cura di Donna M. Angela Cantarelli, Oblata di Tor de' Spechi, pagg. 102-103).

Il tempo di Santa Francesca Romana è il tempo dello Scisma d'Occidente, scisma che, cominciato con il « Conciliabolo » di Pisa, solo apparentemente termina col Concilio di Costanza. Durante lo Scisma d'Occidente, come è noto per chiunque abbia un qualche ricordo storico, ci sono stati addirittura tre Papi contemporaneamente; e c'erano i successori di questi tre Papi. La Cristianità non sapeva più chi fosse il suo Capo. Ma il peggio verrà nel 1431, e anni seguenti, con il Concilio « antipapale » di Basilea.

Fu questa un'epoca di rivoluzione, forse peggiore di quella che le succedette con il nome discutibile di « Riforma protestante ». (La vera Riforma precedette e accompagnò, in virtù dei Santi cattolici, il Concilio di Trento). Lo Scisma d'Occidente esplode proprio con il ritorno del Pontefice, da Avignone, a Roma. La grande missionaria, l'apostola di questo ritorno, è stata Santa Caterina da Siena che è sepolta a Roma in S. Maria sopra Minerva ed è, per i suoi meriti, Compatrona dell'Urbe; ossia perché riuscì a riportare il Pontefice, dalla nuova Babilonia, alla libertà di Roma. Ma le nubi non era finite.

Santa Caterina muore nel 1380. Alla morte di S. Caterina si può dire che nasce Santa Francesca Romana. Nascono anzi, insieme, due grandi Sante che hanno un collegamento misterioso: Santa Francesca Romana e Santa Rita da Cascia. Come dire che l'opera di Caterina viene continuata e ripresa: da S. Francesca Romana in modo visibile, e invisibilmente anche da S. Rita<sup>5</sup>.

Qual è l'analogia storica fra i tempi di Santa Francesca e i tempi odierni? Qui non vorrei dilungarmi. Ognuno può fare questo esame di coscienza e ricordare quello che oggi avviene nella Cristianità. Qual è la situazione della Chiesa? Catechismo olandese, catechismo francese; adesso abbiamo il catechismo patavino e la sua pedestre imitazione lungo l'Arno. A una modesta « Chiesa toscana » (il termine ci è stato « rivelato » da amici cattolici fiorentini non contaminati) che forse sa quello che vuole (ossia, essere « toscana ») sta subentrando una più pretenziosa « Chiesa di Francia » che non si sa proprio quello che voglia. (Ma perché certi odierni cattolici non hanno il pudore di dichiararsi « protestanti »? Sarebbe tutto molto più semplice e onesto). E non è finito. I giovani parroci e vicari di Francia si sono riuniti in un'assise permanente denominata « Stati Generali della Chiesa »! Nemmeno la Spagna si salva; a Bilbao c'è la rivoluzione nei Seminari; vogliono l'elezione « democratica » dei Rettori e quella, con partecipazione popolare, addirittura del Vescovo. Nel Nordamerica i Vescovi vengono messi a tacere dalle « masse » dei fedeli e le Cattedrali son disertate (sciopero « candido »...). A Roma Paolo VI riceve una lettera di un migliaio di cattolici francesi, sacerdoti e laici, con la quale si sollecita « la distruzione di S. Pietro, monumento dell'orgoglio ecclesiastico». È la tesi di un noto domenicano francese secondo cui le Cattedrali di Francia dovrebbero essere vendute all'asta e divenire musei; naturalmente per S. Pietro questo non basta, occorre un trattamento di favore, la disintegrazione atomica. Lasciando da parte questa ondata di follie ecclesiastiche e rimanendo ai fatti, ognun sa come vengono considerate le Encicliche del Pontefice, l'insegnamento, il magistero di Pietro. C'è da meravigliarsi che Paolo VI abbia esclamato in un'udienza di questi giorni, rivolto a maestri della religione: « Sento spirituale sgomento. Volete andarvene anche voi? » (Parole uniche di Gesù ai Discepoli alle quali rispose, da par suo, Pietro. Ma ora, chi risponderà a Pietro?).

Santa Francesca Romana aveva indicato, per Tor de' Specchi, un compito duplice. Non semplicemente un compito di preghiera devota e di lavoro utile, assistenziale — naturalmente secondo la formula benedettina —; non semplicemente un ritiro per la santificazione personale, ma questa santificazione, questo sacrificio, questa rinunzia obbediente, dovevano avere un valore missionario, escatologico. Si trattava di una missione per Roma e per Pietro, per rinsaldare Pietro e Roma.

Ecco perché ho parlato di una grande Santa - Rita da Cascia — che è fiorita e ricordata insieme con Santa Francesca; perché la missione di Santa Rita è una missione appunto di espiazione: non è un'azione pubblica come quella di Santa Francesca, ma è cosciente della funzione pubblica del ritiro e della preghiera. Vi è perciò tra le due Sante, tra le due operazioni, tra il visibile e l'invisibile, un sostegno reciproco. Del resto, ciò avviene sempre e sulla più vasta scala. S. Teresa del Bambin Gesù non poteva e non doveva spostarsi dal suo Carmelo: eppure è, con San Francesco Saverio che percorse tutta l'Asia, Patrona delle Missioni. La preghiera contemplativa ha la massima potenza di irradiazione apostolica. Analogamente, come S. Teresina è Patrona delle missioni dell'Orbe, potremmo dire che S. Francesca è Patrona della missione dell'Urbe; non a caso a Tor de' Specchi si trova spesso effigiato il grande apostolo della romanità, S. Ignazio di Loyola, accanto o di fronte a Francesca Romana. (La quale, a dire il vero, precorse anzi questa intuizione ignaziana). Sono misteri che sfuggono ai cronisti ma non agli Amici di Cristo<sup>6</sup>.

In Santa Francesca c'è, però, l'uno e l'altro; c'è l'espiazione nascosta, c'è il sacrificio personale dell'orazione e della rinunzia, e c'è la direzione e l'intenzione espressa che si danno a questo sacrificio; c'è infine, quando ciò sia possibile anche in virtù del proprio rango, l'azione pubblica ed eroica, la persuasione autorevole confortata e preceduta dall'esempio.

Le sue parole testuali che abbiamo già lette sono chiarissime e si potrebbero utilmente rileggere. Ma qui c'è qualche altro passo da meditare. È dell'autrice Oblata che ha raccolto le Visioni della Fondatrice e che ne interpreta i più segreti motivi, « Cause della peste, della carestia, sono i peccati, le dissolutezze, i vizi d'ogni genere che ammorbano la sua Roma, dal più alto grado sociale al più basso. Il suo zelo arde di sacrificio. Per lei Roma e la Chiesa sono un amore solo, perché Roma è la sede di Pietro, e la vuol salva ad ogni costo. Moltiplica le penitenze già così numerose ed aspre, si veste di ruvido panno, dorme due ore seduta su un pagliericcio stretto e incomodo (questo particolare ricorda Pio XII - annotiamo noi). mangia solo legumi e verdura non conditi, ma soprattutto prega, supplica Dio e gli uomini. Visioni paradisiache la estasiano, ma, così permettendo Iddio, tormenti inauditi le infligge il demonio che le fa pagar care le anime che gli strappa dagli artigli. Però da questi assalti esce più forte, più pronta a quella missione a cui Dio l'ha preparata con tutto un tirocinio di prove esterne ed interne. publiche e private, e che ora balza bella e fulgida quanto insospettata ed improvvisa. L'azione divina prende un ritmo sempre più rapido. In una serie di visioni Dio le rivela il futuro: il suo dolore per Roma prevaricatrice, i tristi avvenimenti che sovrastano il suo Vicario. Eccola, così, avvocata presso Dio, di Roma e della Chiesa. Quando Roma sta per essere colpita dai terribili flagelli della giustizia divina, Francesca intercede presso Dio e ottiene il perdono. Quando Roma, per raggiungere la pace, dovrà fare processioni di penitenze e funzioni di propiziazione (sempre Pio XII - n.d.r.) essa si adoperò perché il Papa ne facesse un ordine. Nella necessità evidente di usare pazienza e moderazione verso il Concilio di Basilea, fu lei a consigliare prudenza, ma fu altresì l'intrepida ispiratrice della convocazione di un altro Concilio da parte del Pontefice, quando fu necessario rialzare l'autorità della sede apostolica sopra un Concilio ribelle. Quando il Papa sarà costretto a star lontano da Roma, investita come dall'autorità dell'Urbe e presa dal senso della Romanità, ve lo richiamerà » («Le visioni», cit. pagg. 20-21).

5.

Un'ultima considerazione su questo carattere misterioso della missione romana di Santa Francesca e, secondo le analogie che mi sono permesso di rilevare, sul corrispondente carattere di un gruppo, di un Centro spirituale che obbedendo (« ob-audio ») a un impulso di rivivescenza provvidenzialmente manifestatosi, si formi a distanza, in epoche e frangenti molto simili, qui in Tor de' Specchi.

Ho parlato di simbolismo e ho parlato dei segni dei tempi, ma si può anche parlare del senso dei luoghi. Non solo i tempi sono stranamente analoghi e ritmicamente corrispondenti a quelli di Santa Francesca, ma il luogo presente ha tutto un significato da riscoprire. Dove si trova, invero, Tor de' Specchi? Si annida ai piedi del Campidoglio. E allora qui potrebbero intervenire nuovi simboli: i sensi reconditi, ma luminosissimi, dei « misteri capitolini ».

Dicevo all'inizio che noi siamo continuamente circondati da simboli e non ce ne accorgiamo. Il libro dei simboli è un libro muto, ma solo per chi non sa leggerlo. Il Campidoglio è il luogo più sacro del mondo insieme al Golgota. Cosa c'era sul Golgota prescelto per la Santa Croce? Vi era sepolto Adamo, il luogo prende il nome dalla testa di Adamo. Anche per questo, sovente nei Crocifissi, si vede alla base un teschio. Forse non tutti i Crocifissi adesso lo riportano; molte volte, oggi, nei Crocifissi non c'è più questo teschio per non impaurire... per abbellire la Croce. Ma non si pensa che il teschio non è la morte: è la testa di Adamo. Questo è il solito vizio moderno di sofisticare i puri simboli; persino il Crocifisso viene manomesso! E invece si tratta del nuovo Adamo - il Cristo - che sorge sulla testa del vecchio Adamo. Tale è il senso del Golgota.

Ora, anche nel Campidoglio, secondo un'antica tradizione e come indica il nome « Caput Olus », c'è un teschio sepolto sotto il colle. Si diceva che fosse quello dell'Uomo primordiale. Possibile che Adamo avesse due teste? Non è questo. Ma probabilmente il simbolo è identico. È un tantino arduo spiegare, in breve, come una stessa cosa possa essere compresente a Gerusalemme e a Roma; ma, se si vuole, non è difficile: come vi sono le bilocazioni dei santi, ci possono essere le bilocazioni di Adamo.

Ma veniamo al vero problema. Il Campidoglio ha una sua leggenda che risale ai tempi di Augusto. Il *Princeps civium* si recò dalla Sibilla Cumana per conoscere il futuro destino della Roma imperiale. (Già alla fine della Monarchia, Pitagora fu invitato nell'Urbe per interpretare gli autentici Libri Sibillini e gli Annali dei Pontefici). La Sibilla Cumana così predisse ad Augusto: sotto di lui, Principe dei romani, sarebbe nato il vero Monarca

del Mondo e si sarebbe chiamato Cristo. Però non è tutto: sarebbe anche nato, a un certo momento, l'Antimonarca universale, l'Anticristo e — sempre secondo questa leggenda — la Sibilla avrebbe fatto una previsione molto significativa. Questo Monarca e questo Antimonarca — Cristo e Anticristo — si sarebbero incontrati sulla scalea del Campidoglio, là dove Augusto si proponeva di restaurare un tempio.

Bisogna solo guardare. La scalea dell'Ara Coeli sta qui di fronte. Secondo questa antichissima leggenda, Cristo e Anticristo si incontrerebbero su questa scalea. Sappiamo dove, ma non sappiamo quando. Comunque, il Monarca universale c'è veramente sulla vetta del Campidoglio: è il Santo Bambino di «Ara Coeli», l'Imperator Mundi. Allora, quando l'hanno posto, era bambino; adesso, sarà divenuto adulto, e maturo per i massimi compiti. E il Re del Mondo. Ogni anno il giorno dell'Epifania — dopo aver ricevuto la rinnovata Adorazione dei Magid'Oriente e la loro Corona — Egli benedice dall'alto Roma e, mediante l'Urbe, l'Orbe; indi si gira e benedice — temprandola per gli assalti infernali — la stessa Rocca Capitolina dove ha sede la sua Reggia intangibile.

E strano: questo Bambino miracoloso il quale riceve, come un vivente Sovrano, petizioni da ogni parte del Mondo, è stato scolpito nel legno di un olivo del Gethsemani, Nuova dimostrazione della comunione misteriosa, unica, tra quel che è eterno in Gerusalemme e quel che è eterno in Roma.

Conclusione. Anche il luogo, oltre che il tempo, sigilla questa missione speciale che si può svolgere qui a Tor de' Specchi. Nel cataclisma universale che si prepara e nei pochi, preziosissimi anni, che si hanno ancora a disposizione, questa può essere una piccola oasi, una fortezza spirituale, un castello, una torre. Si muovano pure a battaglia gli eserciti dell'Anticristo, si scontrino per tutto il mondo e assedino Roma, la Santa Città: ma ci deve essere proprio qui a Roma, centro di tutto, e proprio là dove Cristo e Anticristo alfine s'incontreranno, il piccolo granello di senape, il lumicino vigilante in cui arde l'olio imperituro.

Piccola fortezza spirituale, abbiamo detto. In fondo, nella lingua biblica, Magdala — la Magdalena — significa etimologicamente appunto questo: città fortificata, luogo alto e inaccessibile, castello, torre davidica, torre di guardia. E perciò Torre dello Spirito, « Turris speculorum », ossia « Torre della vita e della conoscenza interiore » contrassegnata dal numero 70 (ayn: l'occhio divino) così come si osserva in una vecchia pietra del Chiostro che, raffigurando la Torre, vi appone questo sacro numero. Né è casuale e senza significato che alla Regola delle Oblate di Tor de' Specchi abbia contribuito dal cielo, miracolosamente, la medesima Maria Maddalena 9.

Mi sembra quindi che la conclusione prammatica che si può trarre da questa strana rapsodia che ho fatto (e che non so se sia stata facilmente « digesta ») è tutta qui: la data di oggi e il luogo dove ci troviamo sono un indice e un signum non per un giorno solo, ma per una meditazione assidua, continua, che si addentri sempre più nel mistero al fine di scoprire quale fu il senso arcano della missione di Santa Francesca, e quale potrebbe e dovrebbe essere — con imitazione minima — una consimile missione attuale.

Ripeto. Non semplicemente un gruppo spirituale come ce ne possono essere tanti o un gruppo culturale di cultura sacra, certamente —. Ma un centro magari piccolissimo, un punto, che acquisti la coscienza missionaria ed escatologica di Roma, e sopra di sé l'assuma come una croce silenziosa e lampeggiante.

Quando Paolo VI ritornò dal suo presàgo e apocalittico pellegrinaggio a Gerusalemme, ai romani che l'accoglievano tripudianti disse queste asciutte, lapidarie parole:
«Voi avete compreso che un legame misterioso, ma indissolubile, lega Cristo, Pietro e Roma».

« Voi avete compreso »: Egli, almeno, così sperava e così, anche oggi, si augura. Nessuna debole eco lo deve mai raggiungere? Ecco perché le parole del programma vero, anche se non scritto, del gruppo e del centro di Tor de' Specchi non possono essere che tre:

Cristo - Pietro - Roma.

### NOTE

¹ Chi, tra gli autori cristiani, più si è dedicato al Libro di Daniele è certamente il card. Borgongini-Duca: cfr. « Le LXX settimane di Daniele e le date messianiche », Padova 1951. Ammiratore dell'opera del suo vecchio maestro di Esègesi, il card. Spellman ne curava un compendio in inglese. Il Borgongini-Duca ha lavorato con metodo originalissimo — ma non ignoto al Medioevo — ossia sui valori numerici delle parole e degli intervalli offerti dal testo ebraico. Un appassionato e diligente ricercatore che ha dedicato un'esistenza a questi temi è il compianto amico Gaetano Baglìo: cfr. « Le origini di Gesù in rapporto alla Storia del Re Erode e al messianismo da Daniele a S. Paolo », Treves, Napoli 1939.

<sup>2</sup> È chiaro che questo, qui da noi presentato, corrisponde a un calcolo sintetico; ciò non esclude il calcolo analitico che si è sempre fatto, o piuttosto tentato di fare. Infatti Daniele, per un caso specifico, divide analiticamente le 70 settimane. Ma questo calcolo analitico è sempre stato un rompicapo e lo stesso Borgongini-Duca ha dovuto compiere prodigi d'ingegnosità. Si è forse dimenticato che vi è un calcolo sintetico molto più semplice e lineare. L'uno, ripetiamo, non esclude l'altro. Quanto alle probabilità, per il Natale, dell'anno 3 avanti l'Era volgare, si noti

che solo in tal modo Gesù avrebbe vissuto 33 anni esatti, perché è certo che la Divina Passione avvenne nell'anno 30. Ora il numero 33 è sacro per molti motivi (le 33 vertebre e la scala di Giacobbe, ecc. ecc.), ma è soprattutto il sigillo della carriera di eccezione dei grandi spiriti solari. Due esempi: l'imperatore Alessandro e Santa Caterina da Siena, morti a 33 anni. A 33 anni si ha l'incontro di Ramakrishna - uno dei più grandi e venerati asceti dell'India recente - con la via di Gesù da lui considerata la più sublime. La ragione di ciò è astronomica, perché il Sole non ha sempre la stessa velocità e il compleanno non cade, ogni anno, nelle stesse ore e minuti e a volte nemmeno nello stesso giorno. Solo dopo 33 anni Sole e Terra si trovano nell'identica posizione della nascita. Un grande spirito solare ha appunto una carriera che lo brucia in un ciclo solo. Il Figlio di Dio, in quanto « vero Uomo » è più che solare, è il Sole di Giustizia. Perciò i suoi anni perfettissimi sono 33. Una seconda ricarica solare si ha, naturalmente, a 66 anni. Rarissimo chi giunge alla terza: è il privilegio del novantanovenne discepolo prediletto. Giovanni l'Evangelista. Ricordiamo che la terzina dantesca ha 33 sillabe e il Poema sacro 99 canti (33 × 3) + 1. Cento erano i nomi divini: 99 manifestati e conosciuti, il centesimo ineffabile e conosciuto solo dal Sommo Sacerdote o dai grandi Profeti. I cento anni terrestri di Giovanni sono anche l'inveramento dei cento Nomi Divini.

<sup>3</sup> Sul rapporto profondo Bibbia-Cosmologia rinviamo al nostro studio: « Bibel und Kosmologie », cit.

<sup>4</sup> Alcune curiosità, come semplici ipotesi di lavoro. Precisiamo anzitutto che i numeri 535 o 539 rappresentano un quarto (il numero esatto sarebbe 540) di un ciclo breve di 2.160 anni. A sua volta questo numero si ottiene così. Il punto vernale si sposta, retrocedendo nei Segni, con la velocità delle « Stelle fisse »; queste impiegano 72 anni (i 72 discepoli !...) a percorrere un grado dello Zodiaco; 72 × 30 gradi = 2.160 anni. Ed ora utilizziamo il numero sacro estremo-orientale 539. Si avranno delle verifiche interessanti. Già sappiamo che dall'editto di Ciro all'era volgare corrono 538 anni. Nel 539 dell'era volgare si ha a Montecassino (fondata nel 529) lo splendore della Santa Regola, 539 + 539 dà 1.078: è l'anno che segna il trionfo di Canossa del grande Pontefice benedettino Gregorio VII. Ripetiamo, semplici ipotesi di lavoro. Circa il numero 540 si può osservare che esso risulta dal velato numero di Daniele 45; infatti 540 è 45 x 12. A sua volta 45 indica in Astronomia un aspetto detto di « semiguadratura » che può considerarsi quello dell'efficacia minima. Ciò conferma i fondamenti astronomici dei numeri danielici e quindi la legittimità di una interpretazione che combini numeri sacri e leggi ritmiche del Cosmo. Il ruotare di cifre come 490 (le 70 settimane), 535 o 539 intorno al 540 si può anche spiegare astrologicamente: si tratta di « orbite », ossia di scostamenti più o meno accentuati prima che una forza raggiunga il suo pieno centro di applicazione. Per tale motivo si può considerare valida l'approssimazione dei 500 anni propria della Fenice, come adesso si dirà. Del resto, le « grandi congiunzioni » tra i due pianeti più importanti in « Astrologia Mondiale », Plutone (la Fenice) e Nettuno (il Salvatore) avvengono ogni mezzo millennio.

<sup>5</sup> Numerosissime e sorprendenti le corrispondenze tra Rita (1381-1457) e Francesca Romana (1384-1440). Entrambe vedove e sante, pur avendo, dalla nascita e dalla fanciullezza, vocazione e genere di vita monastici. Entrambe donne bibliche, « donne forti » e al tempo stesso chiaroveggenti. Entrambe ricollegate a S. Maria Maddalena e al suo simbolo turrito: per Rita il primo monastero, per Francesca l'ultimo. Inoltre: la Torre di Roma, lo Scoglio di Roccaporena. Il pellegrinaggio romano di Rita avvenne nel 1450 al tempo del Giubileo di Nicolò V con il quale il Pontefice volle celebrare, in forma solenne, il ritorno all'autorità e alla centralità di Pietro dopo vane e insane contestazioni. Era cioè il Giubileo che suggellava l'opera di Francesca Romana. Ma le due Donne erano già da prima in comunicazione mediante gli Angeli. Il culto di S. Rita come quello di S. Francesca, dopo lungo silenzio, è sbocciato vigorosamente in questi ultimi tempi. La Congregazione degli « Oblati della Vergine Maria » fondata a Carignano nel 1816 ricorda, fin dal nome, la Congregazione di Tor de' Specchi. Sintomatico, di questa Congregazione che promuove il culto e le opere ritiane, un articolo del programma del fondatore: « Lotta contro gli errori moderni, soprattutto quelli che più contrastano l'autorità del Papa e della Santa Sede ». Case principali: Roma e Nizza. A Nizza la Cappella di S. Rita è inclusa nella grande Chiesa dell'Annunziazione. Anche a Tor de' Specchi v'è l'Annunziata in Oratorio. (Il 25 marzo 1433 è la data della fondazione romana dell'Istituto di S. Francesca).

<sup>6</sup> S. Francesco, Patrono d'Italia, di cui la nostra Santa ripete il nome, aveva una conoscenza soprannaturale del vero e occulto movimento della Storia. Egli diceva che i miracoli di predicazione e conversione operati dai frati mendicanti, in giro per il mondo, erano dovuti alle preghiere e alle rinunzie dei contemplativi nascosti, come Chiara e Silvestro. I frati ne avrebbero avuto sorprendente dimostrazione il giorno del Giudizio. Ora, la singolarissima collaborazione soprannaturale tra Rita e Francesca, si ripete (a distanza di mezzo millennio) tra due santi e singolarissimi Pii: il Padre Pio da Pietrelcina come Rita, Pio XII come Francesca Romana. Pio XII disse di Padre Pio (che pure non si muoveva, era crocifisso) che era la «salvezza d'Italia». Il Pastore Angelico è stato la salus urbis e per questo stesso la salus orbis. L'ultimo atto di Padre Pio è stato di ringraziare per lettera S.S. Paolo VI per l'Enciclica sulla famiglia che rinsaldava la rocca della perenne tradizione cattolica.

7 II Concilio di Basilea, sulla linea di certi precedenti di Costanza, sosteneva la priorità del Concilio sul Pontefice. La dottrina ortodossa — che oggi bellamente si dimentica o s'ignora — è invece che il Pontefice può abrogare gli atti dei Concilii e degli stessi Predecessori. Il Concilio che riaffermerà l'autorità pontificale è quello di Ferrara-Firenze (1438-39) che corona la missione di Francesca Romana. Fu un Concilio tenuto anche

all'insegna di un avvicinamento alla Chiesa orientale.

Teniamo a precisare che certi nostri riferimenti, espliciti o impliciti, al parallelismo presente non riguardano il Vaticano II ma le deformazioni del Post-Concilio che sono a tutti clamorosamente note e che lo stesso Pontefice Paolo VI continuamente lamenta. In questi giorni, poi, si è levata finalmente una voce autorevole che invita a ristabilire le verità, le proporzioni e le misure, nonché eventuali responsabilità: è la voce del card. Siri (intervista all'ultimo numero di « Mondo Scolastico », Genova settembre 1968). Da questo momento il Concilio non è più tabù e si ha anzi il dovere dell'obiettività storica e dottrinale. Secondo il card. Siri alcune commissioni lavorarono con abuso e con comodo, preparando il terreno a quella sorpresa provocata dalla pubblicazione dell'ultima Enciclica. « Il Concilio ha fatto spesso da cassa armonica e da altoparlante di tutti gli scontenti »: sono parole testuali. Inoltre, già anni fà il card. Siri aveva deplorato « l'infantilismo dottrinale dei cattolici » (sottinteso moderni); anche adesso indica la fonte di molti guai nella « troppo poca scienza filosofica e teologica ».

È possibile trovare un punto di equilibrio? Certamente. Ed ecco le formule. Lo slancio ecumenico non può mai scompagnarsi dalla fermezza romana. Né l'uno senza l'altra. Sono entrambi ottimi e provvidenziali, purché non si disgiungano. Il cuore ha una sistole e una diastole. Il cuore cessa di battere se manca la

diastole (« Ecumenismo ») ma anche se manca la sistole (« Romanità»). L'Ecumenismo è come la Luna che può crescere o decrescere: la Romanità è il Sole che splende nella sua forza. Luminari sono due e non uno soltanto. Viceversa, nel volume stampato da un editore diventato improvvisamente zelantissimo ma a rovescio, « La fine della Chiesa come società perfetta », Mondadori 1968, si leggono frasi come queste: « nell'opinione cattolica moderna vi è come un'ossessione del primato di Roma, un'ossessione malsana » (p. 99). Chi scrive è un Vescovo siriano. Insomma, un'accusa di «freudismo teologico» da guarire in fretta con una cura psicoanalitica aggiornata. Un austriaco « teologo del Concilio » scrive poi (p. 278): « si dovrebbe cessare di parlare di una Chiesa romana perché ciò implica concezioni restrittive e niente affatto ecumeniche». Questa assurdità molto amena costringe a spendere qualche parola in più. È chiaro che si è perso del tutto — e da tutti — persino il simbolismo del termine « romano » dei Libri neo-testamentari. Romano qui siunifica «universalmente terrestre e divinamente centrale». Significa cioè « vero Uomo », senza di che non può neppure svilupparsi l'operazione teandrica. Solo da questo Centro si può essere « puri e disposti a salire a le stelle » (Purg. XXXIII-145). Ecco perché, secondo Dante, « Cristo è romano » (Purg. XXXII-102), perché S. Paolo si onora di proclamarsi romano « dalla nascita » (Act. XXII-27, 28) e perché dichiara i romani « prediletti da Dio » (Rom. I-7) e chiamati alla santità.

Se può interessare, possiamo attestare di persona, per le conoscenze e i rapporti che abbiamo con il vero Oriente, che il caos antiromano che si sta determinando non rallegra affatto questo vero Oriente (quello dei Magi di S. Matteo per intendersi). Il vero Oriente ha considerazione e fiducia soprattutto per la Chiesa romana e per il Sommo Pontefice. Del resto, nessuno più dell'Apostolo Giovanni è stato (ed è) rispettoso di Pietro.

<sup>8</sup> Nelle fulgide, sapienti pitture del Beato Angelico, il Teschio è posto in trasparenza proprio nella roccia; appena sopra s'erge la base della S. Croce (cfr., a Firenze, i dipinti di S. Niccolò e S. Marco. Si osservi come una goccia del Sangue Divino irrori la Testa del Primo Uomo).

<sup>9</sup> Cfr. « Santa Francesca Romana » di Donna M. Benedetta Rivaldi O.S.B. Coletti, Roma 1964. Ottimo libro di un'Oblata Regolare di Tor de' Specchi che si conclude con il capitolo: « Dopo cinque secoli ». Una coincidenza d'intuizioni, questo impiegare il mezzo millennio! Tutti i Santi più tipicamente romani apparivano continuamente a S. Francesca e assicuravano di vegliare sulla Santa Città. (Lo fanno anche ora). Ella medesima, all'inizio della sua Via, fu comunicata e consacrata, nell'invisibile, dal Principe degli Apostoli. Quanto alla « Regola celeste », essa fu rivelata dalla Santa Vergine, dettata da S. Paolo, e precisata da S. Benedetto e S. Maria Maddalena. Addirittura un Arcangelo — sembra Gabriele — custodì nei celesti Archivi la Norma prodigiosamente indicata dall'alto.

### CRISTO E L'INDIA, GESÙ E NOI

Agli « Incontri del Sabato » — manifestazione culturale che si tiene a Roma a Palazzo del Drago per iniziativa del Libraio-Editore Valentino Tedeschi, titolare della Libreria 4 Fontane e della Libreria del Babuino — si svolse, il 13 gennaio 1968, un acceso dibattito in occasione di un incontro che ebbe per principali protagonisti tre studiosi della famiglia redazionale di « Kairòs » — Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie (Rivista di Scienza delle Religioni e di Teologia) di Salzburg e altresì membri del « Forschungskreis für Symbolik » (Circolo di Ricerche Simboliche) di Heidelberg: Raimundo Panikkar, Matthias Vereno, Silvano Panunzio.

Davanti a un pubblico qualificato di docenti, scrittori, giornalisti e anche di alcuni sacerdoti — furono presentate due opere: « Mâyâ e Apocalisse - L'incontro dell'Induismo e del Cristianesimo » di Raimundo Panikkar,
ed. Abete, Roma 1966, e « Inbild des Kosmos - Eine Symbolik der Schöpfung » (Immagine interiore del Cosmo Una Simbologia del Creato) di Photina Rech O.S.B., ed.
O. Müller, Salzburg 1966.

Il dibattito fu suscitato essenzialmente dal primo libro e ad esso parteciparono il prof. Giulio Sforza, il prof. Fortunato Pasqualino, il dott. Giacinto Trevisonno, il dott. D'Alessandro della Radio Televisione Italiana, e molti altri tra i presenti. Diresse l'incontro il dott. Mario Amici, direttore della Rassegna «Ricerche Culturali». Riporteremo qui la registrazione della prima parte dell'incontro e della sua conclusione. Omettiamo, solo, la presentazione dell'opera di Photina Rech che pure destò vivissimo interesse e profonda ammirazione tra gli ascoltatori: i quali sentirono vibrare la corda di un Simbolismo che si ricollega alla grande scuola dei monaciveggenti del Medioevo.

Il dibattito fu quanto mai animato e incandescente e tutti vi contribuirono non solo con dottrina, ma con vero entusiasmo. Si può dire che quel breve incontro, pur svolgendosi in modo del tutto spontaneo e senza precedente preparazione, sia paragonabile ai migliori Convegni promossi anni fà a Firenze e a Roma dalla Rivista « L'Ultima ». Ricordiamo, a questo proposito, il Convegno del 1950 a Firenze sul tema: Linee di una nuova sintesi cattolica e quello del 1951 a Roma sul tema: Per il Cristianesimo di domani (cfr. « L'Ultima », n. 58-59 e 61-62, ed. Vallecchi, Firenze).

La parola trascritta non può rendere che in minima parte il fervore spirituale e le scintille dialettiche che si sprigionarono lungo tre ore di fuoco in primissima linea. Il merito di questo risultato fu più dell'attenzione e della partecipazione del pubblico che non degli stessi oratori i quali, per così dire, fecero da canale e da veicolo cercando di far circolare lo Spirito.

Ed ecco qui la trascrizione dell'Incontro.

## PANUNZIO:

Il libro che ho l'onore di presentare stasera è un libro singolare dovuto a un autore più ancora singolare e anzi singolarissimo: Don Raimundo Panikkar, nato a

Barcellona da padre indiano e da madre catalana, intellettualmente indù e carismaticamente sacerdote cattolico, punto d'incontro tra Europa e Asia e mediatore d'eccezione tra Oriente e Occidente. Gli incontri e le concillazioni di questo tipo sono all'ordine del giorno ormai da due secoli. Ma nessuna persona è più rappresentativa, a questo proposito, di Raimundo Panikkar che nella prelazione al suo libro ha voluto dirci che ha scritto un'opera non per i soli cristiani, o per i soli indù — perché sarebbe facile scrivere per gli uni o per gli altri separatamente - ma ha voluto scrivere un libro per entrambi. E la cosa, effettivamente, può dirsi senz'altro riuscita. Scrivere un libro per entrambi significa non provocare urti o non accendere la suscettibilità sia degli ambienti del Cristianesimo sia degli ambienti dell'Induismo: cosa, quindi, molto difficile. Ma poi, superato questo primo scoglio, significa trovare gli elementi profondi dell'Incontro, svilupparli, e cercare sempre di adoperare un linguaggio che possa dirisi simultaneo e per gli uni e per gli altri.

Il titolo di questo libro può apparire ermetico e non troppo semplice. Anzitutto il termine « apocalisse » non è adoperato nel senso escatologico; non si tratta di uno studio o di un commento sull'Apocalisse di S. Giovanni, ma tutto il Cristianesimo è considerato un'apocalisse, ossia una rivelazione. Anzi, proprio l'Apocalisse di S. Giovanni è quella che forse meno figura nella trattazione di don Raimundo Panikkar. Ma da un certo punto di vista ciò non ha importanza, o semmai ne ha ancora di più: perché è molto, molto significativo che tutto il Cristianesimo sia considerato in questa luce rivelativa. Troppo spesso noi siamo abituati a considerare, o meglio a sentir parlare del Cristianesimo come di un fatto morale: invece, accentuare il carattere apocalitico, rivelativo, del Cristianesimo, significa situarlo propriamente sotto una

luce teoretica; e questa è la cosa senza dubbio più importante.

L'espressione « Mâyâ » è un termine ben noto agli studiosi di dottrine indù. Se ne è parlato nel Settecento e nell'Ottocento; ma chi, più di tutti, ha dato un pubblico risalto a questo termine « Mâyâ » è il filosofo romantico tedesco Arturo Schopenhauer. Egli ci ha dato una prima idea generale soprattutto della Mâyâ nel senso esterno, cioè cosmico, perché oltre a questa Mâyâ esterna si può e si deve parlare di una Mâyâ interna, ossia di una specie di apparenza e di illusione mentale. Letteralmente la Mâyâ significa appunto il velo dell'apparenza, il velo dell'illusione che ci avvolge da fuori e da dentro. A questo proposito, possiamo cominciare ad osservare che non necessariamente il termine illusione ha significato negativo. Infatti, almeno nella nostra lingua latina, « illusione » proviene etimologicamente da ludus, cioè « gioco ». E allora, dire che l'Universo è una Mâyâ, cioè una illusione, non significa, necessariamente, una svalutazione dell'Universo stesso. Ludus significa gioco, ossia gioco divino, « gioco degli dèi » (in sanscrito, Lila). E potremmo a questo proposito ricordare un passo molto bello e suggestivo dei Proverbi di Salomone che si applica, nella Liturgia cattolica, proprio alla festa della Immacolata Concezione. In questo passo la Sapienza celebra se stessa e si dichiara originata ab aeterno, rivela che Ella era presente quando si fondavano i cieli e la terra. È quanto mai significativo trovare proprio qui il termine ludus, allorché si ricorda la creazione dell'Universo e la delizia divina dello stare tra gli uomini. « Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram. Cum Eo eram cuncta componens: et delectabar per singulos dies, ludens coram Eo omni tempore: ludens in orbe terrarum: et deliciae meae esse cum filiis hominum » (Prov. VIII-22-31). Questo gioco, questo divertimento divino, era continuo. Si deve guindi cercare di comprendere — e di comprendere bene — che l'espressione Mâyâ che abbiamo tradotto, in modo più o meno approssimativo, col termine « illusione », non è necessariamente un valore negativo.

La Mâyâ è un velo che avvolge tutto, persino il mistero della realtà ultima dell'Assoluto, Brahman. Ora, la via della perfezione e della liberazione spirituale consiste, in tutte le scuole indù, nel sollevare progressivamente questo velo. Il velo che ci dà appunto l'illusione della separatività, come se vi fosse qualcosa, al di qua dell'Assoluto, che possa realmente considerarsi separato dalla sua origine. Noi, in genere, siamo abituati a considerare il mondo come separato dalla sua origine, dal suo principio: ma proprio questo insegna invece il Vedanta, tale separazione è illusoria e apparente.

C'è un velo soltanto, tra noi e l'Assoluto? No, non ce n'è uno solo; simbolicamente, possiamo ricordare i sette veli di Iside egizia e il commento magico che ne fece Novalis. Più si sollevano questi veli, più cadono questi veli, vieppiù si raggiunge il centro di ogni realtà. Il centro di tutto è appunto Brahman, ossia l'Assoluto.

Ora, il significato del titolo dell'opera in esame è appunto questo: la Rivelazione propria del Cristianesimo va intesa come una generale Apocalisse, come un universale sollevamento del velo dietro cui si nasconde l'ultima realtà.

Non ho usato fin ora quel termine che, in Occidente, ci è molto familiare, ossia il termine « Dio » perché appunto qui è uno dei massimi problemi dell'incontro tra Induismo e Cristianesimo. Quando si parla di Assoluto, di Ultima Realtà, di *Brahman*, non si parla di Dio nel senso occidentale, nel senso cristiano. Naturalmente, c'è anche in India la dottrina del « divino », di « Dio »: ma questo non è l'ultimo termine della contemplazione indù. Si suole distinguere, a questo proposito, dagli indù, tra

Brahman supremo e neutro — para Brahman — e Brahma non supremo e maschile — àpara Brahman —. Il che può in certo qual modo avvicinarsi alla distinzione istituita in Occidente tra Divinitas e Deus (« Gotheit » e « Got » di Eckhardt. « O Theòs » con l'articolo e « Theòs » senz'articolo secondo l'interpretazione giovannèa di Origene). Ora, secondo l'autore di quest'opera, Raimundo Panikkar, il Cristianesimo solleverebbe non uno, ma tutti i veli, il velo universale: non esclusivamente il velo limitato ad un ambiente, ma il velo di tutte le religioni e di tutte le tradizioni perché rimane vero che tutte le religioni e tutte le tradizioni hanno davanti a sé, qual più qual meno, questo velo che possiamo simbolicamente chiamare Mâyâ. E allora il senso di questa specie di binomio dialettico « Mâyâ - Apocalisse » è che nell'Oriente, e persino in India, l'ultimo mistero rimane ancora avviluppato da questi veli. Il Cristianesimo ha appunto la missione storica, o meglio escatologica, di aiutare l'umanità a sollevare questi veli della Mâyâ in modo che essa ritrovi la via della Divinità: di quella Divinità che non è soltanto il Dio personale, ma Divinità nel senso profondo, ossia Dio in se stesso, ciò che si può rendere, approssimativamente, con l'espressione « Padre » della Trinità cristiana, o per lo meno con il senso del Padre nella dottrina cristiana di certe scuole molto elevate, molto complesse. (Sempre secondo Eckhardt, « Padre e Figlio sono l'Uno al neutro, non Uno al maschile »: piena analogia con Shankara).

A questo punto bisogna tener presente che il nostro Autore, Raimundo Panikkar, pone sempre una certa distinzione tra il Cristianesimo storico, cioè il Cristianesimo come Cristianità, e il Cristo. È una affermazione senza dubbio molto audace, un'affermazione che alcuni potranno accettare e altri no. Per quanto personalmente mi riguarda, sono perfettamente d'accordo, anche perché

nel miei scritti ho sempre sostenuto la stessa cosa: ovverosia il Cristo non può esaurirsi nel Cristianesimo storico e il Cristianesimo storico — la Cristianità o magari le Cristianità — non possono esaurire il Cristo. Se c'è una Maya, se c'è un velo che avvolge tutte le religioni, questo velo avvolge anche il Cristianesimo storico che si deve ancora pienamente disvelare e quindi pienamente compiere. In una sua opera inglese Raimundo Panikkar ha parlato appunto di un « Cristo sconosciuto dell'Induismo » (The Unknown Christ of Hinduismus). Nel presente libro egli dice che sarebbe tentato di scrivere un'opera dal titolo analogo: « Il Cristo sconosciuto del Cristianesimo ». Ovviamente, si allude al Cristianesimo storico. Ora, in che modo si può preparare - se non proprio attuare integralmente - un incontro tra Induismo e Cristianesimo e più in generale tra Oriente e Occidente? Sostiene Raimundo Panikkar che questo incontro non può avvenire sul piano esclusivamente dottrinale. Deve essere un incontro religioso nel senso di un incontro spirituale.

Forse, a questo proposito, si potrebbe fare un'osservazione, un rilievo, magari da rinviare alla discussione: e cioè, a nostro avviso, proprio l'elemento dottrinale è come l'ostacolo principale per l'incontro tra Induismo e Cristianesimo. Non si deve infatti dimenticare che quando si parla di « piano dottrinale » nelle Scienze Sacre, non si parla certamente di erudizione e cultura nel senso profano ed esterno. La dottrina, in questo caso, nasce dalla pienezza della contemplazione; comunque, ripeto, su questo si potrà tornare al momento della discussione. Certamente, però, si può comprendere il senso intimo che Raimundo Panikkar ha voluto attribuire al suo giudizio. L'incontro dell'Induismo e del Cristianesimo non è soltanto dottrinale, ma anche e soprattutto spirituale. Questo sì. Spirituale, principalmente perché l'incontro stesso come si può leggere sotto le righe di questo libro —

non è tanto promosso dagli uomini quanto da Dio in persona. È Cristo medesimo l'unico che può attuare questo incontro pienamente e perfettamente. Infatti, un'affermazione dell'Autore che si deve senz'altro accettare ed accogliere è questa: « Cristianesimo e Induismo si incontrano in Cristo ».

Può sembrare, questa, una verità troppo semplice e invece è una verità profondissima. Per comprenderla, bisogna ricordare quello che abbiamo detto prima: cioè la distinzione che è stata posta tra il Cristianesimo e il Cristo ultimo, tra il Cristo nella sua pienezza e totalità e le manifestazioni concrete, visibili, temporali del suo messaggio divino. Ora, tale distinzione tra l'azione cosmica del Cristo e la sua Incarnazione storica non è una cosa completamente nuova e peregrina perché fà parte della più antica tradizione patristica. Anzi, si potrebbe risalire anche più indietro, ossia all'autentica concezione ebraica del Messia quale ci è stata trasmessa da Filone. Questi pone una distinzione non solo tra il Logos interiore (Conoscenza) e il Logos esteriore (Parola), ma, corrispettivamente, tra il Messia eterno e il Messia storico1. Tali distinzioni sapienziali e metafisiche vengono riprese integralmente, e ulteriormente approfondite, da Clemente Alessandrino. Ora, il Messia storico è senza dubbio connesso, e dobbiamo dire identico, al Messia eterno; ma vi sono in ciò aspetti diversi, come vi sono aspetti diversi nella Trinità. Quando noi parliamo di Dio, parliamo al tempo stesso di Dio uno e di Dio trino; eppure i più antichi trattati teologici si compongono tutti di due parti simmetriche intitolate rispettivamente « De Deo Uno » e « De Deo Trino ». Se questo è possibile addirittura per la Trinità, non c'è niente di strano nel concepire una distinzione prospettica tra Messia eterno e Messia storico, pur sapendo che si tratta, al limite, dell'identica realtà. E allora evidente che, quando Raimundo Panikkar parla

di questo incontro al vertice che si avvera nel Cristo, vuol riferirsi proprio a quel Messia eterno che agisce comicamente secondo il sacerdozio eterno di Melchisedec. Infatti, proprio il Messia eterno ed Egli soltanto è Colui che può attuare l'incontro effettivo, la mediazione ontica, tra Induismo e Cristianesimo: tutti gli altri tentativi umani fallirebbero il bersaglio se non fossero orientati a questo Polo supremo e dal medesimo attratti.

Questo è, in generale, il tessuto dell'opera che stiamo esaminando. Vi sono poi delle singole parti in cui essa viene strutturata. Vi sono precisamente tre parti: la prima riguarda l'Induismo ed è dedicata specificamente ai suoi temi; la seconda riguarda il Cristianesimo; la terza

cerca di profilare le possibilità di un incontro.

Sarebbe troppo lungo, adesso, accennare uno per uno a questi argomenti. In sintesi, diremo che la prima parte dedicata all'Induismo è quanto mai istruttiva e interessante. Si comincia da cose semplici e cioè dalla situazione in concreto dell'India di oggi. Si compie una specie di « reportage », ma molto penetrante, su quella che si può chiamare la « crisi moderna » di un mondo che noi siamo abituati a considerare come inamovibile, archeologico, perfetto. La verità di fatto è tutt'altra: anche nell'India c'è una crisi nel senso modernista quale noi siamo abituati a riconoscere nell'Occidente. Però c'è anche un contrappeso, e quindi un punto di bilanciamento di questa stessa crisi. Raimundo Panikkar sembra aver contato i religiosi dell'India che ammonterebbero secondo lui a sette milioni e mezzo. (Nessuno di più, nessuno di meno, don Raimundo ?...). Perciò, nonostante le enormi difficoltà che la civilizzazione moderna ha rimbalzato in Oriente, pure ci sono questi 7-8 milioni di religiosi, ossia di pubblici penitenti e pubblici pellegrini (sannyasi) che rappresentano una testimonianza che non ha bisogno di commenti. Vi sono poi - aggiunge don Panikkar - altri fattori spontanei di equilibramento: il popolo indiano se non ha un'istruzione di tipo occidentale (cosa — diciamo noi — di cui possiamo reputarlo fortunato) è effettivamente uno dei popoli più sani, più buoni e più religiosi della terra. Dobbiamo ricordare, a conforto di questa tesi, le parole che furono pronunziate da Sua Santità Paolo VI quando toccò il suolo dell'India. La prima cosa che disse, se non erro, fu questa: « noi non abbiamo niente da insegnarvi ». Parole, senza dubbio, molto significative e impegnative.

Sempre in questa prima parte del libro, dedicata all'Induismo, vi è poi una specie di recensione, uno studio, sull'opera indiana del prof. Murti che è soprattutto uno specialista del Buddhismo e magari di una data forma del Buddhismo (quello hinavanico): il Buddhismo viene infatti qui concepito essenzialmente come dialettica. È un'opera, quella del Murti, molto interessante perché dimostra come anche in India vi sia una conoscenza piuttosto ampia della stessa filosofia occidentale moderna. (Il prof. Murti ha familiari non solo Kant ed Hegel, ma addiritura la « destra hegeliana » dei circoli neoplatonici inglesi fioriti, a fine Ottocento, tra Oxford e Cambridge. Senonché egli sostiene che la filosofia europea ha raggiunto solo il primo grado della Dialettica buddhista, ossia il valore critico-negativo da lui attribuito a Kant; il prof. Murti sembra invece dimenticare Schopenhauer in cui è sviluppato anche il secondo grado, quello ricostruttivometafisico della Dialettica del Buddhismo).

La seconda parte del libro di Raimundo Panikkar tratta di temi cristiani e l'ultimo capitolo, forse il più importante e più complesso, è dedicato al sacerdozio di Melchisedec. Il motivo di questa trattazione è già adombrato nelle parole propedeutiche che abbiamo avuto occasione di pronunziare prima. Noi dobbiamo riportare il Cristianesimo storico alle sue dimensioni più propriamente me-

tafisiche: nel far questo, c'imbattiamo inevitabilmente nel sacerdozio eterno di Melchisedec e dobbiamo sforzarci di comprenderlo di nuovo. (Significativo che il « filonismo » dell'autore della Lettera agli Ebrei sia stato sicuramente accertato). Secondo Panikkar quello di Melchisedec è un « sacerdozio cosmico », qualcosa che non si limita a nessuna delle tradizioni particolari. Sull'interpretazione di Panikkar avrei qualche osservazione critica da fare, ma anche questo si può riservare alla discussione finale. (Il sacerdozio di Melchisedec è qualcosa di più di un « sacerdozio cosmico » sopravvissuto alla caduta terrestre e alla dispersione umana delle origini: è un « sacerdozio eterno » sopra-umano e sopra-terrestre analogo, o meglio omologo, al profetismo eterno di Elia; è perciò connesso a Mikael - come del resto anche Panikkar ricorda - ossia all'Arcangelo custode della Tradizione divina e del Nome ineffabile). Comunque, è già importantissimo e quanto mai coraggioso l'aver ripreso, dopo secoli e secoli di oblìo, questo suggestivo, misterioso, e inconsueto tema già caro ai primi Apologisti e ai Padri d'Oriente.

L'ultima parte del libro è dedicata, finalmente, all'incontro dell'Induismo e del Cristianesimo; in cui quel et
ha per Panikkar un valore ontologico e non semplicemente
grammaticale: insomma et et, e non aut aut, incontro di
entrambi, sublimamento di entrambi, risoluzione ultima
e trascendente di due nell'Uno. Fondamentale, a questo
proposito, è il capitolo conclusivo, forse il più alto dell'intero libro. Con esso si vuol offrire una interpretazione
di un celeberrimo testo indù, il Brahma-sutra, il quale
a sua volta consiste in una specie di commento condensato — vera « Summa » dell'Induismo — dei testi rivelati
delle Upanishad ossia del Vedanta (alla lettera « fine del
Veda », ma in senso traslato « Veda ultimo », Scienza ultima e dell'Ultimo). È noto che il Brahma-sutra rappre-

senta un po' la pietra d'inciampo di tutte le scuole induiste perché vi sono interpretazioni completamente diverse; o meglio - mi correggo - interpretazioni convergenti, seppure distinte, su quelli che sono gli ultimissimi temi possibili della speculazione umana. Vi è un accordo generale tra i commentatori vedantici fino, per così dire, agli ottomila metri; oltre questa altezza vi sono delle sfumature non indifferenti le cui conseguenze incidono sia sull'orientamento metafisico sia sulla costruzione religiosa. I nomi e i libri dei commentatori vedantici sono numerosi e molto autorevoli in India. Tra parentesi don Raimundo Panikkar avverte - cosa del resto già osservata da altri autori - che noi occidentali e specialmente noi cristiani dovremmo riscoprire, o scoprire, questi grandi commentatori vedantici. Essi non sono affatto inferiori — si potrebbe anzi considerarli superiori da un certo punto di vista - ai caposaldi della nostra metafisica come Platone, Aristotele e Plotino. Quindi non si vede la ragione del perché noi dovremmo appoggiare una dottrina del Cristianesimo, nella sua inquadratura metafisicoteologica, ai soli schemi di Platone, Aristotele e del Neoplatonismo senza tenere in conto e in onore i contributi dei massimi commentatori vedantici, specialmente di Shankara, Ramanuja e Madhva.

L'originalità di quest'ultimo capitolo di don Raimundo Panikkar è che il linguaggio assunto non è il linguaggio occidentale; anzi, questo fatto può destare, al principio, addirittura delle impressioni strane, perché l'orecchio e la mente avvertono subito una logica diversa da quella consueta. Ma questo è un merito, perché si dimostra che viene esaudito, qui in fondo, il voto iniziale dell'opera: scrivere simultaneamente un libro per entrambi, per i cristiani come per gli indù. Effettivamente, questo commento finale potrebbe essere un'opera scritta in sanscrito e adattarsi e attagliarsi agli indù come un

vero bhasya. Per i cristiani, esso è altresì un ponte intellettuale: ovvero, combinando i termini, è un'opera della più raffinata ingegneria pontificale. Non si deve perciò pensare a un tentativo artificioso di conversione in senso esterno e forzato: assolutamente no. Si tenta, piuttosto, di trovare un piano veritiero d'incontro al li-

vello più alto possibile.

Ora, proprio qui nascono, realmente, le massime difficoltà di tutta la problematica comparata e le massime difficoltà dell'auspicata sintesi Induismo-Cristianesimo. Infatti l'ultima contemplazione indù ci presenta, come abbiamo avuto occasione di accennare e come ribadiamo adesso, non un Dio personale ma piuttosto l'Impersonalità di Dio; e allora noi in Occidente, per lo meno in determinate scuole che vanno per la maggiore, non abbiamo il corrispettivo di questa problematica. Forse non è nemmeno esatto dire che non l'abbiamo; non l'abbiamo posta in onore, ce ne siamo dimenticati, perché nella Patristica questa tematica è presente ed è anche presente nella Scolastica mistica, è sempre ricorrente in quella che con termine recente abbastanza felice si è voluta chiamare « Teologia monastica ». Se uno volesse veramente approfondire le cose, potrebbe trovare persino nei dottori più ufficiali della Scolastica, in S. Bonaventura e addirittura in S. Tommaso, delle cose simili: ma questo richiederebbe una lunga spiegazione. (Oltre un trentennio di ricerche mi ha dimostrato che esiste non solo un Tomismo di primo grado, ma un Tomismo autentico di secondo grado di cui solo pochi autori si sono accorti). Comunque, in genere, è certo che la Filosofia occidentale e la stessa Teologia cristiana hanno assunto sempre di più un carattere formalistico; e l'ultimo livello cui possono giungere è, sul piano metafisico, quello dell'Essere e, sul piano religioso, quello corrispondente del Dio personale. Invece, in Oriente, e non soltanto in India ma

anche in altre metafisiche e in altre tradizioni (ad esempoi in Cina nel Taoismo), il punto più alto non è l'Essere, ma il Non Essere: o forse né l'uno né l'altro, perché nella concezione dell'Infinito, dell'Assoluto, sono ricompresi sia l'Essere sia il Non Essere: concezione che per gli occidentali sembrerebbe strana o antinomica. Inoltre, sul piano spirituale, il massimo sforzo che compiono gli orientali e in particolare gli indù della scuola advaitica (« non-dualista ») è quello di poter raggiungere e realizzare in se stessi l'Assoluto, ossia l'Impersonale divino. Per dimostrare che vi sono in Occidente dottrine simili, basterà ricordare il grande dottore della Scolastica tedesca il quale si svolgeva, più ancora che dall'agostinismo, proprio dall'intellettualismo albertino-tomista, maestro Eckhardt: questi asseriva con forza che v'è un castello interiore dell'anima (ein bürgelin der sêle) e in esso un punto così nascosto in cui non penetra con lo sguardo neppure la Trinità, ma solo il Dio Uno. Questo è uno dei passi più arditi che mai siano stati enunciati da un dottore cristiano. Ora è noto che l'espressione « castello interiore » (castillo interior) si ritrova nella mistica di S. Teresa d'Avila; è anche noto che l'espressione « fortezza turrita » in lingua ebraica si dice mighdàl: quindi « Magdalena » indica la castellana interiore. Questo potrebbe rivelare molti significati sul rapporto tra Gesù e la Magdalena che è stata assunta come lo stesso simbolo della vita contemplativa. Ultima esortazione di Eckhardt: « ci aiuti Iddio affinché noi siamo una fortezza a cui salga Gesù, e vi sia accolto e ci rimanga in eterno! »2.

Ora, una conclusione di questo tentativo finale di Raimundo Panikkar di trovare non solo un linguaggio meno comune, ma di lanciare un ponte tra dottrina indù e dottrina cristiana, questa conclusione forse c'è e forse non c'è: anche perché non può essere questa l'opera di un solo pensatore, di un solo studioso. È piuttosto un'opera

collettiva, un'opera che tutti i cristiani dovrebbero assumere e che, naturalmente, dovrebbero assumere anche gli indù.

Ci può essere una specie di mediazione tra le due scuole, quella cristiana e quella indu, e tra le due teologie, piutosto « positiva » l'una e piuttosto « negativa » l'altra ? Sembra di sì, vi è forse ancora posto per una *Teologia* universale. Questo possibile punto di mediazione è trovato da Raimundo Panikkar proprio nella dottrina del Dio personale, perché, naturalmente, anche in India esiste questa dottrina: è la famosa dottrina di *Ishvara* che sarebbe appunto il Signore, *Adonài, Kirios, Dominus*.

Ora, effettivamente, questa dottrina di Ishvara è stata soprattutto elaborata dalle scuole indù cosiddette baktiche, ossia dalle scuole che professano la devozione, l'amore, la bakti e non la semplice ghnana o conoscenza. Del resto l'una non esclude, ma include sempre più l'altra, come forse meglio di tutti ha dimostrato, proprio in Occidente, Clemente Alessandrino: secondo il quale il vertice supremamente unitario consiste nell'identità ghnosisagàpe (Dante: « che solo amore e luce ha per confine » -Par. XXVIII-54). Questa dottrina dell'intelletto d'amore può rappresentare realmente un punto di fusione tra le due metafisiche, le due scuole ascetiche, e può rappresentare un punto che parli anche agli indù. Perché si tratta di stabilire un rapporto, o meglio un legame intimo, tra valore e categoria del Brahman, l'Assoluto, e il valore e la categoria del Dominus, il Signore e Creatore. È anche importante ricordare che tutte le manifestazioni storiche del Signore in India - Rama, Krishna, e in un certo senso anche il Buddha - sono, come suol dirsi, discese, avatara, manifestazioni storiche di questo stesso Dio personale. Invece il Brahman, nella sua assolutezza, è indipendente dal mondo come, in certo modo, è indipendente dal mondo il Dio aristotelico. Ma meglio di Aristotele il *Brahma-sutra* sottilmente chiarisce che la Divinità, pur non confondendosi col mondo, è « l'*origine* da cui la *causa* del mondo procede »; e questa causa, precisa Panikkar, è Cristo, il Logos <sup>3</sup>.

Dunque, sembrerebbe che l'unica possibilità di raggiungere, o per lo meno di preparare questa fusione, consisterebbe, da parte cristiana, nell'approfondire la dottrina di Ishvara e, da parte indù, nel riconoscere che Ishvara, in fondo, non è altro che il Cristo. Ma quale Cristo, ci si può ancora domandare? Sempre il Cristo eterno. E non solo il Cristo della fine dei tempi - osserva Raimundo Panikkar - perché oggi c'è la tendenza diffusa a riconoscere che tutte le tradizioni, tutte le religioni, l'umanità intera, insomma, puntano verso un obiettivo finale, marciano verso un convergente punto d'unione dove sta ad attenderli il Cristo. Riesce allora abbastanza facile, anche nella Teologia, riconoscere che un Cristianesimo ultimo possa e debba rappresentare la parola conclusiva di guesta parabola. Ma vedere le cose in guesto modo, se è già abbastanza, è ancora troppo facile, e quindi superficiale. Secondo Raimundo Panikkar non solo il Cristo è alla fine, è l'Omega, ma il Cristo è anche al principio. Questo che cosa significa ? Significa che non ci deve essere una conversione esteriore delle altre religioni, dell'Induismo, del Giudaismo, ecc., al Cristianesimo, poiché se Cristo è l'Alfa vuol dire che che tutte le altre tradizioni, le altre religioni, in quello che hanno manifestato di valido non sono opera umana, ma opera divina, opera di Ishvara, del Cristo, ossia del Verbo o del Logos che è extratemporale. Quindi, in parole povere, tutto quello che c'è di vero e di valido nell'Induismo è opera del Cristo eterno, è opera del Logos: e allora, finalmente, si può capire in pieno l'affermazione iniziale secondo cui « Induismo e Cristianesimo si possono incontrare solo in Cristo ».

Ci sarebbero, naturalmente, molte altre cose da dire; ma preferirei riservarle alla discussione. Più che delle osservazioni critiche dovrei, infatti, suggerire delle integrazioni complementari che rafforzino le tesi che non sono solo di Panikkar ma comuni a molti di noi.

Come conclusione di questa presentazione, vorrei dire una sola cosa di carattere personale a Raimundo Panikkar: e cioè vorrei ringraziarlo, proprio come cristiano, dello sforzo da lui compiuto, della testimonianza che ci ha dato. E vorrei riconoscere, proprio pubblicamente, che più di quel che si è fatto non si poteva fare, o per lo meno che egli non poteva fare e dire di più. Spetta quindi agli altri cristiani di raccogliere questo messaggio e di completarlo. E poiché Raimundo Panikkar ha detto che l'incontro dell'Induismo e del Cristianesimo si attua nel Cristo, mi sia consentito dire che questo incontro si è avverato in lui assolutamente: e cioè, in don Raimundo Panikkar, Cristo e l'India osculati sunt, si sono appunto baciati.

# SFORZA:

Credo che nel clima ecumenico questo lavoro del Reverendo Panikkar abbia un grandissimo significato. D'altra parte la presentazione del prof. Panunzio è stata magistrale. Io non ho la stessa competenza nelle cose dell'India. Ritengo però che il punto essenziale — se si deve procedere a un incontro — è di chiarire la questione della Personalità o Impersonalità Divina. Dire che in Occidente non vi sia questa tematica sarebbe inesatto. Da Bruno e da Spinoza in poi questa tematica esiste. Ma si può risalire più indietro. Anzi, da Plotino in poi l'Occidente ha sentito moltissimo la necessità di agganciare il mondo a Dio e Dio al mondo. Però, nelle formu-

le tentate, ha camminato sul filo del rasoio perché non è facile trovare appunto delle formule che concilino l'immanenza e, paradossalmente, la trascendenza di Dio. Nella filosofia moderna io trovo ciò nella dottrina della « comunione ontologica » di Gabriel Marcel. Mi sembra la più riuscita. Non sarà troppo profonda, ma è molto chiara. D'altra parte Hegel e tutti gli idealisti tedeschi non hanno fatto che laicizzare il contenuto trinitario. Aristotele stesso che, non so come (io Platone l'ammetto) è diventato il fondamento filosofico del Cristianesimo, postula un Dio che, come quello cartesiano, sta lassù per dare al massimo un colpetto al mondo e poi rinchiudersi in se stesso. Ne nasce una estraneità tra Dio e mondo e una concezione troppo meccanica che non si può accettare.

Tornando alla questione della Personalità o Impersonalità di Dio, credo che non si può trovare nessuna formula conciliativa. O il Cristianesimo, il Cattolicesimo soprattutto - come pare stia avvenendo e io non so se prenderne atto con gioia o con dolore - si svuota della sua autentica dogmatica e cominciamo a confabulare di Logos, e allora avevano ragione autori come Renan, Loisy e tanti altri i quali sostenevano che il Logos giovanneo era desunto dalla Cabala egizia. (Di Logos, del resto aveva parlato anche Platone). Diversamente, o il Cristianesimo ha significato storico, oppure non ha nessun significato. Cioè, o Cristo è Dio incarnato che ha camminato sulla terra con piedi di carne, o (ed è una cosa che fa venire i brividi) non è niente. Ora, che si voglia cominciare a mitizzare la persona di Cristo per cercare di renderlo più o meno accettabile a tutti, non è produttivo. Con questo jo non dico che il Padre Panikkar faccia ciò. Io non ho letto il libro. D'altra parte tentare di dialogare non è mai male, ma il dialogo presuppone la volontà pregiudiziale di non cedere, ma di cercare insieme una verità, e

di convincere: anche se poi il dialogo non ha mai convinto nessuno, come mi pare abbia detto un vescovo e scrittore americano, il Fulton Sheen.

D'altra parte, se noi stiamo al misticismo, secondo me è molto bello avvicinarsi all'India: ma vi sono cinquantamila modi diversi di interpretarlo. Anche Schopenhauer si è avvicinato all'India; ma il suo misticismo è stato essenzialmente negativo — non nel senso neo-platonico della Teologia negativa — ma proprio nel senso di negare qualunque possibilità, qualunque coincidenza di Esere e di Non Essere e di predicare l'assurdo, l'assoluta negazione di tutto, la perdita dell'individualità. Dunque, non vedo come sia possibile mettersi d'accordo su un discorso così vago. Da quello che ha detto il prof. Panunzio si nota la buona volontà del Reverendo Panikkar, come, del resto, di tutti gli attuali dirigenti e membri della Chiesa Cattolica.

In S. Bonaventura — dice il prof. Panunzio — c'è questo misticismo. Va bene. Ma allora qui ricadiamo in un equivoco. S. Francesco è quello del Francescanesimo oppure no, è S. Francesco autentico? È chiaro che in S. Bonaventura c'è questo misticismo se S. Francesco è quello del Francescanesimo. Analogamente, si può ripetere la stessa cosa per il Cristo. Il Cristo storico è l'unica autentica realtà, l'unico ideale della vita? Non so come si potrebbe, altrimenti, porre e risolvere il problema. Si è discorso di Maestro Eckhardt. Ma Eckhardt è discusso dal punto di vista della dogmatica cattolica. Preciso bene: io sono indifferente a questa dogmatica formale, ma quello che a me preme è la chiarezza. Voler mettere tutti d'accordo può essere dannoso. Il volersi bene sì. Ma le idee sono idee: sono frutto di una tribolazione interiore. Termino col ripetere: Cristo, o lo si accetta come una persona storica, come Dio incarnato ecc., oppure, parlare di Cristo eterno è una espressione equivoca. Cristo è una persona nata, vissuta in un certo periodo; il Logos è un altro discorso.

#### VERENO:

Due osservazioni soltanto da fare. L'una è questa: mi sembra che il Cristo è anche una realtà dall'inizio del mondo sino alla fine, non soltanto una realtà storica vissuta tra l'imperatore Augusto e Ponzio Pilato. Egli dice nell'Apocalisse: « Io sono l'Alfa e l'Omega ». Ora abbiamo, nel Medioevo, moltissime rappresentazioni del Cristo, con il nimbo intorno alla Croce, mentre Egli crea il Cosmo. Dunque, non c'è soltanto il Logos eterno, ma anche il Cristo Incarnato come entità soprastorica operante nel seno della Storia.

# SFORZA:

Come Logos è entità soprastorica.

# VERENO:

No, no. L'Incarnato, l'Incarnato! Questa è dottrina cristiana.

Ed è il primo punto. Ecco poi l'altro. Lei ha detto che per un dialogo si deve cercare insieme la verità. Ma Lei aggiunge che quando si ha un certo concetto di idee che si ritengono vere, ciò basta, perché l'altro ha da convertirsi a queste idee. Ma allora, non c'è niente dialogo; la causa è finita. Mi sembra che Lei, insistendo sull'inconciliabilità di dati principi, intenda dire: le concezioni che non rientrano in un dato quadro sono erronee.

#### SFORZA:

Mi scusi. Io personalmente facevo una polemica. Io sono perfettamente d'accordo con Lei che la verità non è soltanto di chi ritiene di essere nella verità. Dicevo semplicemente che fino a ieri il Cristianesimo, il Cattolicesimo, non è stato questo. Fino a ieri il Cristianesimo, il Cattolicesimo sosteneva di avere il monopolio della verità: «chi non è con me, è contro di me». Può darsi che il vero Cristianesimo sia quello che si va predicando adesso. Senonché con un Cristianesimo trattato a questa maniera, quando io vado a rileggere S. Agostino, se vogliamo S. Tommaso, e altri, il Cristianesimo non ce lo ritrovo più. Trovo al più questa religione naturale che io posso anche auspicarmi.

#### TREVISONNO:

Che ci sia un tentativo di unità nelle religioni è un fatto; come è un fatto che, in linea di principio, ci possa essere unità tra Cristianesimo e Induismo. Ma vi sono due differenziazioni profonde. Il Cristianesimo si pone come un fermento che opera nel mondo e vuole attuare sulla terra il Regno di Dio. Questa è una concezione totalmente diversa da quella induista la quale è una concezione che cerca di portare Dio in sé, ma non di operare nel mondo. C'è una attività storica del Cristianesimo e anche della stessa concezione di Cristo. La concezione di Cristo nel mondo è una concezione attivistica. Per chi cerca di ritrovare l'Assoluto, evidentemente è una strada, ma non è l'Assoluto.

# PASQUALINO:

Devo fare un'osservazione un po' generale che non tocca in particolare il padre Panikkar, ma tutte queste

concezioni che vorrebbero assicurarci una conciliazione in una specie di Cosmicità cristianizzata. Teilhard de Chardin, ad esempio. Ora è la volta del padre Panikkar che, con genialità, tenta un'altra conciliazione. La mia osservazione si ricollega all'inizio del discorso che è stato fatto: e concerne il Cristo, o anzi il Gesù - come si esprime una terminologia che fu tra le mani di tutti quei pensatori che cominciarono la loro opera scrivendo, come Hegel, proprio una « Vita di Gesù ». E ad essi dava molto fastidio proprio la presenza fisica, limitante, di Gesù. Di là dalle devozioni semplici o, se vogliamo, angosciate, degli individui singoli, si voleva salvare l'uomo collettivo: sia quello di medio calibro della borghesia, sia l'Uomo Cosmico garantitoci dal Cristo storico. Ma qui si può riudire il grido di disperazione - « Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato » — di quel povero Gesù che alla fine anche i discepoli abbandonarono al suo destino.

Secondo me, uno degli iniziatori di queste visioni ottimistiche è sempre lo Hegel; prima dei « demitizzatori » di oggi sta questa robusta lezione hegeliana. Ma a questo punto mi domando se sia possibile salvare Gesù: e non nella sua semplice funzione di Incarnatore del Cristo. Hegel fa così per gli « uomini cosmici » come per Napoleone e altri; fa la Storia a spese degli individui di cui, prima si serve, e poi li getta come gusci vuoti abbandonati al loro destino. Invece lo sforzo dell'Occidente, fin dalla tragedia greca, mi pare sia stato quello di salvaguardare le individualità, si chiamino Prometeo o con altri nomi.

Un'altra osservazione riguarda il piano inferiore del culto, delle liturgie. Beninteso, io condivido e mi lascio tentare e affascinare da queste conciliazioni d'intelligenza. Ma la gente cammina come il buon Papa Giovanni con le sue devozioni. A un tomista ad oltranza che aveva anche lui i suoi concettoni impersonali di Dio — l'Essere, ecc., — fu detto: « senta, Professore, tutta la mia teologia si riduce al *Pater Noster* ». Ora c'è spazio, in questa Teologia cosmica, per il *Pater Noster*? E non come concessione quasi a una specie inferiore alla gente che ha ancora i suoi Santi, mentre l'intelligenza naviga con la sua scientificità, o pretesa scientificità, dei suoi concettoni impersonali e cosmici<sup>4</sup>.

#### PANUNZIO:

Vorrei chiarire un equivoco che si potrebbe trascinare a lungo. Ci può essere un fraintendimento che è del tutto fuori luogo. Se noi abbiamo parlato di determinati temi — intendo Raimundo Panikkar, Matthias Vereno, e il sottoscritto — non ne abbiamo parlato per volatilizzare Gesù di cui tanto bene, adesso, ha detto il prof. Fortunato Pasqualino. Questo è completamente fuori di qualsiasi nostra intenzione, per chi ci conosce personalmente e conosce i nostri scritti. Se volessimo veramente parlare di Gesù, inviterei il prof. Fortunato Pasqualino a rimanere qui, in questa sala, per 30 anni: ne avremmo sempre abbastanza. Ma noi non dobbiamo parlare tra cristiani: il problema che ci siamo posti non è questo. Come Raimundo Panikkar diceva nella prefazione del suo libro, sarebbe facile scrivere o per i cristiani o per gli indù separatamente, ma difficile è scrivere simultaneamente per entrambi. Quindi, se ci siamo permessi, se abbiamo ardito toccare i massimi problemi della teologia e della metafisica, non è per mera accademia, ma proprio perché sentiamo il Gesù storico, il Gesù incarnato e crocifisso. e proprio perché sentiamo che questa crocifissione deve divenire una resurrezione di tutta la terra, di tutte le genti.

Ora, io domanderei al prof. Fortunato Pasqualino se ritiene che i cristiani hanno o no il dovere di portare Gesù - se non vuole parlare del Cristo - altrove; e se noi abbiamo questo dovere come eredi del messaggio evangelico — e l'abbiamo — come dobbiamo farlo? Tutti questi sforzi che noi compiamo sono sforzi intellettuali che - come anche Raimundo Panikkar dice e come io sottolineo - non raggiungeranno mai l'obiettivo finale, perché l'unico che potrà raggiungere questo obiettivo è il Cristo stesso che ritornerà nel mondo. Però ci devono essere di quelli che preparano la via. Ora questi sforzi non si possono chiamare missionari, almeno nel senso esterno, ma si debbono chiamare apostolici: quindi si deve andare oltre il semplice discorso tra fedeli cristiani. Tra noi cristiani possiamo benissimo intenderci. Posso fare un esempio. Tertulliano, ossia il più tipico fra gli apologisti, pronunciava i suoi famosi paradossi « credo quia absurdum », « credibile est quia incredibile est », ma non li pronunciava per i non credenti, bensì per i cristiani i quali dovevano credere assolutamente. Ma quando si rivolgeva ai non cristiani, parlavo in modo del tutto diverso. diceva che essi erano « naturaliter christiani » e portava anche la dimostrazione di questa tesi. Quindi, lo scopo che ci siamo assunti non è di far sorgere dubbi sulla persona storica di Gesù, sulla devozione a Gesù e tutto quello che ciò comporta: ciò è completamente fuori discussione.

D'altra parte occorre fare un rilievo al dubbio gusto, tutto occidentale, di storicizzare troppo Gesù. Agli orientali, agli indù in particolare, non interessa affatto conoscere i dati biografici e anagrafici del Cristo e non dicono niente le ottocentesche o novecentesche « Vite di Gesù ». Con questi metodi noi non ci rendiamo conto di essere addirittura irriguardosi proprio verso la persona di Gesù. In Oriente, in India, conta soprattutto un fatto: che si sia manifestato Gesù, che il mondo, il cosmo,

respirino di Lui (prana-yoga) e che quindi siano cambiati da un certo momento in poi (redenzione universale). Questa è anche la prova più convincente della storicità del Cristianesimo e di Gesù, proprio perché sa trascendere la Storia nel riconoscimento dei legami e degli scambi continui tra Cielo e Terra.

#### PANIKKAR:

Il mio compito non è adesso di fare un discorso, ma di rispondere brevemente, e quasi paradigmaticamente, alle tre o quattro domande che sono state fatte. Alla prima: ritengo molto valido quello che il prof. Sforza ha detto: « non si può fare un discorso sul vago »; e quindi non farò un discorso sul vago. Alla seconda domanda: il fatto che il Cristianesimo e l'Induismo siano o non siano diversi, non significa che non si possano sposare. Come il fatto che una ragazza che sia di carattere diverso dal fidanzato non comporta che non ci possa essere amore. Se c'è amore, può anche nascere un figlio.

Io non credo che sia dogma cristiano o dogma indù di pensare che il mondo sia finito e che si debba soltanto guardare indietro e che queste due grandi religioni non possano svolgersi, non possano trovarsi, non possano abbracciarsi, non possano fecondarsi mutualmente; se questo è possibile o non è possibile è ancora da vedersi. Ma il fatto che siano diverse non implica che non si possano amare e che anche non si possano sposare.

A Fortunato Pasqualino io risponderei alla sua domanda principale. E mi perdonerete se io sono molto indù, perché risponderò in una forma, quasi copiando o parafrasando le Upanishad. Ci si chiede: tutto questo sta bene; ma si può salvare Gesù? La mia risposta con-

siste semplicemente, forse, nel rifare la domanda in una forma un po' paradossale che contiene implicitamente la risposta. È possibile salvare il Salvatore?

Se Gesù è il Salvatore, domandare se è possibile salvarlo non ha molto senso. E se Gesù non è il Salvatore, il volerlo salvare sarà un'opera di misericordia per l'Occidente molto bella, ma forse poco interessante.

## PASQUALINO:

Certo, capisco che se Gesù è il Salvatore... non ha bisogno di essere salvato.

## PANIKKAR:

Appunto. Non tocca a me salvare Gesù.

# PASQUALINO:

Comunque, permangono dei grossi equivoci. Se ne occupava anche Buber a proposito della contrapposizione tra il Dio Eso e il Dio  $S\hat{u}$ . Noi dobbiamo rivolgere le nostre orazioni; e possiamo rivolgerle a un Dio personale e non impersonale.

# PANUNZIO:

Non è vero che ci sia contraddizione tra la preghiera al Dio personale e la conoscenza dell'ultima realtà metafisica. Questa conciliazione è possibilissima nel singolo uomo; è possibile in Oriente, come è possibile in Occidente. Sempre citando il « famigerato » maestro Eckhardt dirò che, appunto Eckhardt, parlava simultaneamente di una Braut-Mystik e di una Wesen-Mystik: ossia una mistica nuziale dell'amore, della devozione, della fede (che sarebbe in India la bakti) e una mistica del puro essere (che corrisponde in India alla ghnana). Ora questo non è soltanto l'insegnamento di Eckhardt, ma anche l'insegnamento di Shankara. Forse tale punto non è stato ricordato da Raimundo Panikkar nel suo libro. Shankara stesso diceva che si deve venerare Brahman come Ishvara, oltre che conoscerlo come Assoluto. L'uno e l'altro non sono affatto inconciliabili.

Aggiungerò un esempio. Nel libro profetico di Ezechiele e nel libro profetico dell'Apocalisse c'è un punto simbolico che indica questa doppia possibilità di culto divino e di conoscenza divina. Ci sono, nei Libri santi, dei momenti in cui Dio si rivela al profeta, e allora il profeta si getta a terra, si inginocchia, si prostra: questo generalmente. Ma ci sono altri momenti in cui Dio stesso - come ad Ezechiele - dice al profeta: « alzati in piedi!». Lo dice anche e proprio Gesù a S. Giovanni. Ciò significa che c'è il momento della genuflessione; ma c'è un momento supremo (kairòs) in cui Dio si avvicina all'uomo, ha sollevato talmente l'uomo (magari sulla Croce) che l'uomo può e deve conoscerlo in piedi. Ora questi sono anche gesti rituali, liturgici, che si ritrovano persino nel sacrificio della Messa e che dovrebbero solo essere ricompresi. (Non è un caso che proprio il Pater Noster si reciti appunto in piedi).

Nella generale discussione che seguì a questi principali e più ampi interventi, il prof. Sforza riprese la parola con vivace spirito polemico e dialettico e con calore di convinzione in difesa di quello che, a suo giudizio, egli riteneva essere il Cristianesimo e il Cattolicesimo di ieri e di sempre. Il dott. D'Alessandro, in un intervento molto efficace e con parola meditata e matura, si allineò,

invece, sulle posizioni di avanguardia e chiese al prof. Sforza di precisare meglio se stesso: « ma Lei di quale Cristianesimo parla? ». Il prof. Sforza replicò ricordando l'atteggiamento acquisito da secoli e rievocando la formula: « extra Ecclesia, nulla salus ». Gli venne risposto nel modo che segue.

## PANUNZIO:

Il prof. Sforza dice di conoscere la Teologia, dice anzi di essere « approdato all'Idealismo proprio da un iniziale Cattolicesimo ». Veramente, si dovrebbe così correggere: « Lei non è approdato, ma è naufragato dal Cattolicesimo nell'Idealismo... ». Mi sembra, inoltre, che l'accusa a noi di discorrere sul vago, si possa facilmente ritorcere. Noi diciamo sempre delle cose molto precise. Rifacciamoci, dunque, dalla Teologia più ortodossa. Secondo questa, la Rivelazione cristiana rappresenta la Rivelazione totale che non esclude, ma anzi ricomprende, le Rivelazioni parziali di altre terre e altre genti. (Don Panikkar ha ricordato Melchisedec; qui si potrebbe ricordare il mistero dei Magi di S. Matteo). Quanto alla salvezza, bisogna tener presente la distinzione tra il Corpo e l'Anima della Chiesa. Nell'anima della Chiesa c'è posto per la salvezza di tutti. È famoso l'esempio di S. Tommaso. Dio non permette che un solo giusto si perda. Se per caso ne esistesse uno in un'isola sperduta - poniamo nell'Oceano indiano - Dio non lo farebbe morire senza avergli prima inviato, in mancanza di uomini, addirittura un Angelo a battezzarlo. E questo è S. Tommaso d'Aquino, il doctor communis!

Ho però l'impressione che il prof. Sforza creda che noi — intendo Raimundo Panikkar, Matthias Vereno, io stesso, e altri studiosi del medesimo indirizzo — non

facciamo che apportare altra confusione a quelle generate dalla psicosi cosiddetta « post-conciliare ». Se così fosse, il prof. Sforza avrebbe pienamente ragione e sarei toto corde solidale con lui. Ma invece non è esatto. Non entro nelle erronee e parziali interpretazioni — di stampo modernista - che moltissimi, in buona o in mala fede, han dato del Concilio. Ricordo semplicemente che, dal punto di vista cronologico, noi orientalisti cristiani abbiamo cominciato il nostro modesto lavoro di chiarificazione molti anni prima del Concilio. E forse il nostro stesso silenzioso e sotterraneo lavoro non è stato del tutto superfluo per il vero ecumenismo (perché ve n'è uno falso) delle sfere cattoliche anche tra le più alte. Se dico questo lo dico pour cause. Circa, infine, il carattere tutto occidentale che taluni vorrebbero riservare al Cristianesimo, faccio osservare che questo poteva forse essere vero per le origini; ma non per la fine. Negli « Atti degli Apostoli » (XVI-6) si legge che S. Paolo avrebbe desiderato recarsi a evangelizzare l'Asia ma che « lo Spirito glielo vietò ». Oggi, dopo 20 secoli, un altro Paolo che è anche il successore di S. Pietro si è recato, da pellegrino, nella sacra terra dell'India. Ciò vuol dire che nella Chiesa e per opera della Chiesa, assistita dal Divino Spirito, la Rivelazione continua e non ha più limiti particolari.

Ebbe quindi luogo la presentazione, da parte di Matthias Vereno, dei due volumi di Photina Rech. Egli ebbe cura di mostrare che questa Teologia del simbolo è radicata nel mistero dell'Incarnazione; ma, proprio per questo, l'Incarnazione non è intesa solo storicamente, bensì, allo stesso modo, come centro e circonferenza di tutti gli eventi del mondo, della Storia umana come di quella cosmica. Con l'esempio della perla vengono rappresentati tutti i diversi piani simbolici — fino all'alta metafi-

sica, fino alla visione escatologica della Gerusalemme celeste. Poiché l'Autrice — allieva del famoso maestro benedettino Odo Casel — attinge abbondantemente non solo alle fonti dell'antica Teologia della Chiesa, soprattutto dei Padri greci, ma anche agli autori dell'antichità precristiana, alle Upanishad, e infine ai migliori testi filosofico-religiosi dell'epoca nostra, l'appassionata discussione ritornò agli stessi grandi temi: Oriente e Occidente, Verità e Chiesa, India e Cristianesimo.

#### PANUNZIO:

Una conclusione per questo lungo, complesso e drammatico dibattito non deve mancare. Essa sarà formulata in un modo che potrebbe apparire - non essere - sorprendente. Un intellettuale cristiano che si sforzi di amare Dio in Spirito e Verità e che non abbia - evangelicamente - rispetti umani verso niente e nessuno, che non sia prigioniero di formule, di convenzioni, di etichette o di conventicole, deve onestamente riconoscere che i grandi maestri dell'India - in particolare Shànkara e Ramànuja - non sono inferiori, ma forse addiritura superiori alle colonne d'Occidente, Platone e Aristotele (i quali, per altro, seppure meno acuti, sono forse più equilibrati e maturi). Cantava Goethe: « Confessalo! i poeti dell'Oriente sono più grandi di noi dell'Occidente » 5. Certo, il Vedanta è più ampio e più sottile delle nostre metafisiche europee. (Da queste bisogna sempre distinguere il gabbalismo ebraico e il sufismo islamico che meritano un discorso a sé). Si deve quindi riconoscere che l'Induismo è intellettualmente più elaborato, pur se il Cristianesimo è spiritualmente più perfetto. Prego di notare la differenza tra «intellettualmente» e « spiritualmente ».

Come il Padre Panikkar che poteva essere o rimanere indù è invece divenuto cristiano, con la stessa logica, e con la stessa coerenza di fondo, chi riconoscesse questa altezza intellettuale dell'India dovrebbe agire di conseguenza. In parole povere, dirò con tutta franchezza che io non avrei, per questo, nessuna esitazione a passare all'Induismo o, se si vuole, al Buddhismo lamaico, proprio per coerenza intellettuale. Sarebbe quasi logico. Eppure non lo faccio. Perché? È difficile spiegarlo, ma mi ci proverò. Devo dire che esiste una forma di crocifissione intellettuale che supera ogni altra forma di croce. Sento che devo aderire al Cristo con tutte le mie forze, anche contro di me. Ma tutti noi cristiani abbiamo il dovere di aderire a Cristo, di aiutare il Cristo, di aiutare Gesù: è Lui che ha bisogno di noi, che ci ha eletti prima della nascita, che ci ha fatti cristiani affidandoci in terra questa missione discendente. Quand'anche, intellettualmente, trovassimo dei nutrimenti più ricchi, nessun aroma può paragonarsi allo Spirito che Cristo può e sa effondere. Perciò dobbiamo - noi intellettuali - crocifiggerci, crocifiggerci intellettualmente perché lo Spirito viva. È la richiesta del Gethsemani: « non potete vegliare un'ora sola con me?». Vi è croce e croce: ma la forma più intensa di crocifissione non è quella del corpo o dell'anima, ma proprio questa crocifissione dell'intelletto che richiede il massimo dal cristiano ma che, forse per questo, sigilla il cristiano al massimo. Cristo è il Maestro Unico, ne sa più di tutti i veggenti, di tutti i profeti, di tutti i padri, di tutti i dottori; Cristo è il Figlio di Dio, è il Verbo, il Logos: ma è anche Gesù che ci chiede di aderire a Lui, di aiutarlo, di compiere con i nostri brevi misteri il suo Mistero Infinito! E noi dobbiamo farlo, costi quello che costi. Farlo trionfare anche contro di noi, in un supremo atto di fede e d'amore, faciliterà il trionfo universale di Dio Verità.

Queste ultime battute hanno rasserenato e acquietato l'uditorio dell'incontro romano. All'unisono è stata accolta la formula — definita « felicissima » della crocifissione intellettuale dei cristiani in vista e in funzione dell'Avvento del Regno<sup>6</sup>.

#### NOTE

- <sup>1</sup> Una traccia di ciò si trova anche nel Vangelo di Giovanni, XII-33: « Respondit ei turba: nos audivimus ex lege quia Christus manet in aeternum ». Da notare che secondo il concetto ebraico e la stessa struttura del verbo ebraico l'eternità abbraccia non solo tutto il futuro, ma simultaneamente tutto il passato. Ciò risulta anche più esplicito in Hebr. XIII-8: « Jesus Christus heri, et hodie: ipse et in saecula ».
- <sup>2</sup> Questi passi eckhartiani si trovano nelle « Prediche tedesche » in un commento a Luca, X-38. Cfr. Predigten II, in J. Quint, « M. E. -Die deutschen Werke », Stuttgart-Berlin 1940.
  - <sup>3</sup> B.-S. I, 1, 2: Jannady asya yatah.
- <sup>4</sup> Il colloquio qui accennato è quello tra Gilson e Giovanni XXIII; esso si trova in « *Problemi d'oggi* » di E. Gilson, Borla, Torino 1967, p. 28 « Il nostro carissimo e amatissimo papa Giovanni XXIII mi diceva un giorno: "Lei lo sa che per me la teologia è il Padre nostro..." ». Ma il Gilson replicò nel seguente modo: « D'accordissimo, ma dire "padre nostro" significa professare la propria fede in un "Dio padre onnipotente" e la teologia, qualunque essa sia, deve, per dirsi cristiana, giustificare la nostra fede nel Dio del Vangelo » (*ibidem*).

Si può osservare — a nostra volta — che il *Pater Noster* è la Summa Iniziatica più profonda e misteriosa che ci sia dall'una all'altra India. Vi sono poi interpretazioni a non finire. Lo stesso testo è un po' diverso nella Chiesa greca e nella latina. Infine, la cosiddetta « filosofia o teologia del Pater Noster » è spesso una evasione letteraria: sono molti i filosofi (idealisti) e i letterati in vena d'esibizione che hanno strapazzato il Pater Noster, illudendosi che fosse la cosa più facile e antintellettuale

del Cristianesimo. Non è un caso che le maggiori mistificazioni letterarie avvengano su S. Francesco e sul Pater Noster: realtà molto più complesse e abissali delle superficialità alla moda.

5 Gesteht's! die Dichter des Orients Sind grösser als wir des Okzidents.

Dal « Libro delle Sentenze » (Buch der Sprüche) del Divano orientale occidentale. (Cfr. Westöstlichen Divan, W. Goldmann, München 1958, p. 27. Nell'edizione Sansoni delle Opere di Goethe, Firenze 1962, cfr. vol. V, p. 435).

6 Sempre a proposito della dottrina del « Cristo eterno » nessuna conferma più autorevole e illuminante di quella di S.S. Paolo VI il quale dichiarò a Jean Guitton: « In giovinezza sono stato molto attratto da uno scrittore italiano sconosciuto a voi francesi, Vito Fornari, che visse dal 1820 al 1900. Per scrivere il suo capolavoro: "Della vita di Gesù Cristo", si era ispirato alla "Città di Dio". È una vita di Cristo filosofica. Per Fornari la vita di Gesù non è il passaggio storico di Gesù, così rapido. È tutta la Storia, l'alfa e l'omega della Storia. Un'ermeneutica, come si direbbe ai nostri giorni, un'ermeneutica profonda. Quanti misteri Fornari lascia intravedere. Era un matematico dell'infinito. Invece di limitarsi al Gesù visibile, mostra che Gesù agisce continuamente nella Chiesa. Fornari cercò sempre quello che chiamava il respiro di Cristo nella Storia. Era in anticipo sul suo tempo: aveva presentito il valore dei miti che chiamava le favole ». Cfr. J. Guitton, Dialoghi con Paolo VI, Mondadori, Verona 1967, pp. 147-150).

Il Pontefice lascia quasi intravedere che la comprensione in profondità di S. Paolo e dei suoi viaggi missionari la debba all'abate Fornari. E forse qui è il lontano segreto di un nome scelto per un Pontificato altamente simbolico e apostolicamente universale. È appena il caso di ricordare che l'abate Fornari, grande linguista oltre che simbolista e metafisico insigne, è una specie di Fabre d'Olivet cristiano. Egli, infatti, rappresenta forse uno degli ultimi anelli di quella Italica Schola che ebbe per iniziatore Pitagora. Siamo sempre, col Fornari, sull'aurea linea dantesca di un pitagorismo cristiano.

Il testo integrale del Dibattito è stato pubblicato su Kairos, Salzburg, n. 2, aprile-giugno 1968, sotto il titolo: Christus und Indien, Jesus und wir (Ein Gespräch in Rom über "Mâyâ e Apocalisse" von Raimundo Panikkar). Cfr. anche Dialoghi, Roma,

n. 1-2, gennaio-aprile 1969.

#### IL MISTERO SUPREMO

Al piccolo, ora grande, Pietro Romano, veduto in sogno nell'Arco celeste, queste note scritte accanto a lui nell'anno terreno in cui mi sorrise.

1.

Se facciamo eccezione per le pagine descrittive della « Vita Nuova » di Dante, per il « Sogno di una notte di mezza estate » di Shakespeare, o per la celebre opera di Calderòn « La vita è sogno » — il contributo, dunque, ditre poeti — dovremo riconoscere non senza sorpresa che il pensiero dell'Occidente ha sistemato (o preteso di sistemare) tutto, fuorché i sogni. Più recentemente una teoretica del sogno la si ha tra i romantici, in particolare con Novalis; e, sulle sue orme, col De Maistre delle « Serate di Pietroburgo » e infine con Soloviev: tre apologisti e poeti-teologi. In totale molto poco. E ciò può spiegare, come, approfittando di tanto vuoto, si siano assisi su false cattedre, usando specchi deformanti, gli araldi della Psicoanalisi. Che invece i sogni godessero di un

posto eminentissimo nell'antico Oriente biblico, chiunque può verificarlo aprendo la Sacra Scrittura e leggendovi la vita dei patriarchi, dei profeti, e persino di Giuseppe, padre putativo di Gesù. Idem nell'Oriente arabo-islamico che, lungo il Medioevo, elaborò una matura dottrina alla quale collaborarono anche i dottori giudaici, e che molto influì sui maestri cristiano-europei, ivi compreso Dante.

Un accenno alla vita di sogno si trova nelle « Meditazioni » di Cartesio: ma questo accenno non poteva venir sviluppato dal fabbricatore del « Cogito » e, per esso, del pensiero moderno, pena il ridurre in polvere lo strano edificio che aveva eretto e che altri avrebbe continuato fino all'assurdo. Infatti, com'è arcinoto, il « principio d'immanenza » ha radice nel « Cogito » cartesiano. Se l'uomo esiste come essere spirituale in quanto pensa, e solo a questo titolo (« Cogito ergo sum »), tutto quello che non è nel pensiero, anzi nel nostro pensare, non è realtà, diranno gli epigoni di Cartesio.

Il fatto grave è però che il padre indiretto dell'Idealismo avesse trascurato un particolare non indifferente della vita quotidiana dell'uomo, di ogni più semplice uomo. L'uomo pensa, poniamo, per due terzi del giorno (16 ore su 24): ma per almeno un terzo del giorno l'uomo non pensa affatto, bensì dorme. In questo terzo della sua vita - che i filosofi trascurano di sistemare l'uomo può sognare oppure immergersi in un profondo sonno. Ebbene, non è la quantità maggiore o minore di tempo quella che determina il valore di una funzione, ma la sua qualità e intensità spirituale. Il terzo della giornata passato a sognare nei regni dell'invisibile può essere più elevato, più ricco, più spiritualmente carico, dei due terzi della stessa giornata trascorsi a pensare nei limiti dello spazio, del tempo e dei concetti chiari e distinti. Senza contare - come ha ricordato felicemente un ermetista cristiano, Domenico De Leva, nei suoi brevi ma densi « Spiragli sull'al di là » — che si può anche sognare ad occhi aperti per tutto il giorno! 1.

E del resto, non solo si può sognare a lungo ad occhi aperti, ma si può anche dormire a lungo ad occhi chiusi. A lungo; cioè anche oltre le otto ore regolamentari, trascorse le quali — si insegna in certi proverbi dell'igiene — si passerebbe il segno e si assomiglierebbe — dicitur — a un animale non troppo vezzoso. Ma questo non è sempre vero. All'apologia dell'analfabetismo si può e anzi si deve coerentemente aggiungere l'apologia del sonno<sup>2</sup>.

Se i giovani sono « cari al cielo » sta di fatto che allo slancio generoso e disinteressato dei giovani corrisponde una maggiore dose di sonno. Il poeta « sempre giovane » Guido Gozzano ha così cantato la reazione conclusiva del sano spirito della giovinezza dopo tutti i marosi e gli scogli dell'ansia quotidiana: « ma lasciatemi dormire, ma lasciatemi dormire! ». E Ugo Foscolo ha raccomandato vivamente ai giovani di non rubare, per lo studio, « i dritti al sonno ». Schopenhauer, da par suo, dormiva per mezze giornate buone, rinviando regolarmente le sue possenti meditazioni all'altra metà; e a Goethe accadde una volta (almeno egli lo racconta come accaduto una volta) di dormire due giorni di seguito e di svegliarsi, in perfette condizioni di freschezza e di forma poetica, quarantottore dopo.

Si potrebbe inoltre osservare che la vita dell'Oriente, di tutto l'Oriente, è come immersa da secoli, e forse da millenni, in un sonno contemplativo. E, tra i cristiani, la stessa Chiesa greca partecipa di questo sonno in cui apparentemente non si fa nulla, mentre le sue attivistiche sorelle, la Chiesa latina e la Chiesa germanica, si affaticano più o meno come Marta. Il che, beninteso, non è imputabile alla nostra religione, ma al nostro cattivo genio demiurgico per il quale il mondo è come una trin-

cea da prendere d'assalto. Talché, agitati e sospinti da una continua insonnia, si pensa molto e si agisce troppo (il pensiero chiama sempre l'azione), mettendo tutto sossopra senza giammai stancarsi. L'Oriente invece, almeno quello che ha conservato la virtù di dormire, non torce un capello a nessuno. Però, quanto i nostri padri mediterranei eran fedeli e scrupolosi osservanti di questa virtù! Adolfo Oxilia, in una sapiente formula, ha notato con acume ed arguzia che *Ulisse perviene dormendo*<sup>3</sup>.

Formula ben nota, cara e familiare a chi, come Odisseo, abbia navigato su veri legni mossi dalla cadenza dei remi, o dal ritmico garrire d'una libera e gioiosa vela. Navigare così, è un progressivo incantarsi in uno spazio senza tempo, fissando l'immensità e assimilandola, sino al punto di esserne dolcemente assimilati. Talché anche il poeta del dolore, Giacomo Leopardi, non ha potuto esimersi dall'esclamazione:

« e il naufragar m'è dolce in questo mare ».

Forse, proprio per tale motivo — almeno per chi conosce lo spirito metafisico, nettuniano e sognante del mare e della sua gente — il celebre « latin che disse: vivere non è necessario, è necessario navigare » (motto ripreso dal d'Annunzio nella « Laus vitae ») avrà probabilmente voluto intendere: vivere non è necessario è necessario dormire. Quanti mali sarebbero infatti risparmiati all'umanità, la quale si danneggia nella veglia con le sue stesse mani, se essa dormisse di più — avverte Schopenhauer! E Nostro Signore in persona non ci dà forse un esempio, allorché i suoi discepoli si affaticavano a remare sulla barca e non andavano né avanti né dietro, mentr'egli, il Maestro, dormiva placidamente il sonno inalterabile della beatitudine, coricato, ma non inerte, sul fondo della stiva? « Uomini di poca fede, perché avete

dubitato? ». Fu il suo rimprovero all'importuno risveglio. E tale apostrofe non risparmia, lungi nel tempo, l'uomo del « dubbio metodico »: quello la cui fede era tanto poca da farlo dubitare che l'uomo non sarebbe altro che nulla, sol che arrestasse il turbinìo del pensare. Cosa, come già si è detto, falsa e ingannatrice; talché si potrebbe correggere l'anemico schema cartesiano nel modo che segue: « Penso, dunque esisto » (sto fuori), « Sogno, dunque conosco » (sto in mezzo), « Non sogno, dunque sono » (sto dentro). La realtà più nascosta dell'uomo è infatti, di là dai sogni o dai pensieri, nel « sonno senza sogni » di Ulisse sul mare mediterraneo, come nel sonno tranquillo di Gesù sul lago di Tiberiade.

2.

Dunque il pensiero occidentale, segnatamente quello moderno (nel Medioevo si sognava e si dormiva ancora), ha edificato la sua infallibile verità su una base zoppicante, tenendo conto, cioè, di un'esperienza parziale e non totale dell'uomo. Di qui le sue incongruenze e il suo progressivo precipitare verso i valori quantitativi della fisica, nella quale si è persino tentato d'imprigionare il liberissimo Spirito.

Bene perciò ha fatto Domenico De Leva — nello scritto già indicato — a richiamarci all'altra realtà: quella realtà che comincia a profilarsi nella vita di sogno (ad occhi chiusi o ad occhi aperti) e di cui ci si è accorti, oggi, solo nelle versioni più o meno anormali della Psicoanalisi.

Ma, questi « spiragli sull'al di là » che il nostro ermetista ci offre con discorso piano e con una pregevole semplicità socratico-platonica, non si limitano ad avviarci verso i primi misteri; si addentrano bensì nei misteri ultimi allorché si afferma: « La molteplicità degli esseri è in sostanza una pura apparenza: l'Essere è Uno e la verità è nell'Uno da cui il molteplice viene generato. Quindi anche la pluralità degli uomini sostanzialmente è apparente, perché tutti siamo in quell'Unità che, senza assorbirci, ci contiene. Dio è in ogni luogo perché tutto è in Dio ».

Ora, quanto precede, è esattissimo. Un più attento impiego terminologico, senza nulla alterare dei principi e delle verità di fondo, aiuterebbe tuttavia il lettore a dissipare ogni ombra di equivoco, caso mai si formasse. È quello che qui tenteremo, lieti che qualcuno ci abbia offerto il destro, ed anzi ci abbia validamente sospinti ad una chiarificazione veramente cattolica del Mistero cristiano.

Infatti, applicando un suggestivo termine biblico, si potrebbe dire che la pluralità degli uomini — e in genere degli esseri — è sì un'apparenza, ma non già un'apparenza nel senso di un'ombra vana, bensì un vero Apparire dell'Essere nel Giorno che rompe la Notte sempre uguale. « Ha-jom » - canta Davide; « Semèra » - esclama l'autore della Lettera agli Ebrei, insistendo e ripetendo il versetto sublime « Oggi ti ho generato » e intendendo con « Oggi » l'eterno presente della superna Luce; « lo quale è Giorno » - canta S. Francesco del Verbo solare. Un apparire, dunque, e un manifestarsi della Realtà Divina, e anzi di Dio a se stesso, nel tesoro senza fondo dei suoi archétipi, una sacra Epifania 4.

Precisato, dunque, il senso anch'esso sacro e non profano dell'Apparire (la profanità è attribuibile al solo Divenire fisico) è perfettamente lecito affermare che la pluralità si riferisce all'Essere in quanto esso si manifesta e che quindi appartiene al piano di esistenza del puro Essere (« ex-sisto »). La pluralità degli esseri, e per essa degli uomini, non è dunque un'apparenza irreale, ma una realtà. Certo, una realtà solo relativa, ma pur sem-

pre fornita, e preziosamente dotata, di spirituale concretezza.

A proposito di tutto ciò, ci sembra che nuova luce può ancora arrecare la classica distinzione — ormai ben nota al lettore — dei piani della Realtà formulata dal Vedanta con una ricchezza che è sempre mancata al pensiero occidentale specialmente moderno. Osservando le fasi naturali della vita dell'uomo e da queste risalendo, mercè l'Analogia e il Simbolo, alle verità superiori in esse contenute e adombrate (è questo il procedimento aureo di tutta la Scienza Sacra), il Vedanta distingue appunto tre stati: lo stato di veglia (quello della manifestazione grossolana percepibile con gli occhi del corpo, il mondo visibile e atomizzato); lo stato di sogno (quello della manifestazione sottile percepibile con l'occhio interiore. il mondo archètipo e non atomico dell'etere diffuso); lo stato di sonno profondo (quello della realtà arcaica, il mondo divino invisibile e indivisibile). Come sappiamo, a questi tre stati corrispondono, nella gerarchia spirituale, tre facoltà, tre modi dell'Uomo e in certo senso di Dio: Manas - Buddhi - Atma. Il primo stato, muovendo dal basso, è quello della Veglia, dell'individualità frazionata nel molteplice, in cui il nostro essere profondo avverte la sorda lotta di un io e di un non-io (si ricordi lo smembramento di Osiride o di Zagrèus, l'inchiodamento di Cristo alla Croce dei quattro elementi terrestri, le due anime che si urtano nel petto di Faust). È questo, dunque, lo stato della vita quotidiana e della fatica diurna e agricola di Caino, in cui propriamente si esercita l'attività pensante e distintiva cara a Cartesio, l'attività mentale dell'anima (Manas-Mens). Il secondo stato è quello del sogno (ad ochi chiusi od aperti) e corrisponde alla levità pastorale di Abele, alla chiaroveggenza profetica, alla luce lontanante e trasfigurante delle stelle che si accendono di notte o alla voce delle Muse che ci consolano anche di giorno. (Buddhi, l'intelligenza superiore, corrisponde alla radice greca puth, donde Apollo Pitio — appunto il dio della visione — e lo stesso Apollo Pit-agora. Buddhismo e Pitagorismo, legati da tante storiche e spirituali somiglianze, hanno, dunque, persino la stessa radice etimologica: rivelandosi, così, il Pitagorismo come un Buddhismo d'Occidente e il Buddhismo come un Pitagorismo d'Oriente). Infine il terzo stato equivale ad un sonno dolce e tranquillo, « senza sogni », come il sopore dell'Adamo originario e andrògine, o come quello dell'Ulisse omerico; sonno che corrisponde alla « profondissima quiete » leopardiana, all'esychia evangelica e athonita, durante la quale lo spirito interiore — l'Atman — gode la sua perfetta pace auto-conoscente.

Questi, dunque, i tre stati della realtà umano-divina secondo il Vedanta. E ad essi è molto facile far corrispondere i simboli analoghi della tradizione mediterranea, sia biblica, sia classica, sia cristiana. Ad esempio, la Via mistica unitiva che, sulle orme di Clemente, fu descritta prima d'ogni altro da San Gregorio Nisseno, si articola in un progressivo affievolimento della luce visibile, e stabilisce tre ordini di contatti: quello appunto nella Luce (cfr. la Veglia), quello nella Nuvola (cfr. il Sogno) e quello nella Tenebra (cfr. il Sonno). Ora è proprio qui che interviene il fatto più interessante. Invero l'ultimo stato brahmanico non è quello del « sonno profondo», quello in cui parrebbe che la molteplicità si annulli nell'unità come in una notte vacua. Ciò è creduto dai conoscitori superficiali del Brahmanesimo, dai soliti ripetitori orecchianti che falsano l'altissima metafisica indù; la quale, invece, vista nella sua interezza, è forse la più vicina a quella cristiana. Secondo una eccelsa tradizione iniziatica che da Vyasa giunge a Guadapada (maestro di Shankara) e che in Occidente fu resa nota e perfettamente interpretata da Sédir, l'ultimo stato della realtà spirituale è dunque chiamato dal vero yoghi con un nome che non è un nome, perché solo così si può cogliere — non mai esprimere — una realtà ineffabile e affatto trascendente: è chiamato « il Quarto »; il Quarto stato indicibile o Turiya. Orbene, questo « Quarto » che ci richiama immediatamente sia i « quattro quarti » dell'Inno rigvedico del Purusha (Rig. X-90), sia la sacra Tetrade pitagorica, la divina Tetraktis, è uno stato che non è nessuno dei tre precedenti, ma che pure ricomprende tutte le loro radici, senza escluderne alcuna. È, o meglio dovrebbe essere, uno stato di esperienza totale <sup>5</sup>.

Più che un'estasi mistica che costituisce sovente una punta estrema e per ciò stesso non mai onnicomprensiva, appunto una tensione, un balzo, una ék-stasis (« fuoriuscita », star fuori di me) questo stato ineffabile è semmai una vpó-stasis nel senso più vero della parola (« star sotto », stare in sé per sé), ossia è uno « stato profondo », un vero stato ocèanico in cui tutto si immerge e da cui tutto può emergere. (Dalai-Lama significa appunto: « ocèano (di saggezza) suprema », ovvero « maestro oceànico»). Questo stato non è né la veglia, né il sogno, né il sonno: è uno stato che si potrebbe chiamare con una certa approssimazione, come fà Gregorio Nisseno, quello del « sonno vigile » (egrégorsis-vpnos), durante il quale si ha — come Brahma — un orecchio chiuso e uno aperto: è il sonno di Gesù nella barca rullante e beccheggiante di Pietro. Ma, meglio ancora, si potrebbe forse dirlo: una veglia che non è veglia, un sogno che non è sogno. un sonno che non è un sonno 6.

3.

In altre parole la brahmanità (« il Quarto ») non consiste, come suol dirsi, nell'assorbimento sic et simpliciter nell'Uno da conseguirsi mercè uno svuotamento del nostro essere; consiste, invece, nell'arricchirsi infinito, sino a combaciare con la pienezza della realtà universale che ricomprende il non essere e l'essere, l'apparire e l'esistere, il divenire e l'ultimo pervenire. Ora questa perfezione, questa teleté, è appunto la «cattolicità » e « pleromaticità » di cui nelle Lettere « cattoliche » ci hanno parlato gli Apostoli<sup>7</sup>.

Tra questi Apostoli quello « prediletto », Giovanni, nel Vangelo tutto pneumatico (come lo definì Clemente), nel Vangelo che non a caso è « il Quarto », ci svela meglio d'ogni altro, in Occidente o in Oriente, il supremo mistero non già dell'Unità isolatissima ma della « Totale Unità ». Ciò avviene nella celebre formula che da un'eségesi impropria — la quale trasse in inganno persino Eckhart — fu ridotta all'appello del semplice « Unum sint ». Giovanni, invece, non parla affatto dell'« Unico-Uno », dell'Einic-Ein che il dottore renano prese indirettamente in prestito dal « Solo col Solo » di Plotino: ci parla Giovanni, nella Preghiera sacerdotale di Gesù, dell'« Omnes Unum sint », di un « Omnes Unum » che è un « Totum Unum », un Uno-Tutto, e non già un'Unità unica, sconfinatamente sola.

« Ina pantes en ôsin »: « ut omnes unum sint » (Ioan. XVII-21); in cui proprio quel pantes, quell'omnes, è la novità essenziale su cui cade l'accento cristiano. Il che fu veduto con acume da un nostro veggente dell'Est Europa, Wladimiro Soloviev, il quale pose come quintessenza sublime e come meta perfettissima del Cristianesimo l'Unitotalità. Coerentemente, anche la più alta tradizione della santità cattolica si riassume nel « Deus meus et omnia » di San Francesco, ripetuto così dall'Autore dell'Imitazione di Cristo (Libro III - XXI-2 e XXXIV-1): « Dio mio e mio tutto »; « nel quale tutti i beni insieme, e perfettamente, sono e sempre furono e saranno ». Ab-

biamo parlato di « accentuazione » evangelica; ma il principio ermetico è lo stesso: « non enim hoc dixi, omnia unum esse et unum omnia? » (Asclepius » - par. 2). È l'En kai Pan dei Misteri rievocato dagli stessi vocaboli del testo greco giovannèo; mentre persino il Veda (Rig. X-129), le Upanishad e la Bhagavad Gita non rivelano soltanto l'Uno, ma il Tutto o Vishva.

Identificata dunque l'Unitotalità con l'ineffabile Quarto stato della Realtà metafisica, ci sarebbe allora da osservare un fatto che sfugge ai troppo facili e improvvisati interpreti dell'Induismo qui in Occidente e che forse - e anzi senza forse - è sfuggito anche a non pochi dottori vedantici. Lo stesso dicasi per quegli sceicchi che han legato le loro scuole sufiche a una gnosi di tipo incompleto, senza conciliarla con la sapienza d'amore di Salomone. Questo fatto è che l'India post-vedica, con incluse tutte le sue propaggini, ha spesso e volentieri preferito identificare la perfezione con il terzo stato, lo stato di sonno profondo, piuttosto che con lo stato veramente ultimo della Totalità. Il quale, beninteso, rappresenta il vertice autentico del Vedismo-Brahmanesimo come le stesse Upanishad riconoscono e come anche certi dottori vedantici ammettono in teoria.

Ora ciò è facilmente verificabile esaminando il Buddhismo della prima maniera, ossia del « piccolo Veicolo » (Hinayana). L'ideale nirvanico non è certo corrispondente alla totalità brahmanica del « Quarto » stato ed esso, del resto, non è essenziale neppure al vero stato buddhico, il quale consiste più nel Risveglio e nell'Illuminazione dello Spirito che non nell'inerzia del sonno metafisico. Ciò è dimostrato dal fatto che il Buddhismo del « grande Veicolo » (Mahayana) e principalmente il Lamaismo — nel quale sono confluite le irradiazioni terrestri anche del Messianismo profetico e le stesse ispirazioni celesti del Messianismo eterno — non porranno

la perfezione nello stato nirvanico, ma in quello proprio del *Bodhisattwa*. Questi è l'Uomo « la cui essenza è Illuminazione » e che siede a cavallo dell'Arcobaleno. (Analogia con l'Uomo dell'Iride della visione di Ezechiele e dell'apocalissi di S. Giovanni, e con l'« Iri da Iri » della visione finale di Dante - *Par*. XXXIII-118). Il compito di un tale Essere è appunto il sacrificio avatárico, la discesa redentrice fra gli uomini: e del resto già Platone aveva avvertito che l'uomo liberato dalla *caverna* deve, a sua volta, divenire liberatore, scegliendo la croce della Vita e preferendola ai quieti frutti della liberazione.

Non è un caso che proprio nel seno dell'estremismo buddhista si formarono quelle dottrine (ad es. di Nagarjuna) che contrapposero una vera « metafisica del vuoto » alla « metafisica del pieno » identificantesi con lo stesso dogma brahmanico. Una gnosi molto avanzata potrebbe certo scoprire che, in termini di pura teoretica, vuoto e pieno sono in fondo identici. Ma se questo può valere per la metafisica, non vale per la spiritualità: ora la spiritualità brahmanica e l'ascesi voghica sono vie del plenum alla stessa stregua della pleromaticità cristiana. Non a torto il campione della rinascenza neo-brahmanica, Shankara, è stato accusato d'ispirarsi piuttosto a Nagàrjuna che non alla più genuina essenza del Vedismo. Una metafisica del vuoto non può, del resto, accordarsi con una spiritualità del pieno, come una metafisica del pieno con una spiritualità del vuoto. La quintessenza del messaggio ariano consegnato non solo alla tradizione indù, ma a quelle iraniche, elleniche ed italiche, sta nell'accordo armonioso tra una metafisica del pieno e una spiritualità del pieno. Questo messaggio, concernente lo stato ultimo e veramente brahmanico della realtà universale, è messaggio di totalità, di pleromaticità. Esso, dopo i grandi Rishi vedici, ebbe per banditori mondiali gli Apostoli di Cristo, veri figli non pure dell'Adamo edenico, ma

cadmico, e non solo dell'Abramo terrestre, ma celeste8.

A identiche conclusioni si giunge esaminando il culto simbolico della Luce che fu prerogativa degli antichi Arii e che dalla « grande India » di Rama ancor piena dell'ottimismo vedico, ovvero dalla splendente Persia mazdèa dell'Avesta, giunge alla serena Ellade sacra ad Apollo iperboreo. Questa Luce continuerà a fiorire come « candida rosa » tra le nevi di Susa (cfr. Soshàn, la « Susanna » di Daniele) e ispirerà non poco i medesimi profeti ebrei; ispirerà, inoltre, gli asceti sufi dell'Islamismo secondo la corrente di Alì — il preferito da Maometto — e infine ispirerà in Italia i poeti-iniziati dello « Stil nuovo », tra cui Dante 9.

Ma l'India post-vedica non è stata priva di infiltrazioni dravidiche, di concezioni « nere » che hanno finito col sovrapporre un'India « notturna » a quella classica patriarcale. Non per niente Shankara è indiano « nero » del Sud; benché, quanto a stirpe, lo sia anche Ramànuja, questi si è però risollevato all'ottimismo e all'equilibrio delle origini arie. Abbiamo, poi, varie volte osservato come, al culto solare del Faraone Akènaton, faccia eco, millenni dopo, il Cantico di S. Francesco, per il quale l'Altissimo va lodato « cum tucte le sue creature » nella realtà unitotale.

Il punto chiave è di stabilire se, in linea di pura metafisica, l'Uno sia l'equazione più alta della Realtà o se, per avventura, non vi fosse un'altra equazione capace di penetrare più addentro. Alla scuola dei grandi maestri che ci hanno offerto le più acute intuizioni della Verità, ci si deve quindi fermare a Plotino, a Shankara, a Ibn-Arabi, a Eckhart; oppure Proclo, Ramanuja, Al-Ghazzali e Cusano sono più profondi e onnicomprensivi? Benché in termini di pura logica parrebbe più che naturale che l'Uno fosse il termine ultimo della Realtà, una conoscenza super-logica e intuitiva, ma più ancora scandagliante, ci fa intendere che l'Uno è il termine ultimo della Scala ascendente, ma non quel che si contempla una volta raggiunta la sommità. Il vero termine ultimo della Realtà è quello che Pitagora, superando tanto il mero dualismo, quanto il mero monismo, chiamava il Mistero dell'Uno-Due; è quello che Origène utilizzò nella sua gloriosa formula della « Eterna Generazione del Verbo », quello, infine, che Dante pose come conclusione del Poema Sacro e come suggello e vertice della divina Visione.

Infatti il Punto (l'Uno) non è per il sommo poeta il Mistero più grande. Dopo essersi levato al Punto, il sacro vate contempla innanzi tutto il Mistero della Quaternità dell'Universo nel senso della Tetraktis cosmica. ossia del rapporto dell'Uno al Tre (« legato con amore in un volume - ciò che per l'Universo si squaterna » - Par. XXXIII-86, 87); indi contempla il Mistero della Trinità, ossia dell'Unità del Tre in Uno (la Tetrade sacra o metafisica); infine, cosa per cui « non eran da ciò le proprie penne » (v. 139), ecco folgorare il Mistero Supremo, eccelso, ineffabile e inesauribile, il Mistero della Divinissima Endiade che si rivela nel Cristo, nell'Uomo-Dio. È qui l'Arcano degli Arcani che - spiega Dante - una volta sondato, ci da la chiave della quadratura del circolo, la sintesi del finito e dell'infinito, appunto rappresentate dalle due figure geometriche perfette, il quadrato ed il cerchio:

> Qual è 'l geometra che tutto s'affigge Per misurar lo cerchio, e non ritrova, Pensando, quel principio ond'elli indige;

Tal era io a quella vista nuova: Veder voleva come si convenne L'imago al cerchio, e come vi s'indova; Ma non eran da ciò le proprie penne; Se non che la mia mente fu percossa Da un fulgore, in che sua voglia venne.

(133 - 141)

Il massimo segreto matematico, detenuto per tradizione dai maestri pitagorici, è dunque per Dante tutt'uno con il supremo mistero metafisico e mistico. Con la comprensione simultanea di entrambi si chiude quest'ultimo canto del Paradiso il quale, da solo, potrebbe formare la «Quarta Cantica» che termina penetrando fin nel cuore della Sacra Tetrade. Questo cuore è, a sua volta, non la semplice Monade, ma la Divinissima Endiade (En dià dùoin: «Uno mediante Due»), ossia il vero crisma dell'Uno e del Tutto.

4.

Invero, la formula assoluta della Monade — quale si ritrova in Plotino o nel « kevala-advàita » (assoluto nondualismo) del Vedanta — è incapace di giustificare quello sdoppiamento dell'Unità senza di cui né l'Oriente né l'Occidente, né l'Europa né tanto meno l'India, potrebbero spiegare il come e il perché della Manifestazione, dell'Emanazione, o della Creazione da parte del Supremo. La Monade spiega l'Ordine Ascendente della Metafisica unitaria, o l'odos anà dei Misteri il cui simbolo è lo slancio della Colonna jonica con il capitello a calice, ovvero l'analogo motivo di verticalità dello stile gotico; ma la Monade non spiega l'Ordine Discendente della Metafisica totalitaria, o l'odos katà dall'Uno al Molteplice e viceversa, il cui simbolo è la Colonna dorica allargantesi alla base e con il capitello arrotolato verso il basso, ov-

vero gli analoghi motivi medievali presenti nello stile romanico.

Se l'Unità fosse un Unico-Uno (l'eckhartiano ein einic Ein) e non l'Uno-Tutto, avremmo che l'En kai Pan dei Templi o l'En to Pan degli Epopti, lo sdoppiamento dall'Occulto al Manifesto, dal Non Essere all'Essere, dall'Uno ai Molti, dalla Notte al Giorno, dal Sonno alla Veglia, sarebero inspiegabili: e così la legge ritmica che presiede alla loro alternanza eterna. Su ciò, tutte le interpretazioni tentate dai medesimi commentatori vedantici sono contraddittorie e puerili. Non è per auto-Illusione mentale (Avidya - « ignoranza », o Maya - « apparenza ») che l'Uno si manifesta ed esce dalla sua solitudine (l'Uno sarebbe dunque insipiente?!), ma è per la Potenza dell'Amore che l'Uno liberamente si sdoppia. « Io ero un tesoro nascosto e volli manifestarmi »: canta un inno sufico. Su questo punto coincidono anche altre dottrine della Sapienza d'Amore, dal gabbalismo ebraico e dall'evangelismo cristiano all'induismo tantrico e, più in generale, al shaktismo. (La Shakti è la Potenza d'Amore del Dio, del Supremo).

Ora tutto ciò è possibile a patto di correggere l'astrazione dell'Uno vedantico-plotinaino e di riconoscere che l'Uno non è esclusivamente « il Solo » (Plotino) o « l'Unosenza Due » (Shankara), ma bensì l'Uno-Tutto. Senza uscire dalla metafisica dell'Unità, si possono invero trovare tre Nomi della Realtà Divina: « il Solo » o la Monàs; « l'Uno », o l'En; « il Primo », o il Protos. Questa trinità verbale — sinora mai adoperata completamente nella Dottrina — esprime molto meglio del Triangolo il mistero realissimo della Tri-unità. Ebbene, tutti e tre questi Nomi, di schietta origine pitagorica, si trovano, per Rivelazione, nei libri degli Apostoli. La Monade è infatti implicita nel Monoghenés di Paolo e Giovanni. L'En è l'unità spirituale cui continuamente si richiama S. Giovanni.

(Paolo usa piuttosto l'Eis, l'Uno maschile, e così Giacomo: Eis o Theòs estin - II-19). Il Protos è infine usato da tutti con riferimento al Primogenito della Creazione.

Adesso, o che si voglia considerare l'autogenerazione della Monade - ossia del Solo che si pone come Uno, come Principio — (emanatismo vedico), o che si consideri l'Uno come Creatore e Alfa della Creazione (creazionismo biblico), la realtà spirituale ultima è pur sempre la Divinissima Endiade, ossia la realtà metafisica, ma concretissima, dello Sdoppiamento dell'Unità. Si badi che per Pitagora - il maestro mediterraneo che è antico all'incirca quanto Kapila, primo istruttore indù non leggendario e fondatore del Sankhya che sviluppa una Metafisica aritmologica piuttosto simile al pitagorismo — l'Uno e il Due non costituivano due numeri, bensì la radice di tutti i numeri che cominciavano appunto col Tre (il Protos). Quindi l'Endiade non è la somma dell'Uno e del Due e nemmeno la relazione tra Monade e Diade. La Divinissima Endiade è misteriosa più e non meno dell'Uno, è interna, profondissima, ultravivente, e non è la semplice Unità metafisica né la Dualità cosmica, ma la possibilità di entrambe e la loro occulta radice. E così l'Endiade, «l'Uno mediante il Due» che non rompe affatto l'Unità - come fu osservato per le tesi di Ramànuja -, è l'unica possibile risposta a «l'Uno-senza Due» di Shankara: è la risposta del rivelato Mistero Cristiano che fu formulata pitagoricamente da Origene, e che qui viene presentata in una forma inedita — ma crediamo efficace — che è perfettamente tradizionale e desunta dai Sacri Testi. È doveroso ricordare che un'intuizione implicita dell'Endiade si trova in Nicola Berdiaev allorché egli denunciò una specie di « monofisismo » perdurante che altera il nocciolo della Rivelazione teandrica.

Quando si sarà compreso questo, si potrà allora trovare la più puntuale e straordinaria conferma del supremo mistero endiadico nel Nome Ineffabile rivelato a Mosè e da Mosè: Jod-He-Vau-He,

In esso sono presenti tutti i possibili misteri: quello della Tetrade (il *Tetragramma* quadrilittero); quello della Triade (le tre lettere che compongono il nome dell'Eva eterna); quello della Mondae (la lettera divina per eccellenza, la *Jod*, simbolo del Padre); e infine il mistero dell'Endiade (*Jod-Vau*), l'accoppiamento mistico del Padre e della Madre in cui si ricomprende la Realtà totale.

La possente originalità della Tradizione mediterranea dall'Egitto all'Israele biblico si riassume in questo Nome Ineffabile - non a caso rivelato sul Sinai, al nodo di due continenti e due mondi - perché questo stesso Nome non si limita a postulare l'Uno, ma penetra nei segreti dell'Uno e vi trova - sfinge delle sfingi - l'enigma vivente dell'Uno-Due. La metafisica biblica, o più esattamente ermetico-mosaico-pitagorica, è qui più audace della metafisica vedica. È anzi il caso di osservare che il principio dell'Uno non è, in fondo, un Mistero, ma un Dato; un Dato cui può giungersi anche con i mezzi mentali ordinari, come dimostra, pur nelle sue deformazioni, persino l'Idealismo moderno che di « sacro » e di misterioso non ha proprio nulla. Si è già detto che l'unità è perfettamente logica. Ma invece quello dell'Uno-Due, ossia dell'Endiade, è veramente un Mistero, è il Mistero dei Misteri cui non si accede senza una Rivelazione suprema 10.

Stando così le cose, non poteva mancare un occulto legame tra il Rivelatore per eccellenza e il suo Nome santissimo: *Jeschùa*. Come ben sapevano i Discepoli, che trasmisero quell'alto simbolo mediante una catena ininterrotta fino ai nostri tempi, uno dei modi principali di leggere il Nome impronunziabile è *Jeova(h)*; ebbene il Nome « Gesù », tanto in senso fonologico, quanto, e anche più, in senso geroglifico, nasce dall'introduzione di una

Scin nel Nome Ineffabile: non più dunque Je-ova, ma Je-sc-ua. La lettera Scin significa « dente » e il suo geroglifico è simile al tri-dente di Sciva, colui che, per l'Induismo, riunisce i tre Mondi. Identico è il valore dell'Opus Maximus del Cristo. Ma si noti la maggiore compenetrazione: il Nome di Gesù è nel Nome del Padre; come dire che Schiva non sia un terzo e diverso principio della Trimurti, ma lo stesso fondo interiore di Brahma (unità e identità trinitaria).

Altra cosa mirabile è che questa Scin s'introduce tra la Jod-He e la Vau, tra il segno del Padre e della sua Potenza e il segno della Madre, della Vita e della Creazione. Ciò, da una parte, indica la grande Restaurazione, la rinnovata armonia dell'Uno e dei Molti, del Tutto e di Tutti che doveva venir operata dal Salvatore, dall'Inviato del Padre e Principe della Pace. (Scin è anche l'iniziale di Shiloe — l'Inviato — e di Salem — la Pace). In un senso più ristretto, ciò conferma il Mistero egizio della Triade, in quanto il Figlio è, nel Nome Ineffabile, tra il Padre e la Madre: si rammenti Oro, figlio di Osiride e Iside. Più precisamente la Scin, segno del Figlio, scritta dopo la Jod, segno del Padre, ma prima della Vau, segno della Madre, ci richiama l'espressione di Dante, nella preghiera di S. Bernardo alla Vergine « figlia del tuo figlio », in cui è tutta l'immensità del Mistero cristiano.

Dunque il Mistero Supremo, il « Mistero nascosto da secoli e da generazioni » (Col. I-26), il « Mistero di Dio Padre » (ib. II-2) è il Mistero stesso del Cristo perché esso, ricomprendendo i Piccoli e i Grandi Misteri dell'Antichità, rivela il Mistero massimo e ultimo, il Mistero dell'Amore paterno e del Padre dell'amore. Questi preferisce, a chi non si sia mai scostato dall'Uno, chi si è calato nella terribile esperienza dei Molti per riconsacrare ogni cosa a quell'Uno che è anche il Gran Tutto 11.

La parabola evangelica per eccellenza — quella del « figliol prodigo » — ci rivela dunque, nel suo senso anagogico, che l'Uno non è il Solo e non vuole essere solo. Ci rivela che il fondo dell'Uno è il Padre: ossia il Tutto.

Il Mistero Supremo non è perciò il principio logico e lineare dell'unità che meglio si direbbe « monadicità » e che, come tale, è il termine della gnosi metafisica ma non ancora della gnosi mistica. La « monadicità » è lo Zero, il circolo; l'Uno è il suo diametro e l'Endiade è il doppio diametro, la Croce interiore. Nella divina e ultima visione, Dante contemplò appunto il Cerchio e la Croce: ovverosia il simbolo dell'Unitotalità che i primi Cristiani effigiavano nelle Catacombe, che orna anche oggi l'agàpe eucaristica del Tabernacolo, che sormonta come Nimbo il Capo del Redentore nell'Ultima Cena. Questa riunione dei due simboli tipici dell'Asia e dell'Europa, dell'Oriente e dell'Occidente, del Cielo e della Terra, dimostra che siamo in presenza di una dottrina totale.

Senonché il centro di questa verità non è il Circolo, bensì il nodo della Croce. Questo nodo è quello che consente di spiegare il passaggio dallo 0 all'1, oppure dall'1 al 2, al 3, e quindi a tutti i numeri o raggi della Suprema Ruota della Realtà. Ognuno di questi passaggi è reso possibile da una concezione né « monistica » né « dualistica », ma appunto endiadica della Realtà totale. Anche Ramanuja — e sulle sue orme Baskara — si rese conto che l'assolutamente Uno è una mera astrazione e corresse il Kevala-advàita (« kevala »: « indipendente », « isolato ») con il Vishista-advàita tradotto, in genere, con l'espressione « Distintivo non-dualismo ». Riteniamo più pertinente alla posizione endiadica il termine di « Monodualismo » o, meglio ancora, il termine di « Monismo gerarchico » <sup>12</sup>.

Infatti, ognuno di questi passaggi successivi e reciproci è il « tipo » di realtà corrispondenti in ogni ordine e grado della Realtà universale, giusta la insuperata massima ermetica: « 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 ». Che poi Ermete aggiunga: « per manifestare il miracolo della Cosa Una », non contraddice affatto il principio dell'Endiade, in quanto proprio l'Ermetismo ci dà la chiave per comprendere, accanto alla Cosa Una, la Res Bina, e proprio Ermete ci offre la magica formula dell'Unum-Omnia. Lo sdoppiamento Padre-Figlio è il tipo metafisico dello sdoppiamento teogonico Verbo-Creazione e dello sdoppiamento spirituale e cosmico Uomo-Dio. Se sta scritto che l'Uomo (Adàm kadmòn, l'Adamo originario e universale) è stato fatto a somiglianza di Dio, ciò non ha solo un valore discendente, ma altresì ascendente, anagogico e tipico, ossia rivela che la realtà umana è endiadica (non dualistica) proprio perché l'ultima Realtà è l'Endiade stessa.

Invertendo l'ordine degli argomenti il risultato non cambia, ma semmai si rafforza. Scandagliamo infatti il punto critico del Vedanta, quello che è stato giudicato il suo « tallone d'Achille » e cioè l'incapacità di spiegare la Manifestazione dell'Uno, il passaggio dall'Assoluto al Relativo. (Identico lo scoglio per le tesi di Plotino). Poniamo dunque la seguente domanda che concerne il vertice dell'Ascesi non pure per l'Induismo ma anche per il Buddhismo antico: perché l'asceta deve raggiungere il « nirvana » (« estinzione » cancellazione) o il « kaivalva » (assoluto « isolamento ») dei vedantini estremisti che è, in ultima analisi, molto simile al primo? (E del resto sono state già rilevate le influenze dirette della dialettica radicale di Nagarjuna su Shankara). Se Dio si manifesta, se il Primo Principio si sdoppia, perché l'uomo, l'asceta, nell'ordine ascendente, dovrebbe toccare il Divino nel puro isolamento e cioè nel punto che Dio stesso supera nell'ordine discendente? Deve, l'uomo, fare ed essere più di Dio, più del Principio, quando Egli stesso ha rivelato che sua delizia «è di stare tra i figli degli uomini» (Prov. VIII-31), ossia tra gli specchi che Egli medesimo continuamente produce? Insomma, Dio è l'Uno-Tutto e l'Uomo dovrebbe cancellare ogni cosa? E come poi, se l'Uno-Tutto lo sovrasta d'ogni parte?

L'incongruenza è evidente e se questo punto critico non venisse superato, avrebbe ragione il cantore del Rigveda allorquando esclama: « Voi non la conoscete la causa fattrice di questo mondo. Qualcosa si è messa di mezzo tra lei e noi. Quello che dall'alto degli universi li contempla, Quello forse lo sa. O forse neppure lui lo sa? ». Rimanere in asso davanti all'interrogativo più temerario che si sia mai concepito, significherebbe concludere tutta la metafisica, tutta la gnosi, e tutta quanta l'ascesi in un disastroso naufragio. Ma l'errore di prospettiva è di non aver sondato abbastanza il vero e abissale volto dell'ultima Realtà.

Il Mistero Supremo — si è detto — non è quello dell'unità o monadicità; il Mistero Supremo, non a caso rivelato dal Massimo Rivelatore, il Cristo, è quello della Paternità divina. È il Mistero dell'Orazione dominicale — il Pater — e della Preghiera sacerdotale di Gesù al culmine della Sua Offerta; con esso si chiarisce e si ravviva lo stesso Mistero paterno contenuto nel Nome Ineffabile e rivelato da Mosè. Perciò, se il « sonno profondo », il terzo stato ascetico-metafisico molto vicino al livello « nirvanico », c'introduce nella Monade, solo un risveglio ultimo da questo medesimo sonno c'introdurrà nell'Endiade, tipo universale della congiunzione trascendente dell'Uno e dei Molti senza alterazione dell'Uno; ma pur senza annullamento dei Molti che il Padre contiene nell'Amore

che nutre per il Figlio, e che il Figlio riunisce nell'Amore (Spirito Santificante) che nutre per il Padre.

Il perno di questa intera economia è rappresentato dall'Endiade Padre-Figlio che, nella sostanza, non è molto dissimile da quello *Brahman-Atman*, pur presentando note più vive. Giunti a tal punto, rimane da scorgere ancora una cosa: che il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre per intima necessità logico-metafisica. Potrebbe infatti darsi un Padre senza Figlio e un Figlio senza Padre? Uno in Due e Due in uno senza mai soluzione di continuità: ecco l'Arcano degli Arcani simboleggiato da S. Paolo (*Eph.* V-32) nel *Mysterion mega* del Matrimonio, già adombrato dal Cantico dei Cantici di Salomone e illustrato dalle « nozze alchemiche » della Tradizione ermetica, e infine audacemente ripreso dalla Chiesa Orientale per far comprendere l'Unione ipostatica delle Persone della Trinità.

Secondo il mito gnostico di Valentino, Sofia, la Scienza, era bramosa di scoprire il Mistero del Padre. Ma ciò era superiore alle sue forze, anche perché il gelo di Sofia non poteva neanche avvicinarsi alle vampe dell'Amore inestinguibile che fiammeggiavano nel Cuore Paterno. Il Mistero del Padre era il Padre stesso, ossia la Paternità divina, per cui la Realtà suprema, senza nulla aggiungere a se medesima, non si isola, ma si sdoppia in virtù della sua abbatica Potenza d'Amore. È il Mistero insito nell'invocazione di Gesù: Abba, Padre! A intendere questo non bastava, dunque, la comune Sofia, ma occorreva la Sapienza che scende dall'alto. Invero, il superamento della Scienza è un assaporamento del non plus ultra. Tale Sapienza ultima è per Giovanni - il quale non ha mai usato nei suoi testi il vocabolo « Sofia » - la Verità nell'Amore (Ep. II e III); e per Pietro e Paolo non è già la semplice Gnosi ma l'Epìghnosis, l'Ultraconoscenza del Mistero Supremo che è il rito senza fine dell'agàpe paterna 13.

6

A questo punto, ci si sarà spontaneamente accorti che un altro prezioso servizio dell'Endiade è quello di spianarci la via alla stessa comprensione misteriosa e ultrarazionale della Santissima Trinità: e al riconoscimento certissimo che la presentazione cattolica di questo Mistero è quanto di più alto e di più preciso si possa richiedere. Invero non è infrequente tra gli assetati di luce intellettuale, tra quegli amanti della Verità per se medesima sommamente lodati da Giovanni, il sospetto che la Trinità cattolica, almeno nella formulazione della Teologia positiva, sia metafisicamente inferiore non soltanto al principio del Dio Uno proprio d'Israele, ma persino alla concezione trinitaria della Chiesa cristiana d'Oriente.

Proprio al contrario di ciò, la Teologia negativa e apofática — dalla quale l'Oriente cristiano non si è mai spostato ed è questo un suo titolo di grande merito e un motivo di sommo rispetto - quella Theologia che Dionigi chiamò mystica appunto nel senso di « misterica », nel senso cioè della « sophia en mysterio » di S. Paolo, ci convince pienamente che la Trinità cattolica è la più completa concezione intellettuale del presente, del passato, dell'avvenire, e di tutti i tempi e di tutti i luoghi. I Cristiani Orientali, nella questione dello Spirito che procederebbe unicamente dal Padre e non dal Padre e dal Figlio congiuntamente (la celebre controversia del Filioque). tendono a isolare la Monarchia del Padre abbassando il Figlio e innalzando, simultaneamente, lo Spirito. In ciò essi ritengono di interpretare più rettamente Giovanni. Senonché in Giovanni - come già in Filone che forse fu ascoltato dall'Apostolo - vi sono due valori del Logos

che il termine latino Verbum non può rendere: ed è sorprendente che di ciò non si avvedano proprio i grecocristiani. Filone, non solo aveva distinto il Messia storico dal Messia eterno (Clemente parlerà appunto di un « Cristo eterno » e di un « Cristo storico »), ma aveva interpretato giustamente la formula del Logos platonico che, poi, altro non era, se non la formula ermetica egiziana del Verbo-Luce. Invero vi è un Logos intrinseco - eso e un Logos estrinseco - exo -. Vi è un Logos = Pensiero divino e un Logos = Parola divina. A conoscitori esperti del linguaggio intellettuale ellenico, quali Filone e Giovanni, non poteva assolutamente sfuggire questo doppio valore; la gnosi d'Alessandria — secoli dopo non fece che ribadire questa presentazione ebraico-cristiana della formula ellenica, ricorrendo alla distinzione sistematica Nûs-Logos. Ma entrambi i sensi sono già impliciti nell'autentica e completa concezione del Logos.

Del resto, come si sa, da una comune radice ariana leg derivano logos ellenico come lex e lego latini. « Intellectus » vale esattamente intus legere, ma anche « legare dentro », connettere intimamente. (Il celebre verso dantesco « legato con amore in un volume » può anche esprimere « intellètto con amore in un volume »). Ora è proprio questo il senso originario della stessa voce ebraica Dabàr che indica non solo la Parola di Dio, ma il Suo Pensiero profondo, la Sua Legge interna. Si dimostra quindi perfetta la distinzione filoniana tra il Logos interiore e velante e il Logos pronunziato e svelante. (Non si ripeterà mai abbastanza che la Ri-velazione comporta un doppio valore e un doppio piano: quello dell'Occulto e quello del Manifesto - e reciprocamente - nella duplice e simultanea funzione del significare e del nascondere).

Nell'Uomo, il Pensiero è Parola silenziosa e, al vertice, Silenzio senza parole; mentre la Parola è il Pensiero reso eloquente. Se questo è nell'Uomo, a più forte ragoine ciò sarà in Dio. Il Logos giovannèo è dunque Silenzio-Parola e Parola-Silenzio: è la « Voce della Luce » e, simultaneamente, il « Silenzio dell'Abisso » della perfezione divina. È il Lampo della Tenebra con il quale tutto comincia: Berescit! En-archè: ossia « Cominciamento », incipit Vita Nova. È il Tuono che segue il Lampo (Suono-Luce) e che parla dall'Alto alle creature che si scaglionano in basso nei gradini della Gerarchia, così come la Montagna Sacra di Mosè traballava e sussultava per i lampeggiamenti e le detonazioni.

Ora S. Giovanni ha definito senza possibilità di equivoci che il Logos principiale (en-archè) è dapprima pròs ton Theòn (cioè eso) e poi è Theòs (cioè eso). È dapprima presso Iddio (cfr. la « Divinitas » - « Gottheit ») e poi è Dio (« Deus » - « Got »). Per Origene la differenza dell'articolo è decisiva: o Theòs è l'Iddio in sé e per sé, l'Assoluto, la Theòtes; Theòs senza articolo è Dio che si è sdoppiato e il Divino che si manifesta. Tale distinzione è sempre accuratamente mantenuta dagli Apostoli nelle loro Lettere sapienziali che si ha il torto di non leggere nel testo greco. Il medesimo si ripete nei Padri Apostolici e in una lunghissima tradizione che giunge sino ad Eckhart, a Cusano, e a Pico della Mirandola.

Ebbene « o Theòs-Theòs » è appunto l'Endiade fondamentale rivelataci da Giovanni. È lo sdoppiamento intimo Divinità-Dio e Dio-Divino che in certo modo precede l'effusione del Santo Spirito: infatti non questo, ma il Logos interiore, ossia l'Intellettto di Dio è nell'Archè. (In tal caso, con Origene, l'Archè non va intesa in senso teogonico-cosmogonico di Cominciamento, ma in senso puramente metafisico di Principio assoluto). La manifestazione del Logos come Parola dei Profeti, come Verbo anche Incarnato, è sì sucessiva alla realtà dello Spirito interiore di Dio (esattezza della posizione dell'Oriente cri-

stiano); ma, quanto allo Spirito in se medesimo, esso non può ontologicamente precedere la Verità intima e sovressenziale, l'Intelletto di Dio o Figlio nel suo senso più riposto. Figlio e Padre non sono, per tanto, in rapporto di suddito a sovrano (attenzione a non confondere il piano storico-cosmico con quello metafisico-ipercosmico), ma sono bensì in rapporto di *Regno a Re*. Il Padre è lo stesso Regno, ma il Re di questo Regno è il Figlio (Cristo-Re, il Messia eterno) mentre lo Spirito — candida Colomba — è come Corona che non a caso discende visibilmente in terra prima sul Figlio e poi, per suo tramite, sugli Apostoli e sulla loro Regina <sup>14</sup>.

7.

Non si parli, perciò, come nella Chiesa Orientale, di Monarchia del Padre: il che equivarrebbe all'impero di una Monade senza finestre che regnerebbe sulla sua solitudine — e quindi a un Regno senza Regno —. Si parli, magari in astratto, di Archia del Padre, di Vertice della Ger-archia nella quale è il Logos (en-archè); ma, per ciò stesso, si parli in concreto della fondamentale, indissolubile, e sempre operante Diarchia Padre-Figlio.

La medesima Scrittura non chiama forse il Padre « Re della Pace » (il verus Salomon) e il Figlio « Principe della Pace », attestando, nell'unitario Regno della Pace, l'imperio simultaneo del Padre e del Figlio ? Per tanto, puntare sulla Monarchia del Padre come effettivo, esclusivo ed unico sovrano significherebbe, fuor di metafora, tornare sic et simpliciter alla concezione del Dio-Uno del dogma ufficiale d'Israele, ripreso subdolamente dall'eresia ariana e apertamente dal dogma islamico; ciò equivarrebbe, anche, a un ritorno puro e semplice al dogma induistavedantico (ma non tantrico) che è certo concezione altis-

sima e quanto mai rispettabile, pur nelle lacunose sfumature ontologiche già rilevate. Ma qui, viceversa, si è continuamente mostrato che la dottrina palese di Giovanni e la dottrina occulta di Mosè, in perfetto accordo con l'intera tradizione mediterranea e atlantide, non han rivelato l'Unico-Uno, bensì l'Uno-Tutto. Del resto, se si penetra a fondo, si troverà che questa posizione è la più prossima non solo all'Induismo vedico originario e al Tantrismo indo-tibetano, ma al Taoismo cinese e allo Zen buddho-nipponico. Per ciò, non un Dio astratto, ma un Dio vivente che, quando vuole, può assorbirsi e ridursi nel cerchio dello Zero, e quando vuole può espandersi nella serie dei numeri dallo 01 al 10, non già perdendo, ma anzi magnificando la perfezione divina. (Così, anche, il magistero di Pitagora e la lezione di Nicola Cusano).

Senza la verità dell'Endiade non è dunque possibile il passaggio interiore dall'Unità alla Trinità e quindi dal Padre allo Spirito. Ignoti nulla cupido: e lo Spirito, l'Amore, non spirerebbe se il Padre non si conoscesse nel Figlio e il Figlio nel Padre. Ecco perché Gesù ha detto: « nessuno conosce (epighinòskei) il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre tranne il Figlio e colui al quale il Figlio avrà voluto rivelarlo (apokalypsai) » (Matth. XI-27); ed ecco perché Giovanni ha ribadito: « chi nega il Figlio non ha neppure il Padre; chi confessa (o omologhôn) il Figlio ha anche il Padre » (1ª Joan. II » 23); « sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato l'intelligenza intuitiva (diànoian) per conoscere il Vero (Dio) e per essere nel Vero (Figlio) » (ib. V-20).

Queste massime sono la Stella Polare dell'ortodossia metafisica di tutti i tempi, di tutti i luoghi e di tutte le tradizioni. E difatti, come sappiamo, anche le dottrine rigorosamente monistiche dell'Oriente indù e dell'Oriente islamico non hanno potuto esimersi dal riconoscere che la prima ipòstasi dell'Uno è l'Intelletto Divino: esse ammettono, quindi, la Divinissima Endiade pur senza consacrarla 15.

La scuola più alta dell'ascesi indù, la via vedantina per eccellenza, è notoriamente la ghnani-yoga di Shankara. (Si noti la comune radice: ghnani, ghighnósko, ghnosis). Ma come può lo yoghi unirsi, congiungersi al Supremo Principio, se questo Supremo non sia Auto-co-noscenza e dunque non sia il Figlio nel seno del Padre (pròs ton Theòn)? Qui non esitiamo un attimo a parafrasare in modo vedantico-indù la massima evangelico-cristiana: « nessuno conosce l'Atman se non il Brahman, e nessuno conosce il Brahman tranne l'Atman e colui al quale Ishwara avrà voluto rivelarlo».

A questa esigenza gerarchica della stessa verità del monismo non ha potuto sottrarsi neanche l'ascesi islamica che, anzi, ha dovuto permearsi del gradualismo ascendente-discendente già proprio della Gnosi alessandrina. Infatti Ibn-Arabi - il « grande maestro » sufi della scuola arabo-egiziana che, in sostanza, è il più simile a Shankara — elaborò nelle « Rivelazioni meccane » un'eccelsa dottrina metafisica in cui è evidentissimo che viene attribuito al « principio mohammediano », alla essenza maomettica intesa come Profeticità universale, il ruolo che la Qabbalàh ebraica con Filone e in seguito la Gnosi e la Teologia mistica dei cristiani assegnano al Logos, al Messia eterno, al Cristo. (Qualcosa di analogo si può riscontrare nella dottrina lamaico-tibetana allorché si afferma che dal seno dell'Adi-Buddha, o Principio Supremo originario, viene proiettato il Dhyani-Buddha, o Buddha della meditazione che pensa e crea gli Universi). Ora, se tale passo intelletuale è stato compiuto nel monistico e monadistico Islàm da chi doveva anche divenire « Polo della santità islamica», questo è molto importante ai fini della tesi endiadica qui sostenuta.

Ciò posto, non è però esatto ritenere che l'unione voghica possa operarsi tra l'uomo divinizzato e l'Intelletto divino esso stesso. Questa falsa prospettiva che, oltre tutto, prescinde dallo Spirito, venne confutata proprio da uno ghnanin come Clemente Alessandrino e fu corretta lapidariamente da Pico della Mirandola nel modo che segue: « Et si nulla creaturarum sorte contentus, in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine, qui est super omnia constitutus, omnibus antestabit » (dagli esòrdi del « De hominis dignitate »). Superare le anime celesti e persino gli angeli, raccogliersi nel centro della propria unità e divenire uno spirito solo con Dio - ossia con il Figlio — per adagiarsi nella tenebra sopralucente del Padre: questo, per Giovanni Pico, il massimo sforzo e il massimo obiettivo dell'Ascesi. Ma l'unione non avviene « unus cum Deo intellectus factus », bensì « spiritus factus ». Solo l'Intelletto Divino, il Figlio, è uno col Padre (Endiade): l'Universo umano è santificato dallo Spirito che tutto riconduce all'Intelletto dove tutto si contiene in principio. (Idem S. Bonaventura, « De Reductione », 25: qui Deo adhaeret unus spiritus est; cfr. Iª Cor. VI-17).

La conoscenza intuitiva, anche se altamente intellettuale, è per l'uomo pur sempre teoretica, nel senso che non è mai del tutto esente dal diaframma simbolico del linguaggio, sia esso parlante o muto. La più alta conoscenza è quindi transformativa, non ancora consustanziante. S. Giacomo raccomanda invece di essere « facitori della Parola », poietài Logou (I-22), e S. Pietro ricorda che siamo stati fatti « partecipi della natura divina »: theias koinonòi fyseos (IIª Petr. I-4). L'unione fattiva ed effettiva, la congiunzione, la perfetta saldatura o devekùt mosaica, la teopoièsis, la yoga, è, in ultima analisi, propriamente spirituale. Il punto di arrivo, il termine della perfezione è sì l'Omo-Logia, come indica S. Giovanni: ma

questo Ritorno delle Parole nella Parola e della Parola nel Silenzio, magari per un nuovo aprirsi del Sigillo, è operazione dello Spirito.

Giunto al vertice della comprensione intellettuale, il tutto dell'Uomo è di farsi gioiosamente ardere dallo Spirito di Dio (S. Bonaventura: «Itinerarium»), dalla virtù consustanziante della sacra fiamma — Agnus-Ignis Dei —, sicché non già per nostra iniziativa, ma per iniziativa del medesimo Intelletto Divino, del Figlio, vediamo « faccia a faccia» e, « come vediamo, così siamo visti». Immagini giovannèe e paoline che indicano che sarà ormai l'Intelletto Divino a riconoscere, a omologare, a riunire i suoi Archètipi nel seno del Padre e a farli risplendere della Sua Gloria.

È stato detto che nessun volo religioso sia paragonabile alla temerità di Eckhart il quale ha esclamato: « che Dio sia, siamo noi la causa ». Dionigi aveva già predisposto questo folle volo, avvertendo che Dio e Uomo sono valori di mera relazione per cui, scomparendo l'Uomo, non si può più fare il « nome » di Dio, ma di una Realtà Ineffabile e Senza Nome. È infatti ovvio che, per lo Spirito e per il Logos in se stessi, Dio non sia il Dio degli uomini, ma il non plus ultra. È quindi abbastanza comprensibile che l'Uomo sia la causa nominale di quello che siamo soliti chiamare « Dio »: ma non già la causa reale di « Quello ». Allorché Dio ha fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza, ha fatto anche se stesso, cioè si è posto davanti all'Uomo appunto come Dio: essendo, prima di ciò, un Valore spirituale infinito, del tutto irrelativo e innominabile, in certo modo superdivino. In tal senso più che altro « gnoseologico », e non « metafisico », va inteso il volo di Eckhart: altrimenti si cade in una sofistica superiore, paradossale e brillantissima, che però, rovesciando solo i nomi delle cose, manterrebbe intatta la loro radicale e sotterranea realtà. Comunque, questo volo

eckhartiano è veramente un volo, un culmine ascensionale in armonia con lo stile gotico.

Ma Giacomo Böhme che aveva uno spirito forse più cristiano di Eckhart e che scriveva sotto una celeste Ispirazione, privo affatto di umani maestri, toccò il fondo discensionale della Realtà, in armonia con un modo di essere, di sentire e di esprimersi che è proprio dello stile romanico. Se invero il monismo assoluto di Eckhart non spiega che a parole la Trinità. Böhme, sorretto da una intuizione non sempre chiarissima, ma potentemente efficace dell'Endiade, non arretrò nemmeno davanti al volo metafisico di porre l'Idea della Pluralità nell'Unità medesima senza, con ciò, alterarne la compattezza. Guardando le cose in faccia, questo è proprio il senso ultimo della Trinità cattolica: non ammettere, cioè, l'autonomia della Monade, ma riconoscere come vera e vivente Realtà l'Unitrinitas, e quindi l'intero ciclo universale dal Non-Essere all'Essere, dall'Esistere al Pervenire. Se Eckhart ha levato l'Uno sino a Dio facendo poi sparire l'uno e l'altro davanti all'Abisso. Böhme ha calato il mistero dell'Unità - ricapitolo d'ogni cosa - nello stesso Abisso della Realtà primordiale, osando affermare che il mistero della Rivelazione del Padre e della Redenzione del Figlio è un unico immenso mistero che stringe il Padre e il Figlio, il Generante e il Generato in una sola fiammeggiante offerta spirituale d'infinito Amore. Ecco perché Eckhart si è arrestato all'intuizione dell'Unico-Uno, laddove Böhme ha intuito l'Uno-Tutto.

8.

Siamo stati costretti a procedere fondendo, qua e là, il linguaggio della Metafisica con quello della Teologia negativa o positiva e non ricusando, a volte, i validi ausilii della Religiosità, della Poesia e del Mito.

Sono ora neccessari — perché divenuti comprensibili — un riepilogo e un corollario mantenuti a un livello che sia il più possibile di rigore metafisico.

Una prima conclusione è questa: il vero senso unitotale del « Quarto » vedantico è, almeno in teoria, colto meglio dalla tradizione mediterranea; la quale è la più diretta erede della tradizione occidentale degli Atlantidi le cui punte avanzate si spinsero sino all'attuale India e sopravvivono ancora nel Tibet. Che poi nell'Oriente asiatico si sia asceticamente più dotati, e più capaci di attuare nella prassi il « Terzo » stato vedantico, laddove nell'Occidente pre-moderno e più che mai in quello moderno si rimanga nelle tenebre esteriori del « Primo » stato o si sfiori a mala pena il « Secondo », è appunto questione pragmatica — o se si vuole empirica — che non rileva sul piano della dottrina. Del resto, non sempre è stato così, né lo sarà in perpetuo.

Commentando gl'Inni vedici (il canto del Purusha e altri) dal punto di vista del Buddhismo originario, un valente indòlogo italiano, Giuseppe De Lorenzo, ha saputo trovare uno straordinario riscontro nelle celebri pagine di Giacomo Leopardi dedicate al «Gallo silvestre». Ma il pensiero leopardiano più denso e che cade con la potenza e la rapidità di una folgore è questo: «L'Universo è un neo, un bruscolo in metafisica». Il disilluso poeta del dolore incalza: «La vera infinità è dell'inesistente». Con queste due intuizioni, il Leopardi delle Prose morali supera anche il livello del raffronto cosmico fra Terra e Universo proprio della «Ginestra», ed entra regalmente, a vele spiegate, nei dominii della metafisica pura.

Ebbene, tali intuizioni si possono tranquillamente accettare, a patto, però, di qualche altro approfondimento sostanziale e formale. Se per « Inesistenza » intendiamo il « Nulla », ogni discorso è vano e sofistico: al Nulla non appartiene nulla, né la finitezza né l'infinità, ma solo e

soltanto il Nulla logico. Qui è l'enorme abbaglio di Hegel che ha preteso di dar valore, cioè qualcosa, al Nulla e addirittura l'ha identificato con l'Essere. Ma Leopardi è molto più profondo e veritiero. Se infatti — emendando appena l'autore — intendiamo riferirci al Non-Essere, il poeta ha pienamente ragione. Sappiamo, appunto, che il Non-Essere non è il Nulla, non è la Non-Esistenza, ma quella Realtà suprema ed occulta che non si è ancora manifestata avendone l'infinita possibilità. Il Non-Essere è simile al Silenzio, al « Non Suono » delle Upanishad o al « Nulla sordo » dei primordi secondo Böhme; il Silenzio è solo se stesso e, non essendo nessuna delle voci, tutte appunto le contiene in principio. Il Silenzio è una realtà, il nulla è nulla! Per i classici antichi il Sonno era detto fratello della Morte. Anche la Morte è una realtà, non è il nulla. Il senso della Morte come uno stato d'integralità fu colto assai bene da Seneca: « Mors est non esse. Id quale sit, iam scio: hoc erit post me, quod ante me fuit » (Ep. 54, 4); « nos in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur iacuimus (mors) reponit » (ad. Marc. 19, 5). È evidente, qui, una concezione che si potrebbe dire « nirvanica ». Ed è noto quanto Seneca fosse ammirato da Spinoza che lo prediligeva e lo preferiva. Cogliamo l'occasione per confutare l'errore di Heidegger secondo cui nella Filosofia occidentale mancherebbe l'idea del Non-Essere. Gli esempi fatti lo smentiscono in pieno: del resto, sarebbe bastato risalire al mè on dell'ultimo Platone.

Scrive Schopenhauer — da molti avvicinato a Leopardi — al termine del suo monumentale « Mondo come volontà e come rappresentazione »: « Si scoprirà alla fine che questo Universo, con tutti i suoi soli, le sue stelle e le sue vie lattee, non è altro che nulla ». Gl'interpreti frettolosi si fermano erroneamente qui. Ma dimenticano la chiave del mistero che è stata data in precedenza, appena

qualche parola prima. Chissà — insinua Schopenhauer — se quello che noi chiamiamo il tutto non sia invece nulla, e se il vero tutto non cominci proprio da una Realtà che ha annullato tutte le esistenze e le antitesi finite?

Questa domanda comporta un sì sottinteso. E allora si avrà il completo rovesciamento dei poli. L'uomo è avvezzo a considerare unica e sola realtà il visibile: e invece tutto ciò è nulla, un neo, un bruscolo in metafisica: la realtà piena e totale sta oltre. Quindi anche Schopenhauer ha interpretato rettamente l'enigma nirvanico. Nir-vana, identico a ex-stinctio (« non attizzamento » del fuoco mortale delle passioni e del riverbero delle illusioni) è l'estinzione di tutti i contorni relativi e la conquista dell'Incondizionato. Il Nirvana non è il Nulla e la Non-Esistenza, ma proprio il loro contrario: è l'introduzione, per via ascetica, al Gran Tutto. Il punto finale della via buddhica negativa è perciò lo stesso della via vedica positiva: è l'Assoluto o Brahman. Non per niente il Buddha storico, riassorbito nel culto successivo dell'Induismo, è stato venerato come l'ottavo Avatàra (« discesa ») di Vishnù, la divinità salvatrice e il Divino Principio conservatore.

Ciò sta bene, ma non è ancora sufficiente. La lezione del Buddhismo Zen e del Tantrismo, in parte del Taoismo, sicuramente del Vedismo più antico, e magistralmente del Cristianesimo, è che il Cerchio e la Croce coincidono, che il Nirvana e il Samsàra, ossia il trascendimento della Vita e la pienezza della vita vissuta sono interscambiabili nel « passaggio al limite ». Ciò è espresso stupendamente da una massima Zen: « All'inizio, prima della Via ascetica, i fiumi sono i fiumi e le montagne sono le montagne; ma, lungo la Via ascetica, i fiumi non sono più i fiumi e le montagne non sono più le montagne. Al termine della Via, i fiumi tornano ad essere i fiumi e le montagne tornano ad essere le montagne ». S. Fran-

cesco aveva appunto cantato che la più alta Sapienza si identifica con la più pura Semplicità, la potente Regina con la fragile ancella. Dio è in tutto e in tutti, l'Assoluto è sempre a portata di mano, non solo nelle cose grandi, ma nelle piccole e minime della vita d'ogni giorno come l'umilissima « Sorella Acqua ».

Beninteso, non si tratta di barare al gioco con delle carte false. La vita quotidiana deve essere vissuta non più nella dispersione caotica, nella frammentarietà delle parti che si scontrano, nella relatività e contraddittorietà dei suoi termini elementari, ma bensì come « esperienza totale », con un senso di vera assolutezza che sublima ogni cosa e ogni attimo. L'intuizione serafica del Francescanesimo è di ciò una testimonianza e un'insegna, una garanzia infallibile e un ammaestramento perfetto. Ci si deve porre nelle condizioni plasticamente espresse dal canto del massimo poeta americano e uno dei maggiori di tutti i tempi: « Divino io sono dentro e fuori; e qualunque cosa io tocchi o che mi tocchi è un miracolo » (Walt Whitman -«Foglie d'erba»). Diciamo di più, e affermiamolo con franchezza e coraggio, senza mezze parole o timori reverenziali per nessuno, senza paure d'insipide etichette: si deve vivere come se un Dio vivesse dentro di noi, e per nostro mezzo, la sua esperienza umana. Proclama il Battista (Joan. III-30): « Egli deve crescere (il Dio) ed io debbo diminuire (l'Uomo) ». E S. Paolo dichiara di slancio: « non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me! » (Gal. II-20). Quale attestazione più esplicita e più solenne dello splendore atmico attuato in se stessi? E non risiede allora qui la quintessenza del vero Cristianesimo che i sapienti non cristiani e gl'insipienti tra i cristiani fanno a gara per mortificare? E il vero Cristianesimo non è proprio la Via aperta a tutti gli uomini perché vivano nel modo più facile, più spedito e più immediato la complessità del « Quarto » stato vedantico, quel

« Sonno vigile » e quel « Sogno desto » che riconsacrano persino la Veglia, trasfigurandola, trasformandola, e consustanziandola del Principio Divino ?

Ecco, allora, che il magico « velo di Maya » viene infranto una seconda volta dalla chiaroveggenza attiva, qui dove tutto rimane avvolto dal traslucido manto di Myriam trapunto di nuovi soli e di più fulgide stelle. E si comprende che non vi è soluzione di continuità tra i quattro Stati dell'Infinito, che il « Quarto » è il ricapitolo d'ogni analisi e d'ogni sintesi possibile, che esso non è la rivelazione dell'Unico-Uno, ma dell'Uno-Tutto e del Tutto-Uno.

E si fugherà, così, un altro errore che è molto frequente nelle malinconie di certi poeti, di Nietzsche, come di Leopardi, come di Calderòn de la Barca. La vita è dunque sogno? Sì, ma non è un'ombra. Oppure, se è ombra, lo è della luce per dare risalto alla Luce (Faust).

Il Sogno è vero. Il sogno della vita non è caotico e illusorio o, per lo meno, abbiamo la possibilità — e quindi il dovere - di far sì che non lo sia. Il Sogno è armonioso simbolo. Apollo e Dioniso non sono due geni opposti, ma due spiriti che si conciliano. Essi sono il « Sogno desto » di un giorno d'Estate a cui ci abituano gli stessi sogni più semplici; e non già - come vorrebbe Nietzsche - l'annullamento dei contrari in una Identità inerte, in una Confusio mystica che non può essere la realtà dell'Uno-Tutto. E il Kybalion, il più antico codice dell'Ermetismo egizio, ammonisce tutti quanti, dai dottori estremisti del Vedanta a Calderòn e a Nietzsche con il seguente solare avvertimento: noi uomini, noi esseri viventi, non siamo dei sonnambuli, ma compiamo un'esperienza viva, un sacrificio utile che tramuta lo stesso dolore in un trionfo di libertà e di purissima Gioia. « La relativa realtà dell'Universo non deve indurre nell'errore ipnotico della sua irrealtà »: ammonisce, con sapienza incomparibile, ancora il *Kybalion*, erede diretto della saggezza degli Atlantidi <sup>16</sup>.

Di « unitotalità » — su basi pitagoriche — avevano parlato continuamente Antonio Rosmini e Vito Fornari; e — su basi ermetiche — ne ha parlato più recentemente, e con grande maestria, Wladimiro Soloviev. Ne aveva anche accennato, in un suo geniale sprazzo, persino « l'ultimo Kant »! quello in genere ignorato e sempre male amalgamato dell'Opus postumum: « la totalità è unica perché uno solo è il Mondo ed esiste un unico Dio ». Il discorso, qui, è certo incompleto, ma, intanto, si lascia dietro le spalle le pastoie della Critica.

Il Rigveda ha parlato di un « Unico Tutto » e ha insegnato a chiunque che la Realtà primordiale era il Non Essere dal quale l'Essere promana: ossia il Non-Manifesto da cui appare il Manifestato. Le « Strofe » del Samkhya — che raccolgono la tradizione di un insegnamento altrettanto antico — lo confermano e lo spiegano in un apposito capitolo (cfr. str. XVI). Ora è ben vero che il Tutto manifestato è un infinitesimo dell'Uno o dell'Occulta Monade; ma questo infinitesimo ha un altissimo valore spirituale di simbolo: è « il massimo contratto », direbbe Cusano, è il « migliore dei mondi possibili » soggiungerebbe Leibniz. Ha perciò torto — almeno su questo punto — il pessimismo indiano post-vedico e ha ragione l'ottimismo mediterraneo ripreso per diversa via, e dal canto loro, dallo Zen e dai Tantra.

D'altra parte, non si deve credere che il Tutto si identifichi sic et simpliciter con il Manifesto e che, in sostanza, non sia altra cosa che il Cosmo. Questo è un comune e gravissimo errore. Per confutarlo, cominciamo con il considerare alcune profondissime espressioni di S. Gregorio Nisseno. Ecco la prima: «Il Tabernacolo che contiene il Tutto (to pân) è il Cristo». Ed ecco la seconda: «Cristo è Colui in cui Tutto (pân) ha la sua con-

sistenza »; è « la Potenza che contiene le Realtà (ta ònta)». A proposito della Trasfigurazione del Tabor, il grande luminare di Cappadocia così commenta le parole di Pietro allorché chiede al Signore di erigere tre tende (Tabernacoli), una per Gesù, una per Mosè e una per Elia: « Egli non sapeva quel che diceva. Infatti Giovanni fa intendere che nel Tabernacolo di Cristo — il Primo e l'Ultimo — si contenevano appunto Mosè ed Elia, e quindi un solo Tabernacolo, quello di Cristo, conteneva il Tutto » <sup>17</sup>.

Ora il Cristo non si identifica solo con il Manifesto. perché vi è un Cristo rivelato e uno irrivelato che si nasconde tra i suoi infiniti tesori, ve n'è uno storico e visibile e uno eterno e invisibile: in Cristo, anzi, si ha il nodo di congiunzione dell'Occulto e del Manifesto, del Non Essere e dell'Essere, del Padre e del Figlio (la Divinissima Endiade). Il « Tutto » non è perciò riducibile al Cosmo, Ciò è stato rilevato acutamente da Romano Guardini nelle sue considerazioni su Pascal e nel commento al celebre aforisma: « l'uomo sta fra i due abissi dell'infinito e del nulla; è un nulla rispetto all'infinito; un tutto rispetto al nulla; un punto di mezzo fra il nulla e il tutto ». Su questo passo, che anticipa in meglio celebri versi o pensieri di Leopardi e che corregge e sostanzia le posizioni meramente verbali di un Hegel, Romano Guardini osserva quanto segue: « I concetti di nulla e di infinito hanno, come risulta dal contesto, un significato dialettico; il primo indica l'infinitamente piccolo, il secondo l'infinitamente grande. Ma l'antitesi assume altra sfumatura e trapassa ad altro significato: l'infinito è il tutto; il nulla è la particella ultima e indivisibile, l'atomo assoluto. Il tutto non è più, come diverrà più chiaro, il cosmo che tutto abbraccia, ma la realtà infinita illimitabile e non dominabile » 18.

Non ci soffermeremo, in questa sede, a rettificare principi matematico-metafisici (l'infinito attuale è uno solo e non è affatto l'indefinito potenziale, astrattamente logico, del campo matematico, bensì l'infinità spirituale vera e propria; si deve inoltre parlare di « immensamente grande » e di « immensamente piccolo », ecc.). Una terminologia non corretta non vizia l'essenziale ed è questo, invece, ciò che qui più interessa. È infatti importantissima l'intuizione di un forte pensatore cattolico e famoso liturgista, come Romano Guardini, a proposito della verità di fondo: il Tutto è l'Infinito e non il Cosmo manifestato. L'errore di Spinoza è stato appunto quello di identificare il Tutto con il Manifesto; e l'errore di Hegel che prese troppo alla lettera le folgorazioni di Böhme — le quali avrebbero dovuto pur sempre rimanere sul piano del Mistero — è stato di aver concepito un Tutto evolutivo in cui si perde il senso dell'Uno e dell'Identico.

La chiave di volta per risolvere questi enormi problemi è fornita, ancora e sempre, dalla lucidità di Platone il quale, nel « Parmenide », ha saputo distinguere fra « l'Uno-uno » e « l'Uno-molti ». Plotino ed Eckhart hanno prelevato solo la prima formula; Hegel ha scambiato la seconda con la prima.

Il quadro completo è allora il seguente:

IL TUTTO —	L'UNICO
(4°)	(3°)
Infinità	Non-Essere
- Sonno vigile -	- Sonno -
- Tenebra sopralucente -	- Tenebra -
- Consustanziazione - (Ipóstasi-Estasi)	- Trasformazione -
L'UNO —	I MOLTI
(2°)	(1°)
Essere	Divenire-Pervenire
- Sogno -	- Veglia -
- Nuvola -	- Luce ottenebrata -
- Trasfigurazione -	- Vita -

Il Tutto è il *Brahman*, il vero Infinito misterioso e concreto, trascendente e onnipresente.

L'Unico è il Non-Essere, il Non-Manifestato; l'Uno è il principio dell'Essere e del Manifestabile; i Molti sono gli Esseri manifestati nel Divenire del Cosmo e nell'eterno Pervenire che riconduce all'Uno. Dunque, non l'Unico-Uno è il culmine, ma la Totale Unità: questo è il « Quarto » stato brahmanico intuito dalle Upanishad e ripetuto da Francesco di Assisi nell'invocazione: « Deus meus et omnia ».

Certamente, nell'Unico-Uno non può esservi dualità; ciò è stato creduto, in modo erroneo, da Hegel. Ma la dualità è invece presente nell'Uno-Molti. Plotino ha saputo scorgere che l'Intelletto può volgersi ai Molti o può volgersi all'Uno; ma non ha saputo darci il vero senso del Tutto o del « Quarto » brahmanico. Idem Eckhart. Ripetiamolo senza mai saziarci: la Realtà Ultima non è l'Unico-Uno, ma l'Uno-Tutto che congloba i termini radicali dell'Equazione Suprema. A questa si avvicinò più di tutti, nel campo cristiano, Giovanni Scoto Eriùgena allorché indicò la seguente Tetrade: «il Dio non creato e non creante » (l'Infinito) - « il Dio creato e non creante » (l'Unico, il Figlio) - « il Dio creato e creante » (l'Uno, il Verbo creatore » - « il Dio creato e non creante » (l'Universo). Il termine iniziale è anche detto, molto suggestivamente, o ànarchos, il « senza principio », l'Al di là dell'Archè. È noto che l'intuizione di Eriùgena è sostanzialmente valida, ma imprecisa è la sua terminologia (« generazione » del Verbo e « creazione » non sono sinonimi).

In un senso più ancora segreto dei precedenti, la Divinissima Endiade è la dialettica infinita del Non Essere-Essere. È qui che si contiene, tra l'altro, la risposta al dilemma angoscioso di Amleto: « Essere o Non Essere? questo il problema ». E la risposta suona così: Essere e Non-Essere! nessun problema.

L'Unitutto, l'Endiade, fanno comprendere ciò. L'errore umano di prospettiva è di soffrire per l'Essere dimenticando la verità del Non-Essere: o di soffrire per il Non-Essere dimenticando la verità dell'Essere. Allorché si soffre per la Vita occorre ricordare la Morte; allorché si soffre per la Morte occorre ricordare la Vita 19.

Il Padre è il vero Tutto. Ma il Padre non è tale se non con il Figlio. E il Figlio non è tale se non con il Padre. Quindi il Mistero per eccellenza del Santo Vangelo, il Mistero del Padre, è *endiadico*.

Questo è il dogma fondamentale ed esoterico del Cristianesimo. La Trinità è, simultaneamente, exoterica ed esoterica. Eckhart era giunto a intendere ciò; ma egli pose come dogma esoterico la *Monade* e non l'*Endiade*.

Una volta postulato « il Padre » è aperta la via alla Trinità anche nel senso esoterico. Perché si verifica la sapienza di quel detto aureo di S. Gregorio Nisseno che Rosmini (*Teosofia*, Libro I-196) opportunamente ricorda e fa quindi suo: « Mi sforzo di comprendere l'unità, e già i raggi ternari risplendono intorno a me: tento di distinguerli, e già mi hanno ricacciato nell'unità ».

Si è detto che l'Endiade è il cuore della Sacra Tetrade. Ma in realtà la medesima Trinità ha bisogno del « complementum Trinitatis ». Il padre Agostino Zanoni di s.m. qui giustamente rammenta, e fa sua, la dottrina celestemente ispirata del Venerabile fra Giuseppe di San Benedetto.

Nei Misteri antichi, sia dell'Egitto sia dell'India, la Madre Divina non è fuori, ma dentro i supremi principi. Anche nel Tetragramma biblico è così e lo si è indicato. Niente di strano, perciò, che lungo i secoli del Cristiane-simo militante, la stessa Trinità abbia ricevuto un approfondimento del Mistero Mariano e che la Vergine medesima, apparendo nella zona sacra delle Tre Fontane

dell'Urbe, abbia così rivelato: Io sono nella Trinità Divina<sup>20</sup>.

Si è dunque tornati, impercettibilmente, alla Sacra « Tetrade » appunto con l'elevazione sempre maggiore della Vergine-Madre. La Tetrade cristiana è allora in tal modo composta:

## Padre - Figlio - Spirito - Madre

Una prima Endiade è il Padre-Figlio. Una seconda Endiade è lo Spirito-Madre.

Come può il Figlio essere generato senza il Padre e proiettato nel Cosmo senza la Madre? senza la Sapienza Eterna? Si rilegga il supremo mistero d'Amore del Cantico dei Cantici. E si comprenda che il simbolo salomonico del *Melograno* è il geroglifico dell'Uno-Tutto.

Se non si inserisce nella Tetrade la Madre (come Eva nel Tetragramma), si cade nell'abbaglio vedantico postbrahmanico, e non perfettamente vedico-brahmanico, per cui il Padre, per creare, verrebbe colto dall'Ignoranza (Avidya) invece di esser sollecitato dallo Spirito-Madre o Spirito d'Amore.

Giunti così, come meglio si è potuto, al difficilissimo termine, riconosciamolo umilmente: il Mistero Supremo nessuno veramente può ridirlo. Si possono indicare dei cenni, emettere dei timidi balbettamenti, che sono appena l'ombra di quella Totale Unità che è l'enigma della Vita Universale. Ma il Mistero permane: esso, con l'aiuto della grazia, può essere via via più compreso solo rivivendolo dentro di sé, solo sperimentandolo in una « sobria ebbrezza » senza principio né fine.

- <sup>1</sup> A questo ermetista cristiano da poco scomparso e la cui fiamma ha agito piuttosto nel silenzio, siamo grandemente debitori di lumi, di protezione e d'incomparabile, fraterna amicizia. Di lui ricordiamo l'opera «Il significato occulto del Genesi di Mosè», Bardi, Roma 1951. Il libro, come spiega il suo autore, s'ispira alla scuola del Fabre d'Olivet e di Vito Fornari.
- <sup>2</sup> Sull'Apologia dell'Analfabetismo, cfr. nel capitolo della I Parte, « Il tesoro monastico », la nota 4.
  - 3 V. L'Ultima n. 16, Firenze 1947.
- 4 Jom. « giorno », è della stessa radice di Jam. « mare », radice che indica una massa ingente. In questo caso si tratta della immensità della Luce tanto visibile, quanto, e soprattutto, invisibile. Onde « oggi Io ti genero » equivale a: « nell'immensità (della Luce) Io ti genero»; e ciò richiama immediatamente il « Fiat Lux ». La Luce, il Verbo, il Messia Eterno, sono la stessa cosa ci spiegherà Giovanni. Ma tutto questo era implicito nel decreto misterioso della promessa messianica fatta dal Signore a Davide: «Il Signore l'ha giurato e non se ne pentirà » (Ps. CIX4). Se allora ci riportiamo al «figlio di David» — Gesù troveremo che non a caso sarà figlio di una Vergine dal nome « Maria ». Infatti S. Girolamo interpretò il nome Mar-jam « stilla maris ». (I copisti, come è noto, trascrissero erroneamente « stella »). La Madre di Gesù è dunque una stilla di questo gran mare di Luce. Non già il mare composto di « acque inferiori », di forme e di passioni che degenerano in quel « maro rosso » che si deve invece superare: ma una sorta di « mar bianco », cristallino, vergine, intatto nella sua pienezza originaria, composto di quelle « acque superiori » e celestiali il cui sale è la Verità, la cui schiuma è la Grazia e il cui moto senza materia è l'onda universale d'Amore.
- <sup>5</sup> Il vocabolo « Tetraktis », ossia te-tra-kis, si compone di un te preformativo e di tris kai al quale, in fondo, va sottinteso un en. Analogamente avviene nel qua-tuor latino; invertendo, si ottiene ter que che sottintende e significa ter et unum. Nella Tetrade, perciò, non si deve leggere soltanto il Quattro, ma piuttosto l'Uno che ritorna dopo il Tre, ossia la Tri-Unità. Nelle Lingue moderne, solo il Tedesco si avvicina a questi valori, allorché

nel vocabolo Trinità si ha cura di stagliare l'uno e il trino: « Drei-einig-keit ».

<sup>6</sup> Chuang-tze, il più sapiente interprete, dopo Lao-tze, della Tradizione taoista (il *Tao* è un ideogramma intraducibile e ad ogni modo indica il Principio totale), ha scritto anticamente in poesia: « Ho sognato d'essere una farfalla. Solo che non ricordo se sono un uomo che ha sognato di essere una farfalla, o una farfalla che ha sognato di essere un uomo ».

In questo ironico paradosso, proprio della matura saggezza cinese, si nasconde una delle più pure intuizioni metafisiche che mai si siano avute. Non si pensi letteralmente ad una farfalla materiale, ma piuttosto all'angelica farfalla dantesca e si parafrasi così: « Ho sognato di essere un dio. Solo che non ricordo se sono un uomo che ha sognato di essere un dio, o se sono un dio che ha sognato di essere un uomo ». Capire questo, è non esser molto lontani dallo squarciare ogni velo; viverlo, e stringere in un sol nodo la perfezione umana e quella divina, né l'una senza l'altra, non è certo roba di poco, ma il massimo dell'ascesi: è pervenire al principio e alla fine, all'alfa e all'òmega cui ci richiama il Cristo apocalittico.

Notiamo che i quattro Stati vedantici si ritrovano puntualmente nel Genesi. Nel primo capitolo (v. 27) c'è la creazione dell'Adamo celeste, cadmico (ossia originario, universale); quello che è la stessa Immagine di Dio e che non è posto in alcuna terra. Nel secondo capitolo Adamo viene posto in terra nel giardino di Eden. Qui viene immerso in un « profondo sonno » e, in uno stato tra lo stupore e il sogno Adamo passa alla vita, ad Eva, da lui stesso generata. Ha inizio così la prima veglia, la vita divisa e condivisa. La dualità è dunque in questo stato, mentre all'unità corrisponde il sonno profondo. Ma Adamo preedenico o (super-edenico), come Immagine puntuale di Dio, partecipava al « quarto » e ultimo stato della realtà spirituale, ossia a quello dell'Unitotalità. Ad esso ci riconduce il Nuovo Adamo celeste, il Cristo.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cfr. « Iniziazione biblica e Ultimazione eucaristica », pubblicato come editoriale de L'Ultima, n. 68-69, Firenze 1953.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Fonicamente, si può riconoscere una comune radice primordiale nei termini Adam e At(a)ma, come in Brahman e Abraham. Se tutti siamo Uno nell'Adamo cadmico — ossia in Atman — e nel « seno di Abrahamo » ch'è simbolo dell'Eterno Padre (cfr. anche Luc. XVI-23), noi siamo, simultaneamente, sem-

plici e complessi, uni e plurimi in quanto Adàm è l'Unificatore universale. A sua volta il Padre è il Generatore inesauribile che non è solo un « Padre eccelso » -Ab-ram ma « Padre di una moltitudine » -Ab-raham (Gen. XVII-5) che non cessa mai dal generare (« il Padre mio opera anche in questo momento » -Joan. V-17) e che dice appunto al Suo Figlio: ha-jòm jelidtìka, « oggi ti ho generato »; ossia Oggi, nell'Immensità, nel Giorno dell'Eterno Presente, nel Mare di Luce.

<sup>9</sup> Sul noto passo di Osea (XIV-5) interrogammo di proposito Eugenio Zolli che si mostrò sorpreso del dubbio esegetico. Riferendosi alla tradizione rabbinica egli ci disse: « noi abbiamo sempre letto rosa ». L'equivoco di alcuni traduttori, semplicemente e accademicamente linguisti, nasce dal fatto che il vocabolo non indica in senso proprio né rosa né giglio, ma un « fiore bianco ». E' importante che, per ininterrotta tradizione, si sia qui voluto intendere la « candida rosa ».

<sup>10</sup> Filologicamente il Tetragramma: J H W H; può considerarsi la terza persona singolare dell'imperfetto del verbo Essere — HJH — verbo di media Jod la cui forma arcaica — HWH — si presenta come un verbo di meda Vau. Il Tetragramma indicherebbe: «Egli è»; o meglio, tenuto conto che l'imperfetto ebraico si riferisce a un tempo continuato, indicherebbe: «Colui che fu, che è e che sarà». (In tal senso c'è la conferma giovannèa nell'interpretazione dell'Apocalisse: I-8).

Geroglificamente la questione è più complessa. Accanto al verbo Essere, abbiamo il verbo Vivere che ha una notevole analogia radicale: HWH. La differenza è nella prima radicale che per il verbo Vivere è una H forte (Het) mentre per il verbo Essere è una H debole (He). Il segno geroglifico è pressoché identico e assomiglia alla nostra H latina: in Ebraico la H debole è dischiusa, la H forte è graficamente chiusa. Ora, da questo verbo Vivere deriva il nome di Eva -HWH (Hava): « e l'Uomo pose nome Eva alla sua moglie perché è stata la madre di tutti i viventi » (Gen. III-20); i viventi, Hiìm, plurale di Hi, della stessa radice. Senonché Eva fu così chiamata dopo la caduta e per tanto si tratta dell'Eva, ossia della Vita, nel tempo, che è propria del ciclo terrestre post-edenico. (Si noti l'assonanza col latino Aevum). Infatti la differenza geroglifica tra la lettera He e la lettera Het (H aperta o debole e H chiusa o forte) designa appunto questa chiusura dell'Essere che è la Vita del nostro mondo. Insomma, la Het che figura nel nome di Eva simboleggia

la vita compressa e limitata da ogni parte; la *He* che figura nel Nome Divino è invece il simbolo della Vita libera, non fissata, infinita.

Ricordando che Eva è simile all'Iside egizia, è chiaro che vi saranno due Eve, una terrestre e una celeste. Dire che il Nome Divino è composto della Jod e di Eva è richiamarsi all'Eva celeste (il cui nome si scriverebbe con la variante della H aperta già indicata). Non a caso il Vangelo promette la « Vita eterna ». ossia l'Eva e l'Evo superiore già implicito nel Nome Ineffabile. L'essenziale del Nome Divino è infatti costituito dalle prime due lettere, Jod ed He. Lo stesso Davide (Ps. LXVIII-5, numerazione del testo ebraico) c'insegna che il Nome di Lui è J(a)h. Ora la Jod è l'infinita Possibilità metafisica, la Potenza dell'Essere sovressente: invece la He è la polarizzazione dell'Essere in due principi ontologici - Causa ed Effetto -, due come la raffigurazione ideografica delle gambe della H, due come le colonne dell'Arco e del Tempio. In senso geroglifico la Vau — terza lettera del Nome Divino - è inoltre formata dall'unione della Jod e di una He semplificata e rappresenta l'Essere attuato. Infine. l'ultima He del Tetragramma rappresenta l'estrema fissazione della Vau in due correnti spirituali, discendenti e ascendenti, ossia la Creazione polarizzata in due principi cosmici, opposti e congiunti. Sotto questo profilo il Tetragramma risulta così formato da due coppie, l'una attiva e l'altra passiva: Jod-He (l'Essere) e Vau-He (l'Esistere), Essenza e Sostanza (cfr. la polarizzazione del Brahman in Purusha e Prakriti).

Facendo precedere alla seconda coppia una Het (H chiusa) si otterrà, all'incirca, il nome dell'Eva terrestre. D'altra parte questo passaggio tra il Vivere e l'Essere, e viceversa, è attestato dalla formula « Jah è l'Iddio vivente » (Jahveh Elohim havim: Ier. X-10) o dal giuramento: « (come) Jah vive » (Ha Jahveh: II Reg. V - 16), sensi confermati da Pietro quando esclama: « tu sei il Figlio dell'Iddio vivente » (Matth. XVI-16). Considerando, poi. da un lato la Jod e dall'altro il trigramma He-Vau-He si potrebbe anche dire che queste tre lettere raffigurino l'Apparire del Principio occulto (Jod), il Divenire dell'Universo penetrato e bruciato dallo Spirito, il Pervenire degli Spiriti creati. Infine, teologicamente, la lettura siglata del Nome Divino inteso come JAVE indica: I il Padre (« I s'appellava in terra il Sommo Bene » Par. XXVI-134); JA il Figlio; JAV lo Spirito Santo; JAVE l'Eternità vivente. Quanto all'Essere sovressenziale in sé e per sé, cioè all'Atto puro metafisico, esso è adombrato dal Mistero

dell'impronunziabilità del Tetragramma e quindi dal Mistico Silenzio. Questo Silenzio infinito (l'En-sof) che precede e conclude la Parola è quello che impropriamente viene detto Non-Essere e che forse sarebbe più intellegibile se venisse chiamato il Nonancora-Essere.

11 Il Nome santissimo di Gesù — Jescua — grammaticalmente è una contrazione di Giosuè, ossia di Jehoscua, proveniente dal verbo jascià (Jod, Scin, Ayn) che significa: liberare, salvare, aiutare, soccorrere e anche vincere spiritualmente. Le componenti essenziali del nome Jehoscua sono le stesse del Tetragramma, ossia la Jod, la He, la Vau, con in più la Scin e la Ayn. Quest'ultima, consonante gutturale, è muta. (Geroglificamente, ma anche letteralmente, Ayn significa l'Occhio della Visione, il Terzo Occhio). Ciò spiega perché, introducendo la semplice Scin nel Tetragramma, precisamente tra la Jod-He e la Vau-He, si può in qualche modo ottenere la lettura vocalizzata: Jescua; la quale, prescinde dalla Ayn finale del nome teoforo, ma implica l'essenziale dell'invocazione del Nome Divino. (Alla lettera, «Gesù » in ebraico dovrebbe scriversi con la seguente successione: Jod-Scin-Vau-Ayn).

Analisi filologica e analisi geroglifica dunque non si escludono, ma si integrano a vicenda. Osserviamo infatti questa fatidica e provvidenziale Scin che si interpone fra le due coppie del Tetragramma, tra l'Essere e l'Esistere, l'Attivo e il Passivo, il Maschile e il Femminile, lo Spirito e la Natura. Orbene questa Scin — che oltre a designare il Tridente marino è anche il geroglifico dell'Arco - congiunge, appunto, quel che sulla Terra stava per disgiungersi. Quest'Arco ricorda infatti il Sagittario che, per i Cristiani illuminati del Medioevo, era anche il simbolo di Enoc e di Elia e del Divino Pedagogo, dell'Arciere di Fuoco: il Cristo vittorioso dell'Apocalisse. Invero il centro della Scin è lo stesso fuoco interiore che supera e sussume gli opposti. Gli antichi candelabri votivi posti sulle reliquie dei Santi cristiani erano a tre bracci come la Scin. Nel Libro del Taro (derivato dal Libro geroglifico di Thot-Ermete) alla Scin corrisponde la penultima lama, quella dei misteriosissimi Pesci e del Giudizio che precede il Trionfo. I Pesci sono il Gran Nun degli Egizi. ossia il Gran Tutto dell'Abisso primordiale. Ora Giosuè (il Salvatore) è detto da Mosè (il Salvato dalle acque) « figlio di Nun »: e la Nun è anche la lettera alfabetica egizio-ebraica il cui significato è appunto « pesce ». La costellazione dei Pesci chiude lo

Zodiaco o la Grande Ruota della Vita e dell'Essere. Spetterà appunto al Cristo la grande chiusura, l'ultimo atto universale o il Giudizio.

Il Tetragramma era il massimo sigillo degli antichi misteri del Tempio; il Sommo Sacerdote lo sillabava davanti al Santo dei Santi una volta l'anno. Ora questa Scin messianica che « squarcia il velo del Tempio » s'incunea appunto tra le due coppie del Tetragramma e pone il Pentagramma cristiano o Mistero dell'Uomo-Dio. Infatti la prima coppia corrisponde anche all'Adamo celeste e designa i Grandi Misteri di Osiride; la seconda coppia corrisponde all'Eva celeste-terrestre e designa i Piccoli Misteri di Iside. Il Mistero ultimo di Gesù stringe così, entrambi, nel nodo endiadico del Mistero Supremo. È questa la Rivelazione Totale.

I Piccoli e i Grandi Misteri erano ben conosciuti dall'Antichità persino nei termini del Tetragramma: è infatti noto che nelle feste dionisiache i cantori sacri acclamavano Jo-Hevouè. Il mistero di Cristo prefigurato da Giosuè (il successore diretto di Mosè) ha anche una prefigurazione nel mito e nel nome di Giaso(ne). Ma è soprattutto di somma importanza che nelle trascrizioni classiche e post-classiche del Nome Santissimo del Salvatore si siano conservati gli essenziali caratteri ieratici del Nome originario. J-e-s-u greco-latino contiene infatti: la Jod. la Scin interpolata e la Vau (lettura vocalizzata dell'u). Nel Monogramma JHS (caro a S. Bernardino da Siena e poi adottato dai Gesuiti) è ancora più evidente il rapporto ideografico tra Nome di Gesù e Tetragramma. Tutto ciò può anche spiegare uno dei segreti della forza spirituale dell'Ordine di S. Ignazio. E può anche far intendere la potenza della « Preghiera di Gesù » propria dei santi Monaci dell'Athos che professano una vera pratica di voga o di zikr cristiano. Rammentiamo, a tal proposito, che secondo l'imàm Al Ghazzali v'è uno zikr (ricordo, invocazione ritmica) delle labbra e uno zikr del cuore che è intimo e profetico. Ora si deve riconoscere che il ricorso al Nome di Gesù è lo zikr più profondo e più alto perché nel Nome stesso è implicito il « ricordo di Jah ». Non a caso il Nome del padre del Precursore, di Giovanni Battista, fu Zaccaria, ossia Zekar-Jah, « ricordo di Jah ». (Il vocabolo zikr è quasi identico in arabo o in ebraico). Proprio il padre del Battista — che era rimasto muto — ritrovò la Parola perduta allorché nacque l'araldo del Logos incarnato.

In tema del rapporto fra il Tetragramma e il Nome di Gesù — rapporto imperniato sulla Scin — leggiamo una singolare

Nota di Arturo Reghini in margine alla «Filosofia Occulta» di Cornelio Agrippa. Vi si parla di « un errore di ortografia ebraica riportato da Pico della Mirandola, da Reuclin, da Agrippa, da Kircher S. J., da Khunrat, dal Saint-Martin, dal De Guaita ». È strano che uno gnostico del valore di Reghini dica questo e non si avveda che il temuto errore sia riportato da un'ottima compagnia. Accusare per lo meno Reuclin di cattiva conoscenza della Lingua ebraica è alquanto arrischiato! Il fatto è che la questione non va risolta al solo lume della grammatica, ma a quello combinato dell'eségesi filologico-rabbinica e geroglifico-qabbalistica. Diremo di più: un legame fra il Tetragramma di Dio e il Pentagramma di Gesù deve esserci obbligatoriamente, per una necessità a priori metafisico-religiosa. Mosè, rivelatore del Tetragramma, avrebbe forse scelto a caso il nome di Giosuè per quello del suo primo e del suo ultimo continuatore? Se gli eségeti non riuscissero a spiegare ciò interamente, il difetto è loro: ma il legame - un metafisico come Reghini non poteva non capirlo - è d'ordine iniziatico e trascendente.

Su questi temi — volendo — si potrebbe fare un'osservazione ancora più grave. Tutte, o quasi, le citazioni dell'Antico Testamento contenute nel Vangelo o nelle Epistole potrebbero far storcere il viso ai rabbini *stricto sensu* perché rappresentano una « sollecitazione dei testi », per esprimerci con una nota formula di Ernesto Renan. Eppure l'intera Esègesi neo-testamentaria — a cominciare dagli Evangelisti — dipende da ciò e non può esser tacciata di leggerezza. (« Il Vangelo è sicuramente un Libro Ispirato » ci attestò proprio un grande Rabbino). Ma forse, per i Grammatici, lo Spirito Santo ignora la Grammatica... Bisognerebbe, allora, insegnargliela d'urgenza!

<sup>12</sup> « Monodualismo » non è il « Doppio non-dualismo » — Dvaita-dvaita — di Nimbarka.

Sui grandi commentatori vedantici, Shankara, Ramanuja, Baskara, Vallhaba, e altri, cfr. le vaste opere di Olivier Lacombe, «L'Absolu selon le Vedanta», Paris 1966, e di Pierre Johanns S. J., «Vers le Christ par le Vedanta», Louvain 1932, 2 voll. Cfr. anche Angelo Morretta, «Il Pensiero Vedanta», Abete, Roma '68.

<sup>13</sup> Che l'Uno vedantico « assolutamente e isolatamente uno » sia un'astrazione fu intuito da Ramanuja il quale con un giudizio sottilissimo, sostenne: « dire che il Supremo è senza alcuna qualificazione è un qualificarlo in tal senso ». Con ciò, beninteso, Ramanuja non intendeva attribuire all'Uno delle qualità, ma

piuttosto si avvicinava a riconoscere quegli stessi limiti della espressione logico-metafisica (il neti-neti, « no, no. ») la cui consapevolezza è familiare alla « Teologia negativa » dell'Occidente da Plotino a Cusano.

Osserviamo che la formula dell'Endiade non è 1 = 1 (formula dell'Identità o della monade) e nemmeno 1+1=2 (formula della Diade), ma  $1 \times 1 = 1$ . In fondo, la formula vedanticobrahmanica non è altro che il « principio di identità » formulato da Aristotele prima ancora dei commentatori dell'India. Ma ancor prima di Aristotele, con il Numero parimpari, Pitagora aveva posto le basi logico-matematiche e metafisico-spirituali di quel principio senza di cui si sarebbe magari spiegato l'Uno, ma non il Tutto e quindi l'Uno-Tutto: tale il « principio dello sdoppiamento » o « principio copulativo » che presiede alla legge dell'identità-alterità, dell'alfa-òmega, del primo-ultimo. Il principio d'identità (l'Uno) è certamente indispensabile e fondamentale per tutte le operazioni naturali e logiche: ma solo il principio di sdoppiamento, o copulativo, che rompe l'infinita solitudine della Monade e che spezza il cerchio dello zero è il possibile e insostituibile fondamento di tutte le operazioni spirituali e soprannaturali.

Non è certo un caso che gli Alfabeti sacri, sia ariani sia semitici, siano di struttura endiadica; e anzi lo stesso nome «Alfa-beto» indica, sin dall'origine, il «monodualismo linguistico» che è alla base del Linguaggio e quindi della Conoscenza: Alfa e Beta sono l'Uno e il Due riuniti, il Parimpari. Del resto, si può anche notare che il Brahmanesimo applica il principio di identità alla Gnosi; ma per le realtà spirituali ultra e per l'ascesi suprema accetta, implicitamente, l'altro principio. A è uguale ad A e sta bene; ma, spiritualmente, A, ossia Atman, è uguale a B, ossia a Brahman. Lo yoga, dalla radice yug, indica la congiunzione: ossia Due in Uno e Uno in Due. Appunto l'Endiade. Notiamo inoltre l'importanza mistica e la significazione altamente simbolica del numero 11 in cui si rivela una doppia unità.

In Ebraico il valore aritmologico di Adonài, « mio Signore », è 65; sommati danno 11 -dove 6 è il numero dell'universale e 5 dell'umano. È questo 11 il numero degli « Eterni Gemelli » di Dante e del suo divino endecasillabo. Lo stesso segno Alef, prima lettera dell'Ebraico, è appunto il geroglifico degli Eterni Gemelli perché raffigura una diagonale che riunisce un braccio levato al Cielo e un braccio rivolto alla Terra. (Quasi identiche le due mani incrociate nello stemma dell'Ordine Serafico). Ora, aritmo-

logicamente, l'Alef può designare l'Uno, il Mille o l'Infinità ed è, come è noto, il sigillo apocalittico di S. Giovanni e il contrassegno del Divin Padre.

Ricorrendo al linguaggio scolastico mutuato alla logica aristotelica, si potrebbe porre la questione nei termini che seguono. L'ultima penetrazione nella Realtà non è offerta dal postulato dell'Atto Puro, astrazione logica cui è giunta, senza sforzo, la mente dei Gentili: l'ultima penetrazione metafisica è quella per cui si intuisce che la coppia cosmogonica Potenza-Atto è il riflesso vivente di una Endiade teogonica più ancora occulta. Invero, se l'Atto Puro non contenesse nel suo fondo questa Endiade latente, non si spiegherebbe mai il suo passaggio all'Onnipotenza creatrice. I testi biblici parlano, misteriosamente, di una Sapienza arcaica che si sprofonda nel seno dell'Altissimo. In questa Sapienza è il germe di ogni Potenza e ciò è stato visto, meglio che dai vedantini, dai maestri scivaiti e tantrici per i quali la Shakti è Sapienza-Potenza dell'Uno. La medesima questione fu risolta dai maestri arabo-giudaici del Medioevo, come Avicenna, Alfarabi, ibn Gabirol, Maimonide, i quali scorsero il limite logico-formale della Metafisica aristotelica. Secondo la logica umana Aristotele avrebbe ragione e l'Atto Puro dovrebbe essere intangibile: ma la logica divina è altra, è misteriosa, e non esclude che una Suprema Volontà di Bene — Sapienza e Potenza insieme — sdoppi l'Atto Puro senza corromperlo.

14 Una solenne conferma dell'Endiade la si può anche trovare fin dalle primissime battute del Genesi di Mosè e anzi dalla sua parola iniziale. Secondo l'interpretazione gabbalistica dello Zòhar, la lettura consonantica delle due prime fatidiche parole contiene una iterazione: BeR(escit) BaR. Sempre il « Libro dello Splendore » avverte che qui è rivelato nascostamente il mistero del Figlio di Dio. Infatti le due consonanti BR possono venir lette, in modo vocalizzato, sia barà (creò) e sia bar (Figlio). Naturalmente si può anche interpretare: « In Principio il Figlio »; il che richiama in modo sorprendente l'inizio del Vangelo di Giovanni. Anzi, a rigore, il tutto si legge nella prima parola, ritornandovi sopra dal fondo; si deve cioè leggere: Berescit e di nuovo, tornando indietro e soffermandosi, Bar. (L'Antico Testamento è scritto in consonanti; la vocalizzazione è libera, e anche quella fissata in tempi recenti non è esclusiva; le regole di lettura vocalica sono perciò dettate dalla Tradizione orale. Lo stesso raggruppamento delle consonanti può variare secondo la luce dell'Ispirazione: qui sta il segreto dei qabbalisti). Si osservi, adesso, che in lingua armena «Bar» significa «Verbo». E ciò non sarà senza importanza.

Una lettura visiva, e non fonologica, del grandioso primo versetto del Genesi può riservare altre sorprese. Vi sono infatti raffigurati ben cinque Archètipi che ricapitolano la Totalità: Berescit Bar Elohim Sciamàim Aretz; ossia: il Principio occulto; il Figlio o Verbo; gli Dei o Grandi Angeli; i Cieli; la Terra sacra primordiale. Il che dimostra, tra l'altro, l'errore di quelli che ritengono che nella Cosmogonia di Mosè non si parli della creazione degli Angeli. Il fatto è che quella di Mosè non è solo una Cosmogonia, ma una Teogonia che va letta e interpretata con distinte chiavi: le quali, con tutta evidenza, confermano l'originarietà geroglifica del Libro mosaico. La cosa più singolare è che persino Ireneo - discepolo dei discepoli di S. Giovanni nel testo armeno della « Dottrina apostolica » mostra di conoscere questa lettura a raffigurazioni archetipiche, staccate dal costrutto del discorso piano. Il che serve anche a confutare la banale diceria secondo cui le interpretazioni gabbalistiche sarebbero un'invenzione del Medioevo.

Per comprendere meglio il valore rivoluzionario di questa lectio, riporteremo la traduzione letterale secondo il contesto fonico-grammaticale: nel principio (Be-rescit) creò (barà) Dio (Elohim) i cieli (eth a-Sciamaim) e la terra (ve-eth a-Aretz). Ora, anche rimanendo alla semplice lettura grammaticale, l'interpretazione varia secondo il peso che si dà alle parole e il senso del loro ordine: un autorevole maestro come G.G. Scholem riporta infatti la seguente ermeneutica, anch'essa desunta da scuole gabbalistiche: «L'In-Principio creò gli Elohim, i Cieli e la Terra ». (« Elohim » è nome plurale, « barà » è verbo singolare; è perciò senz'altro più corretto intendere che l'oggetto del creavit siano gli Elohim o Dei, e non questi il Soggetto creante). A ben vedere, quest'ultima lettura è anche la più logica. Non si vede infatti perché Dio debba apparire come terza parola: « In principio creavit Deus », in luogo del molto più augusto e profondo: (Quod erat) in principio creavit deos, ecc. Superfluo sottolineare quanto il Qabbalismo collimi con le rivelazioni del Vangelo. Ireneo (op cit. III-43) rafforza, dal canto suo, le tesi dello « Zòhar » perché, trascrivendo i versetti ebraici nella forma: Bar-rescit Barà Elovim, ecc. dice: « tradotto significa: (Generato) un Figlio in principio. Dio creò poi il cielo e la terra». Quale che sia la lettura prescelta, è però certo che una sola potentissima parola, « Berescit », contiene nella sua stessa articolazione il Supremo Mistero dell'Endiade Padre-Figlio.

L'aver abbandonato ogni speculazione sulla Trinità è indice di un sempre crescente regresso intellettuale che si accentua nel passaggio dai Padri greci a quelli latini, dai Padri in genere ai Dottori e da questi agli ultimi barlumi della Scolastica che già preludono alla successiva fase « umanistica » pur della Teologia. Il fatto più curioso è che la Trinità sia stato il dogma fondamentale esoterico di tutti i templi e di tutte le Iniziazioni antiche, mentre è divenuto dogma exoterico solo con il Cristianesimo. Analogamente, l'Unicità di Dio che era universale dogma esoterico, divenne dogma ufficiale e pubblico del Giudaismo mediante Mosè.

Un'apologetica vana e infeconda ha curato di distanziare sempre più la Triade egizia, la Trimurti indù e - se si vuole la Triade plotinica, dalla Trinità cristiana. Rompere i ponti non è saggezza: né la Verità appare di colpo in un tempo storico recentissimo: se fosse del tutto nuova non sarebbe neppure Verità. Anche in Israele, nonostante che il dogma ufficiale sia il Monoteismo, la Trinità è presente nell'Albero sefirotico (Potenza, Sapienza, Intelletto-Spirito) e più ancora nello schema profetico: Pensiero-Parola di Dio, Spirito Santo che adombra e ispira i veggenti (« qui locutus est per prophetas » - Simbolo Apostolico). Del primo caso ben si accorsero Pico della Mirandola e in seguito Leibniz. A quest'ultimo, alcuni qabbalisti opposero che la Triade sefirotica superiore è emanata e quindi non corrisponde alla Trinità cristiana. Ciò è esatto, ma non esaurisce il problema, perché una Triade emanata rispecchia, pur sempre, un dinamismo interiore della stessa Realtà divina unitaria. Nell'Islàm il dogma ufficiale è rigidamente monoteistico e monistico; ma nelle Scuole mistiche i Sufi professano una Triade perché, insieme al Dio Uno, stanno il suo Intelletto e il suo Spirito. La stessa dottrina del Kalam è un'approssimazione di quella cristiano-profetica del Verbo. Ad ogni modo, la concezione che più prepara quella cristiana e che nel passato si dimostra come la più perfetta è quella egizia. Non a caso la Triade ermetica ha ispirato Plotino che, a sua volta, è tanta parte dell'elaborazione dottrinale dei Padri cristiani e persino dei Dottori ebrei e islamici del Medioevo.

I due dogmi fondamentali del Cristianesimo sono l'Incarnazione e la Trinità. Anche qui si dimostra come il Cristianesimo sia la sintesi ultima, il vertice delle due radici madri, l'India e l'Egitto: infatti, niente più della dottrina avatarica rappresenta il presupposto dell'Incarnazione, e niente più della dottrina triadica rappresenta il presupposto della Trinità. Abbiamo parlato di presupposti e non di identità. Comunque il passo è breve, e non così lungo come vorrebbero gl'incontentabili letteralisti, smaniosi dell'originalità ad ogni costo.

<sup>16</sup> L'unica redazione pubblicata di quest'opera ermetica dell'antico Egitto è di fonte inglese; la traduzione italiana ha il seguente titolo: Tre Iniziati, «Il Kybalion», Bocca, Milano 1944. Gli anonimi autori sembrano in possesso di antichi manoscritti, o di tradizioni orali, e il fondo della dottrina trasmessa si può considerare senz'altro come autentico. Le interpretazioni e i commenti, invece, non sono sempre molto felici e tradiscono, qua e là, la tipica mentalità anglosassone per cui metafisica pura e razionalità scientifica spesso si confondono. Non si possono, ad esempio, sussumere i punti di vista « profani » di uno Spencer. Il titolo dell'opera —Kybalion — ha una chiara corrispondenza e assonanza con l'alta dottrina degli Ebrei, la Qabbalàh, e confermerebbe una lontana origine egizia della medesima. (Una tesi simile fu sostenuta da Giordano Bruno).

<sup>17</sup> Cfr. Jean Daniélou: « Platonisme et Théologie mistique (Essai sur la Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse) », Aubier, Paris 1944.

<sup>18</sup> Romano Guardini: « Pascal », Morcelliana, Brescia 1956, pag. 57.

<sup>19</sup> Dopo secoli di fastidiosa ripetizione — beninteso da parte degli orecchianti — del fin troppo noto dilemma primordiale, ci siamo permessi di rispondere ad Amleto. Ce ne dispiace per gli orecchianti — attori o spettatori che siano: ma il principe nero, da vero umorista, ne sorriderà divertito e, da vero metafisico, non potrà non approvare.

Quanto, poi, al punto più delicato e dolente, a quella specie di «vertigine della vita» che può cogliere a volte gli spiriti più pensosi e irriducibili, diremo che, né il «tedio» di Petrarca, né l'«angoscia» di Kierkegaard raggiungono la potenza dell'intuizione lancinante di Byron: il quale ha veramente centrato un mistero metafisico, e compreso che la perpetuità e la fissità della vita nella forma sono un male e un dolore ben più acuti e insopportabili della tanto temuta morte:

Like the eternal thunders of the deep, Into my ears this truth: Thou liv'st for ever! »

(Da « Cielo e Terra » — Mistero —, Atto I, finale Scena I). Alla lettera: Come gli eterni tuoni dell'abisso, Dentro le mie orecchie (romba) questa verità: « Tu vivrai per sempre! » - Versi che Andrea Maffei traduce efficacemente:

« Pari al ruggito degli abissi, io sento Suonar questa parola: « Eternamente Vivrai... ».

<sup>20</sup> Sulla « Vergine della Rivelazione » cfr. Alberto Alliney, « La Grotta delle Tre Fontane », Città di Castello, 1952. Si può dire quello che si vuole su questa Apparizione e sullo strumento umano prescelto per la medesima. Conversando con il Padre Agostino Zanoni di s. m. ci confortammo molto nell'udire che eravamo giunti alla stesse conclusioni: « essere cioè impossibile che una formula sì ardita e sì altamente teologica potesse venir partorita dalla fantasia di un indotto, del tutto digiuno di Scienze Sacre, e non venire, invece, comunicata dall'alto ».

## IV

## I SETTE PIANI DELLA REALTA TOTALE

1.

Quasi in ogni tempo e quasi in ogni luogo le prospettive creazioniste e le prospettive emanatiste si sono sterilmente combattute a vicenda. Perpetuare una diatriba del genere equivale a condannarsi alle mezze verità; è infatti innegabile che le due prospettive siano entrambe unilaterali. Si può dire, con una certa approssimazione, che il creazionismo sia exoterico come l'emanatismo sia esoterico; che il primo sia di fonte biblico-monoteistica, il secondo di fonte non biblica e monistica. La verità integrale non può nascere che dall'accordo e dalla conciliazione delle due tesi e dalla capacità di porle nella giusta gerarchia reciproca <sup>1</sup>.

Su questo tema, procederemo, per tanto, non solo per via di discorsi dimostrativi e di sintesi intellettuali — come negli antecedenti capitoli — ma anche avvalendoci di commenti analitici a taluni brevi schemi di comparazione. Procureremo, così, di raggiungere il massimo sviluppo che sia consentito nell'articolazione dell'Uno-Tutto. E dunque, se in precedenza si è scritto che dopo l'Assolutamente Uno si pone una realtà ternaria (cfr. « La Conoscenza interiore », pag. 64) e se più recentemente si è trattato dei quattro stati vedantici (cfr. « Il Mistero Su-

premo », passim), ci spingeremo ora sino all'ultimo termine discensivo che è rappresentato dal Settenario <sup>2</sup>.

Ribadito il criterio che ogni altra idea-numero non è che lo sviluppo del principio metafisico fondamentale, ossia dell'Uno-Tutto e della dialettica trascendente Non Essere-Essere, ripetiamo qui lo schema dello sviluppo a quattro che è il più semplice e quello universalmente accettato:

Uno

Mondo « visibile » inferiore (formale) Mondo « invisibile » intermediario (etereo) Mondo « invisibile » superiore o « intellegibile » (sopraformale)

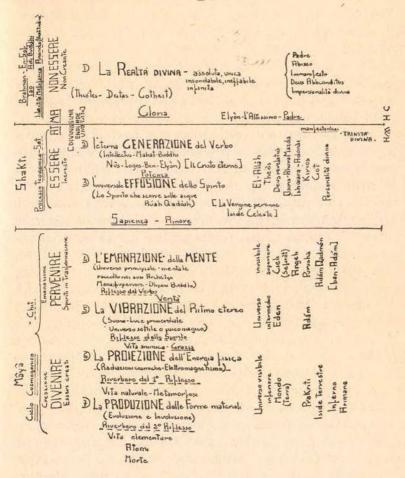
Uno (informale, sovrintellegibile)

Una conferma di ciò è data anche dall'Orazione Dominicale. « Padre Nostro che sei nei Cieli » non indica « Padre Nostro che sei i Cieli ». Lo spunto ci viene offerto da un'osservazione acutissima di Sédir per il quale, nell'ordine della Spiritualità, noi non incontriamo il Padre in un astratto vuoto, ma appunto « nei Cieli », ossia in una sfera vivente. L'idea da noi qui aggiunta vuol dimostrare che il principio è valido anche nell'ordine della pura Metafisica perché implica un sottinteso altrettanto importante. Il Padre, infatti, si manifesta nei Cieli che sono i più alti dominii dell'Essere, li penetra, li illumina, li sostiene, li beatifica, ma la sua natura sta oltre, nel Non Essere dell'Uno e anzi dell'Unico. In sé, è la Gloria dell'Uno-Tutto.

Lo schema settenario, che integra e sviluppa lo schema quaternario di base, rende questo ancora più evidente e più vivo: esso ha inoltre il merito di scendere fin nei meandri della Natura fisica e di spiegarla. Ecco dunque il nuovo schema che presentiamo in un quadro a due tavole, la prima sintetica, la seconda analitico-comparativa:

## - A -

Identità Metafisica	1) L'infinita Realtà Divina	Assoluto
esso	2) L'eterna Generazione del Verbo	Oio
Processo Teogonico	3) L'universale Effusione dello Spirito	
		-
Ciclo	4) L'Emanazione della Mente	
	5) La Vibrazione del Ritmo etereo	Universo
	6) La Proiezione dell'Energia fisica	Univ
	7) La Produzione delle Forme materiali	



Questo quadro riunisce i dati più validi delle tradizioni metafisiche e cosmologiche d'Oriente e d'Occidente, cercando di salvaguardarne le più tipiche terminologie, di indicarne il parallelismo e di scoprire la gerarchia simmetrica dei valori. È falso asserire con retorica, come

fu fatto da un poeta inglese, il Kipling, che « Oriente e Occidente non s'incontreranno mai ». Sostenere questo significa condannarsi a delle preclusioni assurde, ammettere che la Terra sia composta di due pianeti, che vi siano due Generi Umani, e che il Dio rivelatore dello Spirito non sia unico. Certo, il quadro può ulteriormente essere approfondito e perfezionato. Saremmo paghi di aver lanciato un ponte e di aver scavato una pista.

Ed ora qualche commento. Per quel che concerne la Rivelazione ermetica dell'Antico Egitto che qui, salvo un cenno, formalmente non figura, deve dirsi che essa è sostanzialmente identica, pur se meno dettagliata, di quella proveniente dall'India. Quanto alla Rivelazione cristiano-teandrica essa presuppone, nella dottrina risalente a Mosè, il quadro biblico-gabbalistico che si presenta notoriamente con quattro piani: 1) Modo e Mondo di Emanazione (Azilùth); 2) Modo e Mondo della Creazione (Briah); 3) Modo e Mondo della Formazione (Jetzirah); 4) Modo e Mondo della Produzione ovvero dell'Azione (Asiah). Quest'ultimo termine indica il passaggio, dall'ideazione pura e successivamente formale, all'esecuzione fattiva (poièsis) del disegno divino, e contrassegna il campo del lavoro degli Esseri, della fatica e della lotta: non per niente le 7 Lettere iniziali dell'Apocalisse sono dirette alle 7 Chiese « dell'Asia », e cioè militanti 3.

È senz'altro esatto distinguere e pur conglobare — ma non escludere a vicenda — Emanazione divina sopraformale e Creazione formalmente cosmica. (Un esempio per tutti: la Divina Sapienza e i suoi archètipi che presiedono alla fondazione del Mondo possono, veramente, dirsi « creati », o non sono piuttosto « emanati »?). Ciò posto, vi sono tuttavia dei piani ancora più alti rivelati dal Triadismo Trinitario. Si osservi, ora, che il quadro ellenico-evangelico (da Pitagora a Giovanni) insiste giustamente sul Processo Teogonico. In verità i lunghi discor-

si di Metafisica pura sì cari ai dottori del Medioevo indiano e ai loro non felici imitatori occidentali sono pur sempre dei balbettamenti. Plotino si recò in India e i veri voghi gli dissero che il suo viaggio era inutile, perché gli ammaestramenti che potevano dare erano gli stessi che aveva già dato Pitagora. Orbene, Plotino ha pitagoricamente insegnato che l'Ultima Realtà è ineffabile. Dunque, dopo un rispettoso e pudico accenno, conviene lasciarla in pace. Ricordiamo semmai la vera saggezza vedica: « Coloro che dicono di conoscerLo (Quello, il Brahman, l'Assoluto) non Lo conoscono: coloro che dicono di non conoscerLo, essi sì Lo conoscono ». È questa, anche, la perenne lezione di Socrate. Il « multiloguio » diviene gui « vaniloquio » perché siamo al di là d'ogni eloquio. Sperimentare è tacere. La Metafisica pura può solo attenersi al criterio negativo: Neti: Neti - No. No. Se parla con il Sì, è Metafisica applicata e cioè, appunto, Teogonia.

Senonché il quadro ellenistico-neoplatonico rende troppo immediati i passaggi dall'Assoluto al Teogonico e al Cosmogonico, come risulta dalla ben nota Triade plotiniana « Uno-Intelletto-Anima ». Occorre certamente ispirarsi a quanto di più valido vi sia nel magistero dell'India per ritracciare, anche in Occidente, un disegno di più sottile articolazione.

All'estremo opposto, il materialismo moderno si limita — nella sua insipienza — al piano più basso del Quadro settenario qui presentato; si limita cioè alla dimensione della natura fisica. Un apparente progresso si è registrato con la concezione dell'Energia (piano 6°) e con le ipotesi fisiche « immateriali »: ma questo ha ingenerato nuova jattanza e maggiore confusione di idee perché si sono invasi piani superiori (5° e 4°) senza conoscerne le leggi e pretendendo di applicarvi le regole proprie di un piano sottostante. Si è giunti, ad ogni modo, a presentire che la materia non esiste, oggettivamente parlando, e che

tutto è opera di una Forza-Pensiero: ma a questa si sono voluti attribuire gli schemi presuntuosi dell'operazioni smo logico, propri di una mentalità moderna divenuta meccanica. Inoltre, non si dimentichi che solo l'Universo naturale e visibile è prodotto dalla Forza-Pensiero; nell'Universo sottile e invisibile — che è molto più ampio e più vero — opera invece una Forza magica di ben più alta qualità, e non riconducibile al Pensiero umano in quanto tale che è solo individualizzato e individualizzante.

Un discorso più esteso richiede l'Idealismo moderno. Il suo madornale errore è di ridurre tutto al piano della Mente (il 4°), di identificare la Mente con l'Intelletto, lo Spirito, e addirittura con la Realtà Divina. (Confusione, tra l'altro, di Sat e Chit, di Essere e Pensiero, con il pretestuoso argomento che Sat sarebbe un « dato » dedotto da Chit; laddove è proprio Chit una emanazione o modo di Sat!). La conseguenza di ciò è irreparabile. L'Universo è mentale e ciò sta bene; altrimenti bisognerebbe opinare, come i Greci, che esista una materia eterna, coeva di Dio, e si cadrebbe nel più banale dualismo di principi metafisici. Inoltre, un Dio che dividesse la sua Signoria come un mezzadro, non sarebbe più Dio. Senonché, per gli Idealisti, l'Universo mentale è opera del cosiddetto « spirito umano » il quale non è altro che la ragione inferiore. L'Universo mentale verrebbe così a costituire l'unica Realtà metafisica e non vi sarebbe più niente che potesse trascenderlo (integrale « immanentismo ») e che ne garantisse la medesima realtà relativa. L'Universo mentale che è, di fatto, un sogno-pensiero divino può essere garantito solo da Dio. Persino Cartesio sfiorò la comprensione di questa verità senza, per altro, sapersi orientare in proposito.

La Mente cui si riferiscono gli Idealisti non è dunque quella emanata da Dio stesso o dal Primo Principio nel suo processo *cosmogonico*, ma la Mente dell'Uomo nel suo processo storico e terrestre. L'assurdità è evidente e grottesca. L'Uomo Universale (« Adàm ») è sì il punto di arrivo della Manifestazione della Realtà Divina; ma l'Uomo generalizzato che gli Idealisti chiamano con i pomposi nomi di « Io trascendentale » ecc. ecc., non è affatto l'Uomo Universale. Esso è solo la proiezione, su una più larga scala geografica, della soggettività samsàrica, il rigonfiamento ipertrofico della « coscienza farfallina » (la felicissima espressione è dello Yoga di Patanjali) la quale svolazza, senza centro metafisico e senza profondità e fissità interiore, da un'illusione psichica a un'altra. Ora questa dimensione infima verrebbe, nientemeno, a identificarsi con la Realtà Divina, anzi questa non sarebbe che un colore, più o meno mitico, che si aggiunge bellamente all'attività concettosa di tanto Pensiero!

Si spiega, così, il vero senso invertente della formula di Fichte: « io creo Dio ». (Il trascendimento di Eckhart dai Nomi Divini al Senza Nome ha un senso completamente diverso e si riallaccia alla « teologia negativa » e alla Metafisica pura). Il piano più basso del Mondo Manifestato verrebbe dunque ad esaurire l'Immanifesto; come dire che il finito assorba l'Infinito. Niente, perciò, nonostante le sue clamorose vanaglorie, è più « antropomorfico » dell'Idealismo moderno. Il Realismo metafisico di Platone e della Tradizione universale d'Oriente e d'Occidente è ben altra cosa e la « dottrina delle Idee », ossia degli Archètipi, non ha niente a che vedere o a che spartire con l'Idealismo gnoseologico dei moderni. Se questo — come si è detto — è antropomorfico, l'altro, cioè il Realismo, è « teomorfico » e addirittura « teopoietico ».

Più in generale, allargando il discorso dalla critica dell'Idealismo alla Verità per se stessa, deve dirsi che *Chit* è la sostanza mentale universale che dà origine e fondamento ai mondi. Solo con questo criterio si supera il *Dualismo empirico* che è inconciliabile con la vera metafisica

e con la stessa dottrina rivelata del Cristianesimo. Non ci si avvede, infatti, che spingendo oltre i limiti del Relativo il dualismo cosmologico, si postula l'esistenza di un Secondo Principio al di fuori di Dio e quindi a lui contrario. Non contraddice, ciò, il dogma cristianissimo dell'unità e dell'unicità di Dio? D'altra parte, il Monismo iperbolico del « Kevala-advàita » è altrettanto unilaterale, perché non coglie la realtà dell'Uno-Tutto sacrificando ogni realtà a un Uno che, per essere veramente tale, non dovrebbe mai né emanare né creare. Il Monodualismo o Monismo gerarchico salva, simultaneamente, dagli estremi dell'univocità (« eccesso monistico ») come dell'equivocità (« difetto dualistico »). Imperocché, o il sogno è antidivino, e allora neppure il Supremo dovrebbe mai sognare; oppure il sogno è divino e quindi anche il Supremo sogna le sue creazioni mentali.

Non deve meravigliare la tesi che l'Universo sia un sogno di Dio. « Ogni Pensiero di Dio è un Universo », aveva scritto felicemente Mazzini. Ma questi grandi Pensieri creativi non sono altro che altrettanti Sogni di Dio.

Beninteso, il sogno dell'Uomo e il sogno di Dio non si svolgono allo stesso livello. Per l'Uomo la vita di sogno si svolge sul piano magico intermediario, mentre la sua Intellettualità attinge l'Essere su un piano ancora più alto. Ma, questo piano dell'Essere che è massimamente reale per l'Uomo è, per Dio, pur sempre un Sogno: è cioè un piano discendente di realtà relativa. I princìpi che Dio manifesta e i mondi che crea e ricrea son la trama e i protagonisti di un immenso Poema « al quale han posto mano Cielo e Terra ». Orbene, come il poeta crea senza materia e le sue creazioni sono mera sostanza mentale (Chit), così avviene a fortiori per l'Iddio Creatore. Forse che gli eroi di un poema o di un romanzo non sono vivi come il loro Autore ? Possiamo, riferendoci ad un Autore, staccarlo del tutto dai suoi eroi ? E l'Autore diminuisce

per questo, o anche perde qualcosa della sua libertà?

Tutto ciò, se rettamente inteso, ci autorizza ad abbassare il piano della Mâyâ al «Cosmogonico» e a riservare al «Teogonico» il piano della Shakti. L'audacia di Shankara — non si può propriamente parlare di errore — è di aver alzato fino all'estremo limite il piano della Mâyâ per cui solo Brahman ne è escluso. In tal modo persino Ishwara — e quindi il Dio personale — rientrerebbe nella Mâyâ. Chi è avvezzo alle rarefazioni dell'alta metafisica può certo comprendere siffatto punto di vista. Ma esso consta di un'iperbole astratta e come tale non è realtà vivente.

L'Assoluto Non-dualismo — il Kevala — è teoricamente vero; ma noi possiamo solo presentire virtualmente questo Supremo Principio, non viverlo: in concreto, la nostra conoscenza e la nostra esperienza si scaglionano sul piano Vishista del Monismo gerarchico. E, d'altra parte, la soluzione shankariana di una doppia dottrina, Suprema e Non-Suprema (Para e Apara), è un ripiego di comodo che ha solo l'effetto di squalificare superbamente quasi l'intera umanità. Dio, che ha creato l'Uomo a sua immagine e si è incarnato per redimerlo, ha preteso di meno ed è stato divinamente umile. Questo che si è fatto uomo era veramente un Dio! Ma l'uomo che si sostituisce a Dio è veramente un Dio?

Per tutto ciò, noi riteniamo che il Rivelatore per eccellenza e il Maestro unico — il Cristo — abbia Egli stesso insegnato all'Occidente e all'Oriente, all'Europa come all'India, che il piano della Shakti tocca il dito del Dio Altissimo: oppure, più esattamente, che il dito dell'Altissimo è appunto la Shakti. La Mâyâ non può avvolgere l'Altissimo, ma solo il suo riflesso nell'Universo. Altrimenti il «Figlio dell'Altissimo» (ben Elyòn) sarebbe esso stesso illusorio. Sappiamo invece — e ce lo rivela il Vangelo — che il Mistero dei Misteri è l'eterna Genera-

zione del Verbo, o la Suprema Divinissima Endiade Padre-Figlio.

2.

Riesaminando il nostro Quadro comparativo orientale-occidentale, si può osservare che questi sette piani metafisico-cosmologici (di cui il primo è impropriamente « un piano » essendo, piuttosto, il superpiano della Realtà Divina) corrispondono, per la nota legge ermetica dell'Analogia, ai sette centri occulti dell'Uomo. Certamente, le corrispondenze tra « Uomo in piccolo » e « Uomo in grande » non si arrestano all'Universo, come ci si limita a credere. Il mistero dell'Uomo ci porta anche oltre, ossia al piano del processo teogonico e al regno della Realtà Divina assoluta. Ecco dunque il nuovo Quadro comparativo teo-antropocosmico:

CENTRI	PIANI	VALORI	
1) Sacrale	Produzione delle forme materiali	Corpo denso	
2) Viscerale-Ombelicale	Proiezione dell'Energia	Forza vitale, Doppio etereo	
3) del Plesso solare	Vibrazione del Ritmo	Corpo sidereo o animico - Psichismo -	
4) del Cuore	Emanazione della Mente	Anima, Ragione, Mentalità - Intuizione cosmica -	
5) Bucco-laringeo	Effusione dello Spirito	Coscienza universale	
6) Frontale	Generazione del Verbo	Intelligenza pura - Intui- zione trascendente -	
7) Coronale	Realtà profonda	Spiritualità ultima	

Si deve riconoscere che la corrispondenza non è perfetta, almeno a prima vista, nel piano quarto. Gli è che i due *Manas* inferiore e superiore (piano 4º e 5º) funzionano in realtà insieme, attivando Cuore e Bocca. Sappiamo inoltre che il Cuore si vivifica e diviene sede delle *Intuizioni viventi* (o cosmiche) solo allorché si sia risvegliato il Centro frontale — Terzo Occhio — che è la sede delle *Intuizioni intellettuali* (o trascendenti e divine). Solo

allora il «Cuore» è veramente veicolo dello Spirito. Se Cuore-Bocca-Fronte non vibrano all'unisono, vi sarà sempre qualche disarmonia o qualche lacuna. Non a caso il « piccolo Segno di Croce » li collega strettamente. Notiamo poi che la Ragione, assegnata al Centro cardiaco, non è quella « arida » dei razionalisti, ma quella indicata da Pascal con la sua formula delle « ragioni » ovvero raggi « del cuore ». Inoltre, come ha osservato con acume Nicola Berdiaev, « una ragione illuminata (dalla fede) non è più la ragione ». Non deve infine meravigliare che la Generazione del Verbo sia assegnata, analogicamente, alla Fronte e non alla Bocca. In realtà, questa operazione della nascita del più puro Pensiero avviene nella Fronte, come già la Mitologia greca ben sapeva allorché fece balzare Minerva armata dalla fronte di Giove. Ma Minerva non è Mercurio e, il più delle volte, è « oscura » e « tacita ». La coppia Pensiero-Parola si ha con la congiunzione dell'Intelletto e dello Spirito quando quest'ultimo fuoriesce come un soffio appunto dalla Bocca divina. Vi è su ciò una bella espressione evangelica: « essere generati mediante la Parola di Verità » (Jac. I-18). S. Giacomo — ci diceva Eugenio Zolli - seguiva qui l'eségesi dei rabbini simbolisti perché Aemèt, « Verità », si compone delle tre lettere che sono il principio, la metà, e la fine dell'Alfabeto sacro (Alef-Mem-Tau); quindi la Verità genera, contiene e riassume ogni cosa.

Il Quadro della Realtà Totale presentato all'inizio, e qui integrato dal Quadro delle Corrispondenze analogiche umano-cosmico-divine, ci induce ora a esaminare la questione più alta, quella del passaggio dal Non Essere all'Essere e dall'Occulto al Manifesto. Diciamo subito che solo accettando il punto iniziale più tipico delle Metafisiche d'Oriente — del resto già accettato dalla corrente Areopagitica e dunque dallo stesso S. Tommaso come via negationis — si possono conciliare le dottrine specu-

lative orientali con quelle occidentali e viceversa. Quindi la SS.ma Trinità deve considerarsi come il processo teogonico della Realtà Profonda e Abissale di Dio: cioè il passaggio dal Non Essere Superdivino all'Essere Divino. Su questo punto Eckhart ha pienamente ragione. Senza di ciò cade tutto; e l'Occidente si affaticherà invano a convincere l'Oriente che si troverà, pur sempre, a un gradino più alto di magistero intellettuale<sup>4</sup>.

Nel nostro Quadro abbiamo però indicato che la posizione del « Padre » è bifronte. È Padre l'Assoluto che non si manifesta (En-sof, Brahman), ed è Padre l'Assoluto unitario che si autorivela e si sdoppia, che quindi si manifesta (Jáhve) e che, manifestandosi anzitutto a se stesso, si sterna nella SS.ma Trinità. Ciò spiega che la Rivelazione del Padre fatta da Gesù è ancora più misteriosa, e più alta di quella mosaica di Jahve. L'identità metafisica di fondo è salva, anche se si parte da una Realtà più complessa e dinamica. Con la SS.ma Trinità si ha la Manifestazione di Dio a se stesso ab intra; parimenti, con la SS.ma Trinità si ha la Manifestazione ab extra nelle Creature che Dio medesimo pone in essere come specchi viventi della sua infinita possibilità.

Sappiamo che l'Universo, visibile o invisibile, è « mentale »: il che colorisce e dà un preciso senso alla formula, metafisicamente giusta, della sua « provenienza dal nulla » che sarebbe altrimenti inesplicabile. L'Universo è una meditazione e contemplazione di Dio in un suo batter d'occhio, è il sogno di un giorno di Brahm. Il ricapitolo complessivo e fedele della Manifestazione visibile e invisibile è il Purusha per gli Indù e per gli Ebrei è Adàm, l'Adamo originario e celeste, l'Adàm Qadmòn. Qui è noto che — secondo la Qabbalàh — questo Adamo o Uomo Universale si compone delle dieci sefiròt o « sfere » concentriche che possono ricordare i dieci Cieli del simbolismo occidentale e del poema di Dante. Nella tradizione

egizia e mediterranea dell'Alchimia, questo Adamo è il Re (si rammenti il nuovo Adamo, « Cristo-Re »). E nei disegni simbolici dei qabbalisti Esso porta sul capo la Corona, segno di Qéter o della Potenza<sup>5</sup>.

Qui non bisogna cadere in confusioni. Abbiamo già ricordato come Leibniz e, in parte, Pico della Mirandola siano incorsi in una inesattezza facendo coincidere le 3 sefiròt superiori (Potenza-Sapienza-Intelligenza) con la Trinità cristiana. Le 3 sefiròt « divine » e superiori e le 7 sefiròt inferiori o « dinamiche », se ricordano i 10 Cieli, e i 9 Cori Angelici più i Grandi Arcangeli, non oltrepassano il piano dell'Universo invisibile. La Trinità cristiana è oltre il piano cosmogonico dell'Uomo Universale o Adàm. La Trinità con la maiuscola è Divina e non Cosmica o Ipercosmica. Ad ogni modo, nelle presenti analisi del Quadro, possiamo opportunamente prescindere dalle sottodistinzioni sefirotiche e puntare all'essenziale. Certo, come già osservammo, la Triade sefirotica superiore e divina con la minuscola — è a sua volta analoga, non identica, alla Trinità Divina superessenziale e non emanata; ciò riscatta Leibniz e Pico: ma, si badi, si tratta pur sempre di un riflesso, seppure eminente.

Tocchiamo ora un punto di centrale importanza. Dall'Intelletto-Verbo promanano nella Creazione le *Intelli-*genze Spirituali: sia quelle angeliche, sia quelle umane.
Dall'Effusione dello Spirito promanano nella Creazione
le Anime viventi e si ornano di Santità le stesse Intelligenze; la Natura tutta quanta viene penetrata dal Soffio
di vita divina, misteriosamente presente e operante nonostante la sua trascendenza d'origine.

La sintesi dell'intero ciclo cosmogonico è — come si è detto — Adàm. Ma, dopo la caduta e nel corso della Restaurazione, questa sintesi è ormai costituita dal nuovo Adamo, ossia dal Cristo. Questi si è proclamato «figlio di Adamo» o «ben-Adàm». (È il genuino senso ebrai-

co del greco «figlio dell'Uomo » che, in una corretta eségesi neo-testamentaria, deve sempre sottintendere « Universale »). Ora ciò deve interpretarsi così: Gesù di Bethlem è figlio di Adamo (*Luc*. III-38) o dell'Universo integrale delle pure origini, ma è, simultaneamente, il Cristo eterno, ossia la sintesi totale, quella che forma la saldatura della SS.ma Trinità, il suo ricapitolo, e che oltrepassa l'Universo sia visibile sia invisibile. Cristo è lo stesso Universo adamico e molto, molto di più: quindi è, *a fortiori*, il Signore dell'Universo, *Kirios*. Ciò corrisponde a *Ishwara*, o al Dio Signore dell'Induismo. Ma a sua volta, salendo più in alto, il Cristo eterno è misteriosamente identico al Verbo, ossia alla Seconda Persona della SS.ma Trinità in senso teologico, e all'Intelletto Divino in senso metafisico.

Gesù - il Cristo - il Verbo contrassegnano tre valori: ma essi costituiscono una identità misteriosa. Qui tutti i discorsi sono vani; è vero quello che insegna la Filocalia e che ci piace di ripetere per intero, benché già riportato in precedenza: «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 del potere della sua capacità di investigare, può dire come Dio, il Verbo, è stato concepito? Come si è formata la sua carne senza seme? Come è nato senza corruzione? Come può essere Madre Colei che è rimasta vergine perfino dopo avergli dato la vita? Come è possibile che Dio sia uomo e, ciò che è ancora più misterioso, come può il Verbo essere in ipòstasi sostanzialmente nella carne, mentre in natura rimane ipostaticamente nel Padre? Come accade che lo stesso sia Dio in natura e sia diventato uomo per natura, non rinunziando in nessun modo né all'una né all'altra delle due nature. né alla divina, secondo la quale Egli è Dio, né alla nostra, secondo la quale divenne uomo? 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, S. Massimo, «Le sette centurie » - 80).

Tale identità Gesù - Cristo - Verbo riconosciuta dalla Teologia cristiana positiva ed exoterica può essere ricompresa dalla Teologia negativa, dalla Gnosi cristiana, e anzi dalla universale Gnosi esoterica. Gesù è la perfettissima Discesa di Dio nella Storia dell'Uomo e del Cosmo. è una Discesa o Avatàra che supera e suggella tutte le altre precedenti; essa è unica perché è la compiuta e irripetibile Incarnazione Divino-Umana. (È il centro di tutti i tempi e l'asse di uno spazio ideale in cui non scorre nessun tempo). Gesù si identifica con quel Cristo eterno che corrisponde al Messia eterno degli Ebrei e, in certo modo, pur con le distinzioni già indicate, all'Avatàra eterno degli Indù e dell'Oriente in genere. La Triade del Mistero « nascosto da secoli e da generazioni », Gesù-Cristo-Verbo, è inscindibile. Chi si illudesse di poterla scindere erra in pieno; e per secoli, persino per due millenni, anche pensatori di alto livello sono qui sdrucciolati. Teniamo a dire che non facciamo, per un qualunque opportunismo lontano dalla pura verità, giochi di parole, né ci diamo a giochi di prestigio. Quello che abbiamo detto lo abbiamo detto e lo corroboreremo altrove, a suo tempo, con argomenti inediti e ferreamente metafisici che teniamo di riserva, e che sono idonei a dimostrare l'identità tra polo exoterico e polo esoterico. Qui ci basta la conferma di una somma autorità metafisica, appunto la già citata Filocalia. Aggiungiamo, semmai, che ha ben ragione Eckhartshausen, allorquando ci dice che in Gesù vi è Tutto: « In confronto di questa Fede Vivente i tesori delle due Indie non sono che fango. Siffatto possesso attuale di Dio, o Gesù Cristo in noi, è il centro verso cui convergono tutti i misteri come i raggi di un cerchio. Il mondo metafisico è un mondo realmente esistente, estremamente puro e indistruttibile di cui noi chiamiamo il centro Gesù Cristo, e di cui conosciamo gli abitanti sotto il nome di spiriti e d'angeli. Riservato per gli ultimi tempi, è il supremo mistero della religione nel quale tutti i misteri rientrano come nella loro unità. Il mistero dell'unione con Gesù Cristo, non solo spiritualmente, ma anche corporalmente, è il Mistero supremo della Chiesa interiore. Divenire Uno con Lui, nello spirito e nell'essere, tale è il supremo adempimento cui attendono i Suoi Eletti ». (« La nube sul Santuario », passim).

Un recente scritto anonimo dell'Oriente cristiano (Ignoto, « Invocazione del Nome di Gesù », Libreria Ed. Fiorentina, Firenze 1961) sembra rafforzare le parole di Eckhartshausen. Dopo averci introdotto alla celebre tecnica esicastica della « Preghiera di Gesù », l'autore conclude: « La pienezza totale è tutto. Il Nome non è nulla senza la pienezza. Colui che è capace di vivere costantemente nella Presenza del Signore, non ha bisogno del Nome. Il Nome non è altro che un incentivo verso la pienezza. Tempo verrà forse, anche qui in terra, quando verrà abbandonato il Nome stesso per divenire liberi da tutto, all'infuori dell'impronunziabile e ineffabile contatto vivente con la Persona di Gesù ».

I due Autori, l'uno della Cristianità d'Occidente l'altro della Cristianità d'Oriente, parlano di una Eucarestia sovressenziale di cui le due Eucarestie, quella del Corpo e quella del Nome non sono che preparazioni. Osserviamo che la Chiesa Occidentale pratica il Rendimento di Grazie mediante l'elemento solido (Pane) e l'elemento liquido (Vino), mentre la Chiesa Orientale pratica, per giunta, il Rendimento di Grazie mediante l'elemento aeriforme (Nome). L'enigma eucaristico scandalizzava i giudèi del tempo del Vangelo e, nel mondo moderno, è incomprensibile a tanti. Ciò è dipeso — allora come oggi — dall'aver troppo oblìato, trascurato, o velato, la dottrina dei corpi sot-

tili, sempre invece tramandata, e operante, in India e nell'Oriente in genere <sup>6</sup>.

L'Eucarestia sarebbe molto più venerata e praticata ove se ne intendesse il principio occulto: non sempre si può gabellare, con il pretesto dell'irrazionalità della fede, quella che è solo cieca e voluta ignoranza. Se il Corpo fisico o denso è individuale, il Corpo sottile può essere ovunque presente attraverso l'Etere immenso, e ovunque intero. Tanto più grande è l'Aura, quanto più grande è l'Essere da cui irradia. L'Aura del Cristo è universale come la Sua Divina Persona: e la Sua Divina « Presenza » è la nuova Shekinah. Beninteso, con ciò non si esaurisce il Mistero, ma se ne spiegano le possibilità e i contorni.

Persino nell'India arcaica, la forma più alta di Yoga non era né quella attiva del Karma né quella devota della Bakti né quella conoscitiva della Ghnana, ma bensì la Prana-Yoga: l'unione mediante il respiro vivente, il soffio, lo Spirito. Tale il rito dei Rishi — i più vicini all'Agartha — e tale il dono perfetto offerto dal Signore Gesù all'umanità tutta quanta. Ora la Prana-Yoga, quasi ignorata dai cultori odierni dell'Induismo, è una specie di Eucarestia del Fuoco che perfeziona con l'elemento igneo l'Eucarestia solida, liquida e aeriforme (Corpo e Nome) presenti nelle Chiese occidentale e orientale. Eckhartshausen e l'Ignoto jeromonaco si riferiscono a questa fiammeggiante Trasformazione dell'Essere personale nell'Essere universale di Gesù-Cristo-Verbo. Per chi non abbia paura delle parole, ci si può anche riferire a una specie di « Atma-Yoga » e di Consustanziazione ultima.

3.

Nel passo prima ricordato della Filocalia, giustamente e saggiamente non si disgiunge il Mistero di Cristo dal Mistero della Vergine-Madre. Infatti, come il Divino Intelletto aderisce al Cristo Eterno (e viceversa), così il Divino Spirito aderisce alla Vergine Santissima. Lo Spirito di Sapienza, o più semplicemente la Divina Sapienza, è tutt'uno con la Vergine che è l'aspetto femminile della Creazione, così come il Cristo ne è l'aspetto maschile. (Il Neutro — osservò Eckhart — è l'equazione più profonda della Deità: pieno acordo con il Brahmanesimo).

La Teologia scolastica latina non si è soffermata abbastanza su questo secondo mistero triadico: la Mistica occidentale ha invece, su ciò, profuso tesori. Ma del resto lo stesso S. Bernardo, qui più che altrove, si è ispirato proprio all'Oriente cristiano. La Teologia greco-orientale dalle Origini al Medioevo, forse con maggiore coraggio la Teosofia germanica del Rinascimento, e infine, senza incertezze, la Sofiologia russa con Vladimiro Soloviev e con altri autori, hanno affermato con rettilinea coerenza il parallelismo perfetto di Gesù di Bethlem e di Maria di Nazareth. (Un significato analogico da non trascurare e da comprendere: nel Tantrismo indo-tibetano, il Dio è sempre abbracciato con la sua shakti, o Potenza).

Anche qui, dunque, ci si presenta una nuova Triade, stavolta di sapore mistico: cioè Maria - la Vergine - la Sapienza. Senza questa precisa integrazione, il quadro della Dottrina cristiana è incompleto e pericolosamente deficitario. Non si tratta di asserire il generico, come timidamente si fa: ma di affermare e riconoscere che il Verbo si è incarnato in Gesù e la Sapienza in Maria. È questo, anche, il succo dell'ispirata dottrina di Böhme che fu raccolto e assorbito da Soloviev nella sua celebre intuizione « sofianica ».

Gli attributi divini e regali che la *Qabbalàh* assegnava già all'Adamo celeste e che dall'Alchimia venivano dati ai due supremi Poli maschile e femminile dell'Umanità cosmica, vengono giustamente riconosciuti, nella Tradi-

zione cristiana, a Cristo Re del Creato e alla Vergine Regina degli Angeli e di tutti gli Esseri. Poiché nessun testo teologico-metafisico è più perfetto ed eloquente dei simboli muti dei grandi Templi, si osservi che nell'Arcibasilica di S. Maria Maggiore, in Roma, ai piedi dell'altare centrale, si venera la « mangiatoia » ossia la culla di Bethlem: in alto, nell'Abside, in un mirabile mosaico, è gloriosamente effigiata e risplende nell'oro la duplice Regalità di Cristo e della Vergine. Se c'è un luogo sacro che più potrebbe attirare, come Pellegrino, il Gesù incognito delle Riapparizioni ultime, questo è quello; chi vivrà, e avrà occhi, vedrà.

La Vergine è l'Incorrotta Creazione originaria nel suo aspetto di Grazia (« gratia plena »), di Bellezza e d'Amore. Nelle Apparizioni di Lourdes, Ella non disse: « Io sono Immacolata»; ma, con un significativo passaggio dalla prima alla terza persona e dall'individuo al genere, Ella affermò: « Io sono l'Immacolata Concezione ». Dunque, come il Cristo Eterno è « il primogenito della Creazione », così la Vergine Perenne è la Creazione arcaica e la Fonte che ne zampilla in perpetuo. Non a torto un grande teologo-metafisico, il monaco Agostino Zanoni di s.m., operando una semplificazione massima, sostenne che tutto, nell'Universo, è riassunto in due soli Esseri: Cristo e la Vergine, Gesù e Maria. E l'intera Umanità deve compiere in se medesima questa identificazione archetípica se, dal piano cosmogonico, vuol salire al piano teogonico e al Padre. È l'insegnamento implicito di Giovanni « il Santo Teologo », reso esplicito da S. Bernardo, da Dante e perfino dall'ultimo Goethe.

Le analogie con l'Oriente e con l'India sussistono sempre. Purusha e Prakriti, « Essenza » e « Sostanza » degli Universi, non sono dissimili da Osiride-Iside e da Adamo-Eva, almeno come principio e come simbolo; Cristo e la Vergine sono, per giunta, le personificazioni più puntuali e perfette di questa realtà. Purusha è l'Uomo Universale, ma, in senso eminente, è anche l'Essenza che penetra l'Universo senza esaurirvisi. Qui è il Segreto di Ishwara, il Signore, di cui è evidente l'analogia con Adonài degli Ebrei e con il Kirios dei Cristiani. Ma questi ultimi hanno portato a compimento il mistero ponendo accanto al Re la Regina, accanto al Signore, Nostra Signora. Il « Giudizio Universale » di Michelangelo esprime nel modo più plastico e più stupendo i versi di Dante e la preghiera di S. Bernardo: « Vergine Madre, figlia del tuo Figlio »; la figura della Santa Vergine è infatti quasi rannicchiata alla costola (come per rientrarvi) della stessa figura del Figlio e appena se ne distingue.

Terminiamo queste annotazioni osservando che il Quadro del Settenario metafisico-cosmico ha la virtù di farci intendere meglio il valore del Settenario umano. La vivificazione dei Centri occulti è, per ciascuno di noi, un ripetersi della Creazione: appunto una Creazione seconda. Ciò che si svolge dall'Assoluto al Relativo nell'immensamente grande deve svolgersi, mercè un processo di conversione, dal Relativo all'Assoluto nell'immensamente piccolo, in quel ciclo di ritorno che qualcuno (il Gioberti) chiamò felicemente il ciclo « palingenesiaco » e che trasforma il Divenire fisico in metafisico Pervenire.

L'Uomo universale è il punto centrale del Creato; l'Uomo individuale ne è il punto limite. L'uomo individuale, ripercorrendo all'indietro il ciclo cosmogonico, viene condotto alle soglie del processo teogonico. Questo processo arresta la caduta del Divenire che ci precipiterebbe nel gorgo del Nulla e fa invece sfociare il Pervenire nel gran mare dell'Essere, là dove più risplende il Sole dell'Uno-Tutto.

Non si manchi, adesso, di fare un'ultima considerazione: e cioè, come Gesù e Maria appaiono sul piano della Storia Terrestre, Cristo e la Vergine operano sul piano della Storia Cosmica. Senonché, mediante la loro misteriosa identificazione con l'Intelletto (Verbo) e con lo Spirito (Sapienza), Gesù e Maria sono entrambi presenti nella Trinità Divina.

Come abbiamo già detto, il Padre Agostino Zanoni riconosceva, su questo punto, la dottrina del Venerabile
fra Giuseppe di S. Benedetto secondo cui Maria Vergine
è il « complementum Trinitatis »; egli inoltre considerava
valida l'Apparizione delle Tre Fontane a Roma, avvenuta
poco prima dell'Anno Santo 1950 e della proclamazione,
da parte di Pio XII, dell'ultrasimbolico dogma dell'Assunta. Le misteriose e solenni parole, come si ricorderà, furono queste: « Io sono la Vergine della Rivelazione, Io
abito nella Trinità Divina ».

Certo, una volta compresa questa complessa dottrina dell'identità di fondo, si deve fare attenzione a non mescolare mai i piani, i valori, e gli stessi Santissimi Nomi, o si rischia di ingenerare forzature illogiche e arbitrii antimetafisici. La scuola del Simbolismo — non dimentichiamolo — ammaestra sempre con un rigoroso senso del parallelismo sia ascendente, sia discendente: in ciò è il sale di ogni sapienza e verità <sup>8</sup>.

Per concludere: il Cristo è la Mente Divina che pensa gli Universi e li santifica mediante la Vergine. Nell'ascesa dell'Uomo si deve raggiungere questa Mente. Ma essa è collegata, come si sa, al Verbo-Intelletto. Insomma, come l'Universo è, in sintesi, una contemplazione di Dio, così il massimo sforzo dell'Uomo è di giungere a Contemplare l'Universo e, mediante il suo Simbolo, Iddio medesimo. La Grande Opera dell'Uomo finisce qui. Ma non termina con questo, piuttosto ha inizio, l'Opera di Dio. Perché (Ap. XXI-4), allorquando « tutte le lacrime saranno asciugate » in terra e nei cieli, e non una nube o una ruga offuscherà la serenità delle Creature e dell'intero Creato, il bacio estatico del Supremo Amore riattiverà il

Tutto nell'Uno e l'Uno nel Tutto in perfettissima Pace. L'Altissimo aprirà e stenderà le sue braccia stringendo ogni cosa al suo seno paterno, là dove pienezza, felicità e beatitudine non conoscono limiti.

## NOTE

- <sup>1</sup> Un geniale tentativo di conciliare le due tesi fu compiuto da Leibniz il quale concepì l'idea di una Folgorazione dall'Abisso dell'infinità divina. In verità, con questa formula, ci si avvicina molto al principio emanatista pur salvaguardando l'essenziale di quello creazionista.
- <sup>2</sup> Osserviamo che « l'assolutamente Uno » e « l'isolatamente Uno » non sono sinonimi. Abbiamo spiegato che l'Uno-Tutto non comporta l'Isolamento. Quanto all'Assoluto, non c'è contrasto tra questa posizione in sé e la relazione misteriosa che si istituisce con tutta la Realtà invisibile e visibile. Oltre che dalla Grammatica (valori senza determinazione), il concetto di « Assoluto » proviene in gran parte dalla Sapienza Giuridica (« assoluzione » o proscioglimento pieno, liberazione) e ancor più dalla Scienza Politica. Un Re assoluto (alla lettera « legibus solutus ») non è isolato, altrimenti non regnerebbe su nulla. Un Monarca può benissimo essere « assoluto » e regnare sui suoi sudditi, essere a capo dei suoi dominii. La visione metafisica, propria della Rivelazione biblica e di quella evangelica, insiste continuamente sul senso trascendente del « Regno ».
- <sup>3</sup> I nomi delle 7 Chiese sono tutti simbolici, come si ricava dall'etimologia greca. « Efeso » (fàino) è la Chiesa primitiva della Rivelazione; « Smirne » (la mirra, il sacrificio) è la Chiesa dei Martiri; « Pergamo » (la carta, il pulpito) è la Chiesa dei Dottori; « Tiatiri » (thyo, l'offerta incessante del sacerdozio) è la Chiesa trionfale del Medioevo; « Sardi » (il sardonico, l'amarezza) è la Chiesa della prima crisi moderna; « Filadelfia » (amore dei fratelli) è la Chiesa umanista nel suo duplice valore positivo e negativo; « Laodicea » è la Chiesa della « giustizia popolare », la

più bassa, la quale però, per un provvidenziale rovesciamento dei poli, introdurrà al regno del « popolo dei Giusti ». Al presente, dalla morte di Pio XII che fu, non a caso, « vescovo titolare di Sardi » e poi ultimo pontefice di Filadelfia (ciclo cattolicoamericano), viviamo nella Settima Chiesa che, simmetricamente, potrebbe forse durare quanto la Prima. (Dal Concilio di Gerusalemme alla scomparsa di Giovanni passano 49 anni).

<sup>4</sup> Qui siamo veramente al «Capo delle Tempeste» di tutta la speculazione occidentale. O lo si supera, o si naufraga! Ecco infatti il problema dei problemi: «esiste una Metafisica cristiana?»

Il padre Agostino Zanoni soleva ripetere: « l'Occidente si è spinto al massimo sino alla Filosofia; solo l'Oriente ci ha dato la Metafisica ». Dobbiamo certamente escludere da questo severo, ma lapidario e verace giudizio, Platone e la sua scuola sino a Plotino e, in parte, almeno indirettamente, Aristotele. (Secondo ricerche del padre Zanoni, Aristotele avrebbe avuto effettivi contatti con Sapienti orientali, ma non avrebbe afferrato il senso più riposto del loro messaggio). Del resto, Platone si ispirò direttamente all'Oriente egizio e implicitamente, mediante Pitagora, anche all'Oriente indù; Plotino volle e seppe risalire a entrambe le fonti e inoltre recuperò il meglio dell'aritotelismo.

Nei tempi moderni, due grandi Autori « antimoderni » fanno nobile eccezione alla regola. In realtà, in Occidente, i due veri maestri metafisici che si staccano dal lungo arco filosofico-teologico che va dal Medioevo al Secolo Diciottesimo, sono, nell'Ottocento, Schopenhauer e, nel Novecento, Guénon. Nessuno può paragonarsi ad essi per la forza, lucidità e completezza del pensiero: né è un caso che entrambi abbiano saputo assimilare lo spirito dell'Oriente e tradurlo in classiche forme.

Del primo — Schopenhauer — ha scritto molto bene Rudolf Eucken, scendendo più addentro dell'abito del pessimismo che è, in realtà, un ingrediente secondario: « Schopenhauer non avrebbe mai raggiunto l'influenza che ha avuto, se non contenesse anche qualcosa d'altro, di più profondo e di migliore. Egli ha un'energia possente d'intuizione metafisica che gli fa sentire vivamente ciò che vi è di misterioso nella nostra esistenza, che imperiosamente lo sospinge a degradare a mera apparenza tutta la realtà immediata. Schopenhauer rappresenta così una reazione, non solo a stati fuggevoli d'un'epoca, bensì contro la corrente principale della cultura moderna, e come tale non sarà

tanto presto superato ». Lo stesso può ripetersi per Guénon il quale, tuttavia, ha avuto cura di salvaguardare, mediante il Simbolismo, tutti i gradi della Realtà, sia quella occulta sia quella manifesta. Questo senso simbolico è altresì sempre presente in Schopenhauer, ammaestrato in ciò dall'arte e dalla religione intese nel modo più autentico. Se si scandaglia a fondo, si troverà che questi due Autori sono le due nuove colonne della Metafisica universale: Schopenhauer è un nuovo Platone e Guénon è un nuovo Aristotele.

Alla domanda capitale: « esiste una Metafisica cristiana? », si può dunque rispondere affermativamente, purché ci si sappia appoggiare a queste colonne, senza, beninteso, venirne schiacciati. Anzi, più esattamente, quest'arcata a noi più vicina può e deve farci riscoprire, sotto una luce più viva, il colonnato iniziale, scrostando la polvere acciecante che vi si è accumulata coi secoli.

- <sup>5</sup> Le tre sefiròt superiori o divine sono la Potenza (o la «Corona »), la Sapienza e l'Intelligenza. (Quest'ultima - Binah affatto spirituale, opera sui Profeti: il cui nome è anche dato dalla lettura conversa Nabi). Le sette sefiròt dinamiche o cosmiche sono: la Grazia; la Giustizia (o la «Forza»); la Bellezza; il Fondamento; il Trionfo (o la «Vittoria»); la Gloria; il Regno. Molte sono le analogie con le Idee platoniche. Nelle raffigurazioni dell'Adamo originario, la Potenza corrisponde alla Testa e ne costituisce la Corona; la Sapienza corrisponde all'incirca alla Fronte, verso destra (si ricordi la collocazione del « Terzo Occhio »); l'Intelligenza è un asse che dall'interno del viso (quindi le profondità della Bocca) raggiunge il Petto (regione timica) ed il Cuore: Grazia e Giustizia rappresentano le due Braccia, destra e sinistra, più o meno fino all'altezza dei gomiti; la Bellezza coincide con il Plesso solare: il Fondamento con il Ventre: il Trionfo e la Gloria sono le gambe destra e sinistra; il Regno corrisponde alle piante dei Piedi (si rammenti l'espressione evangelica: il Regno sulla Terra come « sgabello dei piedi » di Dio). È facile ritrovare il parallelismo con i « Sette Centri » sottili fondamentali e con più d'uno dei 14 « Centri minori ».
- <sup>6</sup> Sappiamo che in Occidente questa dottrina si è conservata, pur con qualche incertezza, nella tradizione pitagorica, platonica ed ermetico-alchemica. Peccato che S. Agostino ne abbia avuto un'intuizione un po' vaga, altrimenti, con la sua autorità, avrebbe

reso un grande servigio alla speculazione occidentale. In « Soggetto e oggetto della conoscenza nella Filosofia Antica e Medievale », Ediz. dell'Ateneo, Roma 1952, Bruno Nardi scrive: « Al pari dei neoplatonici che davano all'anima quell'òchema luminoso e sottile a guisa di involucro e veicolo, anche Agostino ritiene che l'anima non possa unirsi al corpo, terreno se non per mezzo della sottile natura della luce e dell'aria che l'avvicinano di più alla natura attiva dello spirito: « crassioris corporis sui materiam per subtilioris naturam corporis Anima administrat, id est per lucem et aerem; Anima per lucem et aerem tamquam per ea quae spiritui similiora sunt, corpus administrat ».

Questi passi importantissimi sono tratti dal « De Genesi ad litteram », VII, XV-21 e XIX-25, ossia da un'opera agostiniana piuttosto tarda; per tanto, le tesi non hanno potuto ricevere un adeguato sviluppo. Certamente, vi è una lontana ispirazione sulla dottrina delle forme e della luce di S. Bonaventura. È pur sempre notevolissimo che S. Agostino abbia parlato con massima precisione di un « corpo denso » e di un « corpo sottile » proprio alla stessa stregua delle dottrine indù. L'indicazione dell'elemento « etereo » (lucem et aerem) è poi evidentissima.

<sup>7</sup> In piccolo, il celebre e controverso « Miracolo di S. Gennaro» risponde agli stessi principi occulti che presiedono al Grande Mistero Eucaristico. Ciò spiega che oggi una cosiddetta « Enciclopedia » religiosa e cattolica, stampata a Firenze, abbia contestato clamorosamente e ignorantemente il prodigio napolitano: siamo infatti in un'epoca in cui non si può comprendere né l'Eucarestia né altro di simile perché si è perduta ogni conoscenza della dimensione sottile. Più in generale tutti i « corpi sottili » — anche se ridotti alla polvere delle sole ossa — e tutti i « luoghi santi » emanano forze benefiche che predispongono, nel caso sia voluto dall'Alto per speciale grazia, al miracolo vero e proprio d'ordine trascendente. Nelle grotte del Monte Athos un Ieromonaco attende la sua morte e rimane insepolto: un nuovo asceta ne prende il posto e così via: talché, nel giro di secoli, una grotta diviene il ricettacolo di una polvere sacra composta dalle ossa (e dal santo Soffio) degli asceti precedenti. Nell'Occidente cristiano, i Certosini seppelliscono i propri monaci nel centro del Chiostro. Il culto delle Reliquie è dunque più che autentico e universale, nel Mondo. Naturalmente, se i nostri fieri contemporanei - sicuramente delle « teste forti » - sentono parlare di « Parapsicologia » che è un impasto di superstizioni o,

nel migliore dei casi, una frattaglia di quarti o di ottavi di Conoscenza, essi rimangono a bocca aperta e credono!

<sup>8</sup> Questa virtù intrinseca del Simbolismo ha operato, in modo involontario e implicito, anche sull'intellettualità aristotelica. Contrariamente al titolo (non suo) dell'opera principale, Aristotele non ha guardato direttamente nella sfera metafisica, ma proprio nel Cosmo fisico. Questa è la critica di fondo che si può muovere allo Stagirita, ma è anche, paradossalmente, la sua ancora di salvataggio. Infatti, essendo il Cosmo fisico un riflesso della Verità iperfisica, la parte centrale dell'edificio aristotelico ha retto ugualmente. Ciò è avvenuto non solo perché si aveva a che fare con un ingegno poderoso come quello di Aristotele, ma perché la logica della Realtà ha una struttura intrinseca omogenea. Per virtù di analogia e di trasposizione l'edificio cosmologico di Aristotele è divenuto un edificio metafisico.

Si tratta, dunque, di una Metafisica « indiretta » ma parimenti valida. Senonché, le chiavi autentiche e dirette della Metafisica pura si trovano non già nell'aristotelismo, bensì nella Tradizione universale, e sono state conservate con speciale purezza e con ferreo rigore in India. La « Teologia negativa » della tradizione platonica è anch'essa di origine orientale e lo dimostrano, oltre Plotino, Clemente d'Alessandria e Dionigi l'Areopagita. L'insegnamento di quest'ultimo, trasmesso oralmente, apparve pubblicamente in Costantinopoli (530) in testi redatti nell'epoca; essi rappresentavano anche una risposta all'arbitrario editto di Giustiniano (529) che con un pretesto pseudo-apologetico s'illuse di poter chiudere la Scuola d'Atene.

V

## ASCETICA DELLO SPAZIO

1.

Un'interessante opera dedicata al simbolismo del Tempo e scritta da un Autore ebraico altamente qualificato (Abraham J. Heschel: « Il Sabato », Rusconi, Milano 1972), ci induce a riprendere temi già svolti in precedenza, a svilupparli brevemente e a ribadirli in sintesi. Infatti, benché l'illustre Autore sostenga esattamente il contrario delle nostre tesi, ci sembra invece che proprio le sue pagine non facciano che confermare, in modo indiretto, il nostro assunto.

A. Heschel attesta anzitutto un dato che, per le nostre ricerche, è di primaria importanza: secondo la concezione degli Egizi — egli scrive — quel che veramente contava era lo Spazio, da essi definito «il luogo della Creazione ». Per A. Heschel la concezione egizia sarebbe stata oltrepassata da quella ebraica del Tempo. Ma a noi pare che la valutazione — o forse sopravvalutazione — del Tempo fatta dall'Israele biblico, e trasmessa per suo tramite a vasti settori della Civiltà occidentale, sia metafisicamente molto debole; e che rischi di restringere in dimensioni troppo umane l'altissimo piano della Rivelazione, della Religione e del Culto.

Oggi tutti sanno, persino in termini fisico-matematici, che il Tempo non è se non la « quarta dimensione dello Spazio ». Del resto queste intuizioni furono già di S. Agostino, sia in modo esplicito sia in modo implicito. Per il secondo caso, invitiamo a osservare più a fondo la dottrina temporale del Vescovo d'Ippona. Dire che l'Eterno Presente è la vera realtà di Dio che è come concentrata in un Punto e dire che, in virtù di una certa analogia, anche per l'Uomo la realtà interiore e spiritualmente valida non è quella del Passato né quella del Futuro, ma quella di una Presenza di entrambi, significa superare i marosi del Tempo e gettare l'ancora in uno Spazio ideale che non conosce né albe né tramonti. Si potrebbe ricordare la struggente invocazione di Faust: « fermati, o attimo, perché sei bello!»; e più ancora gli stupendi versi di Lamartine (Le Lac) i quali, mentre contengono un'invocazione altrettanto patetica, rivelano l'eroico sforzo dell'Uomo per fissare il Tempo, per coagularlo alchemicamente in una dimensione immota che è molto più simile allo spirito dello Spazio:

> « Ainsi, toujours poussés vers de nouveaux rivages, Dans la nuit éternelle emportés sans retour, Ne pourrons-nous jamais sur l'océan des âges Jeter l'ancre un seul jour ? »

Sia Goethe, sia Lamartine, sospiravano perché trafitti dall'aculeo dell'amore. Ma la risposta alla desolata domanda del soave poeta romantico francese esiste, ed è offerta proprio dai Faraoni. Nelle Piramidi, il Re e la Regina venivano sepolti con il noto processo d'imbalsamazione che fissava perennemente il corpo etereo; allorché all'orizzonte del cielo si levava la stella Sirio, attraverso un cunicolo il suo raggio batteva il viso dei due sovrani: ed essi comunicavano e conversavano di là del tempo e della morte. In terra, nessun bacio d'amore è stato più duraturo né più sublime. Neppure il « Cantico dei Cantici » — nel suo senso letterale di ebbra unione di due Esseri che si amano — può raggiungere i vertici di questa stellare poesia, concepita e architettata in concreto.

Tornando a S. Agostino, ricordiamo che egli viene comunemente considerato come il teorico del Tempo. Invece ci sembra che la sua scoperta riguardi piuttosto lo Spazio interiore. Nelle « Confessioni », allo stolto che gli chiede che cosa facesse Dio prima della creazione del Mondo e se Dio non fosse cambiato dopo quel tempo solenne, egli risponde: prima della Creazione Dio non faceva niente — rispetto al tempo — né muta dopo, in quanto il Tempo non c'era; il Tempo nasce col Mondo e termina con esso. In altri termini: Tempo = Creazione dello Spazio e nello Spazio = Spazio. (Ossia « il luogo della Creazione » secondo la formula degli Egizi).

Un'osservazione psicologica semplicissima mostra la superiorità, in senso spirituale, dell'idea dello Spazio sull'idea del Tempo. Gli individui umani si affannano per poter occupare tutto il tempo, hanno paura di perdere il tempo, di perdersi nel tempo. Da ciò ha origine il desiderio di sopravvivenza e d'immortalità, ossia di continuità del tempo e nel tempo. È uno dei massimi problemi e delle più acute sofferenze dell'uomo: pensare, cioè temere, che in un tempo futuro non si sarà più. Ebbene, è stranissimo che nessuno degli individui umani si turbi all'analogo pensiero che egli non occupa tutto lo spazio: questo desiderio non c'è e non si forma. Per quale motivo? Perché l'idea di continuare nel tempo non è altro che il desiderio di « fissare » una propria individualità la quale, per definizione, non può essere senza limiti (individuo: estrema divisibilità, atomismo fisio-psichico). Non a caso Dante ha posto Lucifero nel ghiaccio dell'Inferno, come il polo della massima individuazione che si contrappone, puntualmetne, al polo divino della universalizzazione massima. Alchemicamente, questo simbolo viene raffigurato dalla piramide rovesciata, ossia dal triangolo dell'Acqua che, con la punta in giù, tende sempre verso il basso: la via del Fuoco, o dello Spirito Universale, è invece designata dal triangolo ascendente della vera piramide (radice pyr: «fuoco»). Goethe ha cantato con mirabile efficacia lirica, ma altresì con rara precisione ermetica, «Anima dell'uomo, come somigli all'Acqua!»:

Seele des Menschen, wie gleichst du dem Wasser!

Ora, il desiderio di estendersi senza limiti nello spazio, di occuparlo tutto, sarebbe il sentimento proprio di una dimensione sopra-individuale e sopra-umana. Anche qui, non a caso la Teologia insegna che gli Angeli (e gli uomini diverranno tali: « sicut Angeli in caelis », Marc. XII-25) possono assumere a volontà qualunque forma — anche un fiore, anche un fulmine —, e possono percorrere e trapassare lo spazio visibile o invisibile a proprio piacimento. Di ciò potrebbe restar consolato anche il poeta del dolore, Giacomo Leopardi, che nel celebre « Canto notturno di un pastore errante nell'Asia » così sospirava:

Forse s'avess'io l'ale da volar su le nubi, e noverar le stelle ad una ad una, o come il tuono errar di giogo in giogo, più felice sarei, dolce mia greggia, più felice sarei, candida luna. Ancora un poeta fa nobile eccezione alla mediocre regola generale e mostra di possedere un acuto intendimento metafisico. Nella « Foglie d'erba » (Il canto dei Gaudii) così prorompe Walt Whitman:

Oh, sentire lo spazio!
la sovrabbondanza in tutto, che non esistono limiti,
emergere ed esser del cielo, di sole, luna, nuvole
[erranti,

com'una di quelle!

Dalle considerazioni e dagli esempi che precedono, dovrebbe dunque risultare chiaro che è più prossimo al Divino il sentimento personale dello spazio e non quello del tempo. Le « Levitazioni » degli Asceti, le « Assunzioni » dei Grandi Profeti da Enoch a Mosè ed Elia, e infine l'Ascensione del Cristo; sono occupazioni di uno spazio senza limiti in cui il tempo, la sua corruzione, e la sua legge di antecedenza-conseguenza non hanno più presa: sono un miracolo spaziale e non temporale. E del resto, la promessa a tutti gli uomini della «vita eterna» indica, a ben vedere, l'assicurazione che verrà superata proprio la morsa del tempo. Anche le Apparizioni degli Spiriti gloriosi che noi, in terra, inquadriamo nell'illusione del tempo, sono in realtà manifestazioni di una continuità spaziale. È chiaro che lo spazio fisico è solo un'analogia di questa spazialità iperfisica nella quale anche il tempo confluisce e si annulla. Se l'idea del Divenire è appunto suggerita dall'esperienza temporale, solo un'esperienza spaziale può suggerire l'idea dell'Essere. Quando con la Conoscenza reale si è raggiunta la Verità - dicevano gli antichi Gnostici - si è superato il Mondo di miraggi in cui domina il Demiurgo e si è finalmente liberi dalla sua tirannia, non più soggetti agli arnesi demiurgici che ci torturano con il tempo e la morte<sup>1</sup>.

Persino in senso profano oggi si è potuto dimostrare che, vivendo nello spazio cosmico al di là della fisica terrestre, non vi sono più i limiti di tempo di quest'ultima. Senza giungere a questo punto estremo, spiritualmente molto discutibile e illecito (perché si finisce col confondere fisica e metafisica, prefigurazione e realtà, e ciò con conseguenze anticristiche e antidivine) nella vita normale. e pienamente lecita all'uomo terrestre, la massima ebbrezza fisio-psichica è offerta dal superamento degli spazi. Il volare dei Santi come S. Giuseppe da Copertino, S. Francesco di Paola, o Padre Pio da Pietrelcina, dimostra ciò. Il frate stimmatizzato confidava che questi voli della bilocazione lo riposavano e lo ritempravano: il suo Corpo fisico continuava a penare in un luogo, oppresso dalla calca, ma il suo « Corpo di proiezione » - per dirla con un termine tibetano — si librava altrove, mentre Egli aveva perfetta coscienza dello sdoppiamento.

Volare con gli aerei è cosa più artificiale e rappresenta, certo, molto di meno di un'esperienza del genere. Ad ogni modo, anche nell'esercizio dello Sport puro vi è un'ascesi eroica del movimento che non va trascurata. Cos'è l'ebbrezza della Velocità se non il superamento del peso del corpo e dei limiti individuali? Nel Terzo Libro delle « Laudi del cielo, del mare, della terra e degli eroi », Gabriele d'Annunzio descrive ciò splendidamente nell'esperienza del cavalcare. Il motto dell'Arma militare della Cavalleria — « lanciare il cuore oltre l'ostacolo » — non riecheggia, in qualche modo, persino la massima evangelica: « chi vorrà salvare la propria anima la perderà e chi ne farà getto la troverà »? Ed ecco (dal canto « Bocca di Serchio ») i versi dannunziani:

Rapidità, Rapidità, gioiosa vittoria sopra il triste peso, aerea febbre, sete di vento e di splendore, moltiplicato spirito nell'ossea mole, Rapidità, la prima nata dall'arco teso che si chiama Vita!

La stessa esperienza — certo maggiorata — si può oggi ripetere con i cosiddetti « cavalli d'acciaio » dei motori a due o quattro ruote. Filando alla velocità di duecento chilometri orari non si pensa più nel senso individuale e razionale, ma si è piuttosto in una esaltazione intuitiva in cui non si ha il minimo ricordo di sé e il minimo timore della morte, ossia dello spezzarsi dell'arco del tempo. Si è spazialità pura, conquista, vittoria. Analoga è la proiezione di sé e la tensione oltre ogni limite — di reale valore iniziatico — del guerriero sul campo di battaglia. Ed ecco spiegato perché oggi — epoca di piatto materialismo e d'egoismo — fioriscano tanti « obiettori di coscienza » che non comprendono nulla dei misteri metafisici della guerra e che nascondono, sotto una ipocrita filantropia, la loro miscredenza sull'al di là<sup>2</sup>.

Le ferree maglie del tempo (dominio del Demiurgo) sono superate in siffatta conquista dello spazio che è simultaneamente, esteriore e interiore. Il fendere le acque marine a vele spiegate (« Felice te - che il regno ampio de' venti, Ippolito, - a' tuoi verdi anni correvi »: Foscolo, Sepolcri), il nuotare esperimentando la divina metamorfosi di Glauco (d'Annunzio, Alcyone, Ditirambo II), lo sciare sulla candida magia delle nevi, danno forza ancora più poetica a questa ebbrezza di volare sugli spazi nell'oblio d'ogni tempo. Anche le ascensioni in alta montagna sono una conquista personale dello spazio e danno la pregustazione di una dimensione sovrumana e sovraterrestre.

Tutto ciò è « ascesi » in modo indiretto ed implicito. Ma nei giochi e negli esercizi degli Antichi non a caso illustrati dai poemi epici, nel Medioevo nelle « arti forti » della Cavalleria, e ancora oggi in certe esperienze dell'Oriente asiatico (si pensi agli *Uomini-Vento* del Tibet e al *Volo magico* degli Sciamani) quest'ascesi eroica del movimento può anche assumere un diretto valore iniziatico di trascendimento e di corrispondenza simbolica con realtà di piani superiori, per cui l'ascesi attiva diviene essa stessa contemplativa, *ragiásica* e *sáttwica* insieme. Persino S. Paolo paragonerà il « buon combattimento », che ci fa vincere il premio della gloria divina, alla corsa degli atleti olimpici nello stadio (Iª *Cor.* IX-24; IIª *Tim.* IV-7). Né vi è anacorèta che non sia stato, simultaneamente, atletico re della natura e signore degli elementi.

In conclusione, il tempo sfugge sempre, ed il fatto del fluire costituisce la sua stessa essenza: il Samsàra indù (la « corrente delle forme ») e il gran Fiume di Eràclito rappresentano plasticamente la fuga del tempo. Solo lo spazio può essere simbolo di una fissazione eterna e infinita perché lo spazio è, laddove, propriamente, il tempo non è<sup>3</sup>.

Adduciamo un'ultima prova. Noi possiamo sempre spazializzare il tempo, ma ci riesce impossibile di temporalizzare lo spazio. Questo « soprasenso » spaziale è il segreto dell'Architettura sacra e, congiuntamente, il segreto di quello spazio interiore della contemplazione costituito dal *Tempio in noi*. Certamente, l'esperienza biblica è « temporale »: ma appunto per questo noi abbiamo indicato la superiorità dell'esperienza egizia, e in genere ermetica, della pura « spazialità ». Del resto, né Israele né la Bibbia ignorano ciò: basti pensare all'importanza primaria e centrale dell'erezione del Tempio di Gerusalemme. Le grandi visioni profetiche di Ezechiele, e di Giovanni nell'Apocalisse, descrivono inoltre con minuzia di

dettagli simbolico-spaziali il Trono di Dio e la Santa Città. Sia nella tradizione pitagorica, sia in certi rami meno contaminati della tradizione massonica, il simbolismo spaziale-architettonico è, com'è noto, predominante. Che vi siano influenze biblico-ebraiche sulla tradizione massonica è indiscusso; ma forse non si è osservato abbastanza che, su queste, ha reagito proprio il fondo più antico del simbolismo spaziale-architettonico degli Egizi. Inutile poi ricordare quanto si è già scritto, nei precedenti capitoli, sul linguaggio delle arti dello spazio e sul linguaggio delle arti del tempo nella vera gerarchia di questi valori 4.

Il sentimento dell'eternità deriva sicuramente nell'uomo dall'idea del tempo; ma il sentimento dell'infinità che deriva dall'idea dello spazio è molto più forte. Ripetiamolo: l'uomo non teme l'eternità nell'illusione di eternare una forma individua che, in quanto tale, non può essere mantenuta indefinitamente. Se saremo « come angeli », dovremmo pur pensare a un'entità sopraindividuale e sopraformale, e non si vede come ciò debba riempire di tristezza e non piuttosto di gioia; persino Gratry, dopo mille acrobazie dialettiche per salvaguardare soltanto una forma, ha dovuto ammettere: « è stancante essere uomo! ». Ciò posto, ci si sgomenta, invece, davanti all'infinito nel quale l'essere umano teme di perdersi e di non ritrovarsi. «L'Infinito » è, per Leopardi, quella dimensione sovrumana « ove per poco il cor non si spaura ». Ma questo è un errore psicologico e una paura vana a cui lo stesso poeta assegna un breve attimo di sospensione. In realtà, è vera la chiusa del Canto, ossia che « il naufragar m'è dolce in questo mare ».

Si noti la finezza poetica e metafisica assieme: non «il naufragar è dolce»; ma «il naufragar m'è dolce». L'identità personale si conserva in un respiro e in un palpito più largo quali sono quelli dell'ocèano. Il paragone poetico è molto calzante perché niente, nemmeno il volo,

dà ebbrezza maggiore di quella di un tuffo nelle verdiazzurre acque del mare; queste, mentre ci avvolgono di oblio e ci permeano di una dolcezza sempre crescente, operano come il Letè e l'Eunoè, ossia come i due fiumi della Dimenticanza e del Buon Ricordo in cui Matelda immerge Dante nell'Eden. Il tuffo dell'uomo in Dio, nell'ocèano di Luce, è infinitamente più bello e più dolce. « Questo (insegna Gotamo nel Suttanipato) imparate dal corso dei fiumi, dai torrenti dei monti, dalle alpine cascate: loquaci fluiscon le loro correnti, tacito e grande ondeggia l'ocèano ».

Il tuffo fisico sì, il tuffo metafisico no? È una sciocchezza puerile. Tutti quelli che esitano sulla sponda, alla fine prenderanno coraggio e, sull'esempio degli altri, si tufferanno. Poi, sorrideranno felici. La sponda è il tempo, l'ocèano è l'immensità oltre le isole conosciute del visibile e dell'invisibile. L'ocèano divino è ocèano di Amore che, nella stessa guisa delle acque sensibili, ci abbraccia e ci carezza da tutte le parti. Le gocce d'acqua che ci lambiscono sono come le Anime che abbiamo amato, e che continueremo ad amare nell'Unitotalità.

Un antico Santo cristiano, tuffandosi oltre la vita, esclamò: « non putabam tam dulce esse mori ». Forse questa dolcezza ci è provvidenzialmente velata, e viene ammantata da preoccupazioni e paure, perché l'esperienza terrena è necessaria e siamo proprio noi che abbiamo accettato di divenire uomini. E l'abbiam fatto o per una salutifera lezione personale, o per deliberato sacrificio, al fine di contribuire al grande equilibrio cosmico e all'immenso piano divino. Senza questo punto interrogativo — che agisce quasi da freno — tutti si scioglierebbero a volo come nello slancio paolino del « cupio dissolvi et esse cum Christo ». Ma la missione affidataci, e da noi scelta e sottoscritta, non verrebbe compiuta.

Il sorriso di commiserazione deve venire dopo: quando i poli sono stati raddrizzati, e si sperimenta davvero che la miseria è del tempo e dell'attaccamento morboso alla vita individua e meccanica, chiusa nella prigione della forma e - peggio ancora - della maschera. « Gli uomini non si specchiano - avverte un personaggio drammatico di Luigi Pirandello -; se si specchiassero, riderebbero ». È stata anche la vera, incompresa, ma purissima lezione, della vissuta tragedia di Federico Nietzsche. Dai grandi poemi, alle favole per i piccoli fanciulli, la morale che si ricava è identica. Nella magica fiaba del Collodi, il Pinocchio di legno divenuto uomo di carne, esclama, rimirando la sua precedente e farsesca sembianza: « com'ero buffo quand'ero un burattino! ». Non si dovrà dire un giorno, rimirando le nostre spoglie mortali: « quant'ero buffo quando ero uomo »? Si fosse, poi, « veri uomini » e non burattini, in balìa della concatenazione del destino e del tempo. (Ci riferiamo - è chiaro - all'uomo come individuo effimero, e non all'Uomo Universale - Adam, Cristo - che ogni singolo individuo dovrebbe inverare). Padre Dante, divenuto quasi una stella, così cantò dal Cielo cristallino (Par. XXII-151, 54):

> L'aiuola che ci fa tanto feroci, volgendom'io con gli eterni Gemelli, tutta m'apparve da' colli alle foci.

> Poscia rivolsi gli occhi agli occhi belli.

Il « Sabato dei Sabati » non è il tempo dei tempi: sibbene, come intuì S. Agostino, una distensio animi nell'infinito senza più tempo.

## NOTE

- ¹ Schopenhauer nei « Parerga » notò con acume che, nella Mitologia greca, se Kronos è il Tempo, Urano è lo Spazio. Anche questo dimostra la superiorità spaziale. In realtà l'evirazione di Urano è allegoria della caduta in una dimensione inferiore, tanto vero che Kronos, una volta scalzato il Padre, è costretto a mangiare i suoi figli. Il tempo è divorante, lo spazio è costitutivo.
- <sup>2</sup> Cfr. « Sacralità della guerra e suo rito d'espiazione cosmica », « L'Ultima », n. 66. Firenze 1952.
- <sup>3</sup> Un geniale scienziato, uomo politico e artista l'accademico d'Italia Alberto de' Stefani maturatosi metafisicamente in Oriente durante una missione in Cina, scrisse un romanzo in parte fantastico e in parte autobiografico sotto il titolo molto significativo: « Fuga dal tempo ». I problemi della ricerca di un punto fermo nel trascorrere di tutte le cose, della conquista della vita, interna ed esterna, come « pienezza in atto », furono espressi in un libro incantevole con sapienza e con vera arte. Veggasi, in proposito, la nostra interpretazione critica su L'Arena, Verona, 12 novembre 1948. Dell'opera furono stampate due edizioni: Donnini, Perugia 1948 e Cappelli, Bologna 1959.
- <sup>4</sup> Benché l'esperienza biblica sia per lo più « temporale », non bisogna però dimenticare che nell'Oriente in genere vige una concezione del tempo non già lineare, ma « ciclica » che riconduce il tempo medesimo all'Astronomia, alla Geometria e allo Spazio. Non siamo perciò d'accordo con la concezione restrittiva del Heschel. Rinviamo, su ciò, a quanto si è esposto nel capitolo « La Fenice, ecc. ».

## DELLA PROFEZIA E DEI PROFETI

1.

Più che nel mondo ebraico, dove si è avuto il fatto iniziale del Profetismo, una dottrina della ispirazione, della conoscenza, della missione e della gerarchia dei Profeti si è sviluppata soprattutto nell'Islàm, sia nel ramo sunnita, sia in quello sciita. A questa elaborazione hanno poi partecipato i dottori medievali sia ebrei sia cristiani: e solo da ultimo gli scolastici aristotelici delle tre confessioni. Le verità più profonde sono state espresse, tanto negli scritti quanto in virtù di una tradizione orale, dall'Imàm Al Ghazzali — considerato quasi « il secondo fondatore dell'Islàm » — e dallo Sceìk al-Akbàr, conosciuto appunto nel Medioevo latino come il « Doctor Maximus », ossia Ibn Arabi.

Si terrà conto di questa complessa molteplicità di fonti. Prendendo le mosse da certe interpretazioni persiano-sciite, cominceremo a stabilire la seguente gerarchia del profetismo.

- Profeti solitari. (Analogia con i Monaci). Profetizzano per se medesimi, ma il loro esempio non rimane ignoto.
  - 2) Profeti erranti. (Analogia con i Cavalieri o con i

Mendicanti di celebri Ordini cristiani). La loro conoscenza profetica raggiunge tutti quelli che essi incontrano secondo i disegni della Provvidenza. Ciò avviene soprattutto con la parola, qualche volta con lo scritto (il complesso caso — nonostante si tratti formalmente di un « monaco » — di Gioacchino da Fiore), più difficilmente con l'azione (il caso tragico-eroico di Gerolamo Savonarola). Non hanno una missione determinata cui obbediscono per preciso comando, ma solo una generale missio ex Spiritu: in tal senso sono ptokòi to Pnéumati, « docili allo Spirito» e pauperes Spiritu, i poveri dello Spirito. Si rammenti l'importanza della « Povertà » nei francescani « spirituali » in cui rifluirono anche i gioachimiti come Dante. Può rilevarsi una certa affinità con i « Vedantini erranti » provenienti dall'India e con i Sufi che si manifestano.

> 3) Profeti inviati: a un gruppo; a un popolo; a tutta l'Umanità.

Sono gli « Araldi del Gran Re », gli *Apostoli* a vario titolo i quali hanno una missione specifica e, in questa, sono assistiti carismaticamente anche fino al martirio.

I Profeti della seconda categoria, sostenuti nell'invisibile da quelli della prima, agiscono — o non agiscono — a loro rischio e pericolo e debbono affidarsi, in tutto, a una particolare discrezione. (Savonarola ricevette o credette di ricevere un improvviso comando? Anche la prima delle due ipotesi è verosimile: ma, in tal caso, benché questo sia molto difficile a dimostrarsi pubblicamente, egli sarebbe passato in modo misterioso dalla seconda alla terza categoria profetica. Questa eccezione — sempre possibile — urta però contro altri scogli che verranno indicati in fondo).

I Profeti della prima categoria sono spesso inaccessibili sempre invulnerabili, ma non per questo inattivi: essi, anzi, sostengono l'intero peso dell'Umanità e del Cosmo. Nell'Islàm i Profeti nascosti — i quali culminano nel Mahdi occultato che dovrà apparire alla fine dei tempi un po' prima del ritorno glorioso del Cristo — godono del massimo prestigio e sono considerati i Santi invisibili, anche più importanti di quelli palesati. Nella Cristianità vi è una certa corrispondenza con i veri Eremiti (i quali possono essere Monaci nella forma, oppure soltanto nella sostanza e di fatto). Molte volte si sale sul Monte per ascoltarli. Anche se non parlano, la loro presenza irradiante nei Santuari, negli Eremi o nelle Grotte (tipico il Monte Athos) esercita un'azione benefica e luminosa. Persino nei tempi più recenti un S. Gabriele dell'Addolorata fu posto sulla Via dal misterioso « Eremita di Cesi » di cui s'ignora l'identità personale. Questi Profeti solitari sono, in Oriente, i veri Sufi e i veri Yoghi: rarissimi. (Si dice, da parte di esperti, che nelle sterminate terre dell'India vivono, sì e no, in un secolo, solo tre o quattro veri Yoghi).

I Profeti più classici — come quelli biblici — sono i membri eletti della terza categoria, sotto tutti gli aspetti la più alta anche perché contemplazione e azione qui si equivalgono e s'identificano. Ciò non vuol dire che i Profeti della prima categoria (i perfetti Monaci) non possano esser Veggenti in misura uguale e persino più pura. Si pensi al Risci vedico e al Rohè biblico prima di Samuele. S. Bernardo — che non si riferiva qui ai Grandi Apostoli quale, in parte, era fondamentalmente egli stesso — giudicava i Cristiani della « via contemplativa » superiori ai Cristiani della « via apostolica » così come questi oltrepassavano i Cristiani della « via attiva ». (Pressoché analogo, nella tradizione estremo-orientale, è il rapporto fra la trascendenza metafisica del « taoista » e l'impegno vir-

tuoso del « confuciano »). A questo proposito è inoltre sintomatica, nella concezione del Profetismo persiano-islamica, la distinzione istituita tra il *Muto* e il *Parlante*. Il primo è maestro superiore, base di appoggio, e punto di riferimento per il secondo. (Nello stesso senso il « Dalai Lama » dovrebbe essere spiritualmente guidato dal « Panchen Lama »).

Benché non in rapporto di dipendenza, ma di occulta collaborazione, questa medesima bipolarità fra il Muto e il Parlante si può riscontrare, al livello più alto e nel modo più singolare, alle stesse origini dell'Islàm e del Sufismo. Qualcuno ricorda che Maometto ebbe contatti e colloqui iniziali con il Monaco cristiano-orientale Sergio: ma pochi sanno che al suo tempo viveva un Profeta nascosto, Uwais, e che i due non si incontrarono mai visibilmente. Dopo la sua morte, i compagni di Maometto si recarono da Uwais. Ora, la catena iniziatica dei Sufi risale in certo modo a Maometto: ma potrebbe risalire anche a Uwais e, per mezzo di questo, immensamente più indietro.

Circa il nascondimento dei Profeti, si crede comunemente che questa sia una caratteristica solo islamica (i 4.000 Santi nascosti — awliyâ — operanti di continuo sulla terra). Persino qualche scrittore sedicente cristiano ha creduto di dover riconoscere che la santità profetica, nel Cristianesimo, sia di lega inferiore proprio per la sua pubblicità. Ahimè, quanto sono ignorati e incompresi i misteri lampanti del Vangelo! I 12 Apostoli sono notoriamente i capostipiti della catena dei Vescovi. Ma nessuno si è curato di accertare dove siano finiti i successori dei 72 Discepoli. Orbene, vi sono sempre, anno per anno, 72 Discepoli nascosti (« discipulus occultus » — Ioan. XIX-38 — fu definito Giuseppe d'Ari-matea, ossia « colui che cresce » — Josef — nella « superiore dottrina »). Sicché, moltiplicando 72 per venti secoli di Cristianesimo

storico, si ottengono i fatidici 144.000 dell'Apocalisse e del Cristianesimo ultimo. Il calcolo — e il mistero — è qui solo abbozzato: il resto, anche ai fini escatologici, potrà farlo il « discreto lettore ». Gli ricordiamo solo che i Discepoli vanno sempre a due a due, come i « duo viri » (non « angeli ») posti a lato del Sepolcro del Divino Risorto (Luc. XXIV-4). Subito dopo, il testo evangelico prosegue con il mirabile racconto dei due Discepoli di Emmaus.

Basilare è infine la distinzione islamica — universalmente valida per l'Oriente e per l'Occidente - tra « Profeti legislatori » e «Profeti esortatori ». I primi sono straordinari e si riducono a pochissimi, cioè ai capostipiti delle grandi Tradizioni e delle Grandi Religioni. I Profeti biblici — sia quelli « letterari » come Isaia, sia quelli che hanno operato senza lasciare scritti - sono appunto degli « Esortatori » nell'ambito di una Legge già data: nel presente caso, quella di Mosè. I Profeti esortatori sono tutti «Inviati» e appartengono al terzo e più alto grado della Gerarchia profetica: ma i Legislatori sono il loro capostipite, il fondamento divino che si salda, o eccezionalmente s'identifica, col Principio Supremo. (Vien detto, nella tradizione islamica, che tra Allàh e Maometto vi è la distanza di un arco, dunque pur sempre una distinzione; nella tradizione cristiana Gesù è l'identità del Padre).

È strano che Maometto abbia riconosciuto l'autorità di Legislatore — cioè di chi abbia il potere di abrogare una Legge antica e di darne una nuova — oltre che ad Adamo, Noè, Abramo, Mosè e Gesù, anche a Davide che non è riconosciuto tale nemmeno dagli Ebrei. Forse la cosa può spiegarsi in questo modo: come Samuele è l'iniziatore delle Scuole profetiche vere e proprie, così a Davide — unto dal primo — rimonta la tradizione del Profetismo messianico che, se non abroga, certo addolcisce la legge e fà presentire la linea di sviluppo di una nuova

Rivelazione. Non a caso Gesù, il Messia-Re, doveva essere anche « figlio di Davide » o del Re messianico.

Da ultimo, quanto all'oggetto del divino messaggio. fondamentale è la regola fissata dalla Chiesa e dalla Teologia Cattolica circa la distinzione tra « Rivelazione pubblica » e ufficiale e « Rivelazione privata ». La prima è immutabile e niente può togliersi o aggiungersi. La « Rivelazione privata » può invece continuare e il capostipite in persona della Chiesa universale, S. Pietro, ha certificato: « e avverrà negli ultimi giorni — dice Iddio — che io spanderò del mio Spirito sopra ogni carne; e i vostri figliuoli e le vostre figliuole profeteranno, e i vostri giovani vedranno delle visioni, e i vostri vecchi sogneranno dei sogni » (Act. II-17). È, dopo la Pentecoste, il primo discorso dell'Apostolo. In esso si conferma l'apocalittico Profeta Gioele: ma pietrino è l'inciso, grandemente significativo, « dice Iddio », « lèghei o Theòs ». Questo passo, di estrema importanza, si riferisce ai tempi apostolici ma anche agli ultimi tempi del mondo. Infatti Gioele - profeta sconosciuto il cui nome significa « Jah è Dio » ed è l'esatto converso di Elia, « Dio è Jah » — ha un tono apocalitico, e punta diritto al Giudizio e alla « Valle di Giosafat ». S. Pietro è qui come infuocato dallo Spirito di Elia il mistero del cui avvento chiude l'Antico Testamento (ultime battute del testo secondo il canone ebraico, cfr. Mal. IV-5) così come il suo ritorno deve sigillare il ciclo del Testamento Nuovo. Elia è appunto il profeta « senza genealogia » (non nato, immortale) che s'identifica con il Profetismo eterno.

Le Rivelazioni della Vergine di Fatima (1917) e quelle recentissime della Vergine e di S. Michele a Garabandàl (1961) rientrano in questo quadro della continuità della «Rivelazione privata» a veggenti. Ciò è tanto vero, in quanto, né le precedenti Apparizioni di Lourdes né le Apparizioni-Rivelazioni di Fatima, o altre simili, sono di

ossequio obbligatorio per il credente cristiano. Ma, come è ovvio, sarebbe un grande stolto quel fedele che non vi prestasse occhio ed orecchio, intelletto e cuore: e la stoltizia è purtroppo legione. Il fatto più singolare di queste crescenti Rivelazioni — confermate da prodigi sempre più grandiosi cui altri seguiranno — è che, giusta l'avvertimento di S. Pietro, siamo appunto agli « ultimi tempi » (o anni?). Il Profetismo si manifesta invero, soprattutto nei fanciulli, così come fu predetto dal Principe degli Apostoli. Che poi anche l'Islamismo rientri nella grande economia profetica finale, basterebbe a manifestarlo, un solo nome arabo misteriosissimo: Fatima! (Ovverosia, « Colei che divezza i bimbi »).

Tornando all'elenco dei Profeti legislatori e alla gerarchia fissata dalla tradizione maomettica, sarà importante e consolante osservare che proprio un sapiente ebreo, Benedetto Spinoza, abbia precisato che Gesù è un Profeta che non è paragonabile neppure a Mosè: anzi, Egli non è, in senso stretto, neanche un Profeta perché è la stessa *Bocca di Dio*, ossia il Verbo <sup>1</sup>.

2.

Esaminiamo ora il Profetismo in se stesso, nella sua occulta essenza e nel suo processo di manifestazione. La analogia Profezia-Sogno è stata confermata nel modo più autorevole proprio dalle parole di S. Pietro appena avanti riportate. Ma, specialmente nel Medioevo, la teoria generale del Profetismo e questa analogia di base sono state attentamente elaborate sia dai dottori arabo-islamici, sia dai dottori ebrei, sia dai dottori cristiani. Vi è, sull'argomento, un fondo comune d'interpretazioni e di formule che ben può dirsi e costituire una « tradizione dottrinale » universalmente ideata ed accettata. Anche i principi espo-

sti da S. Tommaso d'Aquino attingono, più volte, a questa tradizione comune che vede mirabilmente riuniti i maggiori maestri dei tre rami del tronco biblico. Si possono fare, a buon diritto, i seguenti grandi nomi: Alfarabi, Avicenna, Al Ghazzali, Ibn Arabi, Ibn Gabirol, Ibn Paquda, Juda Levi, Maimonide, Abulafia, Alessandro di Hales, S. Bonaventura, Ruggero Bacone, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino. Questi sono i nomi più noti; ma ve ne sono molti altri, specialmente tra i maestri ebrei.

La sistemazione che si dette allora (ove se ne escludano Al Ghazzali e Ibn Arabi, Ruggero Bacone e Bonaventura) risente moltissimo delle formule dell'Aristotelismo platonizzato. E questo può spiegare una certa improprietà di termini che dipende dai limiti formali appunto del linguaggio aristotelico. Molte volte si scambiano i valori dell'Intelletto con quelli della Ragione. Le formule platoniche e quelle provenienti (mercè gli stessi Arabi) dall'India, possono utilmente correggere tali improprietà, più formali che altro.

In sostanza, tutti sono d'accordo su un punto capitale che qui esprimeremo, inizialmente, secondo il linguaggio scolastico. E cioè l'Intelletto agente può unirsi sia alla facoltà immaginativa dell'Uomo, sia alla facoltà razionale, ovvero a tutte e due simultaneamente. Nel primo caso abbiamo gli Uomini di azione (i Politici per Maimonide); nel secondo caso i Sapienti; nel terzo caso appunto i Profeti. Anche S. Tommaso avverte che la Profezia è la riunione della facoltà razionale con quella immaginativa ed è contrassegnata da una speciale vivificazione di quest'ultima.

Inutile qui rispiegare cose già dette e dimostrate; i filosofi moderni, a cominciare da Kant, hanno totalmente frainteso questa capacità di « Visione per immagini » identificandola grossolanamente con la fantasia individuale. È importante notare che un grandissimo spi-

rito di poeta e di saggio, quale fu Goethe, ebbe una felice percezione di questo abbaglio kantiano. In un suo scritto sul « Giudizio intuitivo » (1817) egli osserva quanto segue. « Il maestro di Könisberg limita l'uomo che pensa ad una forma di giudizio logica e discorsiva; ma poi, dopo averci messo alle strette o addirittura esasperati, si lascia strappare concessioni più liberali e ci permette di far l'uso che vogliamo della libertà che, in qualche modo, ci riconosce. In questo senso fu per me molto indicativo il passo che segue: "Possiamo concepire anche un intelletto che, non essendo discorsivo come il nostro, ma intuitivo, vada dal generale sintetico al particolare, vale a dire dal tutto alle parti. Qui non è necessario dimostrare la possibilità di un tale intellectus archetypus, ma basta provare che dalla considerazione del nostro intelletto discorsivo che ha bisogno di immagini (intellectus ectypus) e dalla contingenza della sua natura, siamo indotti per via di paragone a quell'idea di un intellectus archetypus, e che questa non contiene alcuna contraddizione" (Critica del Giudizio). È vero prosegue Goethe - che qui l'autore (Kant) sembra riferirsi a un intelletto divino; ma se, in campo morale, dobbiamo elevarci in una sfera superiore e avvicinarci all'Essenza prima mediante la fede in Dio, la virtù e la immortalità, altrettanto dovrebbe avvenire in campo intellettuale: che cioè, mediante l'intuizione di una natura sempre creante, ci si renda spiritualmente partecipi delle sue creazioni » (W. Goethe, Opere, vol. V, « Scritti scientifici », Sansoni, Firenze 1962).

Con il suo taglientissimo acume, il poeta di Weimar ha anzitutto notato la contraddizione fra le due prime Critiche e l'inconsistenza del cosiddetto « primato della ragion pratica ». Se la vetta della Montagna metafisica è una sola, noi possiamo scalarla per direttissima (la via teoretica), ma ciò — sosterrebbe Kant —

non ci riesce; aggrediremo allora la stessa Montagna da dietro, risalendo lungo valli, pendii e picchi più agevoli (la via pratica - i tre postulati) e questo ci resta ed è possibile. Ma allora - notiamo con Goethe - il risultato è il medesimo, e non si vede come il campo intellettuale possa essere escluso, una volta conquistata la Vetta per altre vie; anche la via più difficile ne sarà illuminata e agevolata .Ma Goethe va ancora più in là. Implicitamente egli si rende conto che i due intelletti, quello intuitivo e quello immaginativo, non si escludono, bensì si integrano a vicenda. Tale problema fu già posto e risolto, nel Medioevo, precisamente dai dottori scolastici delle tre confessioni e i loro risultati debbono far testo. Se infatti, con i termini kantiani sottolineati da Goethe, noi chiamiamo Archetypus il divino Intelletto agente ed Ectypus l'Intelletto immaginativo umano, è chiaro che l'Uomo non è condannato a una inferiorità metafisica permanente e ad una ignoranza totale e perpetua: il miracolo della Conoscenza profetica sta proprio in questo, vale a dire nella riunione dei due Intelletti in uno solo o, se si preferisce, nella partecipazione trascendente del Secondo alle virtù del Primo.

Tutto ciò conferma con testimonianze imprevedibili del '7-800 l'esattezza di fondo delle dottrine scolastiche. Però, come abbiamo già detto, sarà opportuno adoperare un linguaggio ancora più preciso e più congruo. Infatti, questo Intelletto agente evocato dagli scolastici, da una parte è un factotum, da un'altra parte sembra un eterno sfaccendato perché, invece di occuparsi di se stesso, interverrebbe sempre e dovunque nelle cose degli uomini, affacciandosi persino nei loro sogni.

Vediamo di rettificare. Dire che l'epicentro della Conoscenza profetica sia rappresentato dall'Immaginazione può causare degli equivoci. Basti pensare che il pur grandissimo Spinoza, proprio per questa idea costante dell'interpretazione ebraica che insisteva sulle Immagini, ridusse la facoltà profetica a Conoscenza psicologica « non adeguata » e dunque inferiore! Di immaginativa in immaginativa si giunge, con Arrigo Heine, a concepire il profeta come un poeta e basta...

Quello che entra in causa è certamente una Facoltà immaginativa: ma essa va intesa in senso superiore e non psichico. Qui occorre, una volta per sempre, abbandonare ogni eloquio generico e addivenire a precisazioni di stampo matematico. Con l'ausilio della dottrina specificatamente — ma non esclusivamente — indù dei Centri sottili, si dovrebbe allora riaprire e chiudere il discorso nel modo che segue.

Gli uomini d'azione operano in virtù della razionalità e dell'immaginazione inferiore che è legata al desiderio (Kama). L'organo razionale operante è qui il cervello fisico; i Centri sottili vivificati sono: quello splenico per gli Amministratori e gli Ecònomi, quello bucco-laringeo per gli Oratori, e quello timico (variante del centro cardiaco) per i Guerrieri. I Sapienti, dalla ragione illuminata che ha sede nel cuore eterico, si elevano alla Intellettualità pura mediante le stesse Intuizioni del Cuore e le Visioni del Terzo Occhio. Nei Profeti, è anzitutto superattivo il cuore eterico, organo solare di profonda sintonìa cosmica. In essi, l'Immaginazione superiore è legata non più al desiderio spicciolo, ma alla Santità e Poesia della vita universale, ed è sublimata, inoltre, da un intensissimo, infinito Amore per la Verità e per il Bene. In ciò può riscontrarsi una qual certa affinità con i veri e grandi Artisti. Ma l'ascensus e il raptus dei Profeti non si ferma qui: in essi il passaggio dal Centro cardiaco al frontale, ossia al Terzo Occhio della Visione intellettiva, ha una rapidità addirittura fulminea alla quale nessuna virtù poetica, per quanto grande, può tenere dietro. Ora, poiché anche gli Iniziati alla Saggezza hanno il dono di questa Conoscenza immediata, i Profeti, per sovrappiù, debbono esser guidati da una *Ispirazione* reale. Questa scende dall'alto attraverso il canale del *Centro coronale* (« foro di Brahma », « corni » o fasci di luce eterea, ecc.). Per questa via si hanno le Comunicazioni superiori e trascendenti sia nello stato di Sogno (Apparizioni personali e private) sia nello stato di Veglia (Apparizioni pubbliche e universali).

Senza la complessità di siffatti processi, la Profezia sarebbe degradata a una facoltà fantastica o addirittura morbosa (non si è detto, con madornale stoltezza e irriverenza, che le Visioni di Maometto dipendevano dal suo temperamento epilettico ?!...). La Profezia sarebbe cioè ridotta a una capacità di produrre immagini come bolle di sapone, e basta. Ma, così, si confonde e si sovverte ogni cosa. La Conoscenza profetica è Conoscenza intellettuale autentica che oltrepassa di colpo il livello della Ragione: tanto più essa deve oltrepassare il livello dell'Immaginazione ordinaria. Essa è vera Conoscenza per Immagini che supera la Conoscenza per Concetti, pur potendosi tradurre in concetti e parole. È dunque Intuizione simbolica del più alto grado sorretta da una Ispirazione infallibile che presuppone un notevole grado di Santità. Non a caso molti grandi Santi, pur senza essere « Profeti » in senso stretto, ebbero in sorte il « dono » profetico. Non è sempre vero il converso: ossia la semplice Santità morale della vita non evoca necessariamente la Profezia. Circa l'Ispirazione di Artisti e Poeti, le somiglianze non identità - furono già rilevate da Platone; si tratta, in tal caso, di una facoltà impropria, soggettiva e fallibile. che sta alla vera Ispirazione come un ruscello sta all'ocèano. Naturalmente, se l'Artista sia anche un Iniziato. le cose cambiano e migliorano, ma non raggiungono mai la perfezione e la pienezza che sono proprie solo dei Profeti.

Sui legami tra Profezia e Sogno, anche qui l'India può integrare la dottrina mediterranea con i criteri di una tradizione in ciò più sicura e più ampia. Invero i dottori medievali non han tenuto conto, almeno nelle loro pubbliche spiegazioni, della chiarezza ermeneutica che può ricavarsi dalla scienza dei Corpi sottili. Nel Sogno l'aura dell'Uomo si libera da spazio, tempo e causalità e si libra nell'Etere invisibile sino a sfiorare i Cieli: avviene, così, un distacco provvisorio dalla vita ordinaria fisio-psichicorazionale, e si svolge una vita più alta in una dimensione superiore che partecipa della Visione intuitivo-simbolica. Ovviamente, vi sono Sogni a vario livello in proporzione dello sviluppo spirituale di ciascuno: la Filocalia avverte che, di pari passo con la purificazione, si manifestano nell'Uomo i Sogni puri e trascendenti. (L'aureo testo cristiano-orientale assicura anche il converso: ossia i Sogni profetici sono un indice di catarsi e di elevazione). Inutile dire che, al polo opposto e nella scala discendente, vi sono i Sogni tenebrosi, i Sogni-Incubi a livello infernale le cui conseguenze si avvertono anche nelle azioni o suggestioni della Veglia. (La Psicoanalisi prende per buono questo materiale deforme e deteriore!).

Chi più si è avvicinato a tali verità è forse Avicenna: non a caso molto seguito dal sognatore Dante della « Vita Nuova ». Avicenna ha detto in sostanza: noi, nella Veglia, abbiamo non già la conoscenza delle cose in se stesse (Kant con i suoi « noùmeni » è molto in ritardo!), ma la conoscenza delle « specie », ossia delle forme intellegibili delle cose (fenomeni mentali). Nel Sogno, invece, superati i legami dell'Individualità sensibile-razionale, avviene che l'Intelletto agente può comunicare la conoscenza reale delle cose così come sono in se stesse. Con ciò — è sempre Avicenna che parla — si giustifica in pieno la possibilità e la validità del Sogno profetico. Se poi tutto

questo si verifichi durante lo stato di Veglia, si avrà la Profezia vera e propria o diretta Visione.

A questo punto, è però opportuno penetrare più a fondo nel mistero della dialettica Sogno-Veglia. In realtà anche lo stato di Veglia dei Sognatori spirituali o dei Profeti (in certi casi dei Poeti e degli Artisti) è uno stato di Veglia apparente e, ad ogni modo, molto diverso da quello della Veglia grossolana degli uomini ordinari e meccanici. Una trama sognante è pur sempre viva nella Veglia degli Spirituali e dei Profeti. Tanto vero che, persino nelle pubbliche Visioni o Apparizioni, non a tutti i presenti è concesso di osservare le stesse cose. I Magi, ad esempio, essi soli vedevano la stella di Bethlem. Al limite, persino il dono della Fede ha qualcosa da spartire con la capacità di intessere di Sogno la trama della Veglia. S. Paolo lo spiega molto bene: « est autem Fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium » (Hebr., XI-1). Sostanza di cose sperate, penetrazione che trapassa la dura scorza del visibile: questo è Sogno. Non che la Fede e il Sogno si identifichino: non questo! Ma una certa tensione sognante è indispensabile perché il dono della Fede nasca e si sviluppi. Il Signore Gesù passeggiava tra gli uomini di Palestina come un uomo qualsiasi: solo la Fede lo faceva riconoscere. (A proposito del miracolo dell'emorròissa, S. Agostino così commenta: « la calca lo pigia, la Fede lo tocca »). Ora, non è, questa, una facoltà e una facilità di passare dalla Veglia al Sogno, e di ornare del Sogno dei Sogni la medesima Veglia? E perché oggi la Fede è ottenebrata e sepolta tra gli uomini « positivi »? Perché la vita meccanica, l'umanità meccanizzata, la pseudo civiltà delle macchine e del meccanicismo universale non è nient'altro che Veglia grossolana la quale non si lascia trapassare dal Sogno. Non si può credere se non si sa sognare. Ecco perché l'anti-Cristo ha tolto tutti i sogni dalla faccia della terra; e

ha regalato a un'infelice umanità i giocattoli di una scienza che conduce ad inferos senza mezzi di risalita. La beffa maggiore è quella che vorrebbe ammannirci, per il Duemila, una « Fede scientifica » al lume elettronico della Dea Ragione. Ma qui, per fortuna, tutti i calcoli risulteranno sbagliati e ragionerà bene chi ragionerà ultimo.

Certo, se è stato indicato l'occulto nodo che lega Profezia e Sogno, a fortiori deve esistere un vincolo tra Sogno e Fede, posto che la Profezia è più grande della Fede.

3.

Tornando al tema fondamentale e senza più limitarci all'insegnamento dei dottori scolastici, deve dirsi che nell'intera tradizione ebraico-biblica e post-biblica, come nell'intera tradizione arabo-coranica e post-coranica, Sogno e Profezia sono strettamente uniti. Del resto, è ben noto che i migliori interpreti dei Sogni furono, nell'Antichità, i Profeti ebrei, come è dimostrato dalle storie di Giuseppe e di Daniele; e tali, dal Medioevo in poi, si rivelarono gli Arabi come dimostrano i loro magistrali trattati di Oneirocritica, assai più veritieri e profondi delle moderne e degeneranti tabelle psicoanalitiche. Il legame tra Profezia e Sogno fu ben conosciuto anche dal Mondo classico come attestano i poemi epici di Omero e Virgilio, il teatro tragico dei Greci, e certi racconti simbolici dei Romani che precedono le « Mille e una notte » e ispirarono persino Shakespeare. Infine l'alessandrino Filone, nel De Somniis, aveva esattamente riscontrato che il misterioso rapporto Profezia-Sogno è sempre presente nelle opere di Platone.

Ora tutto ciò costituisce un'ennesima conferma della nostra tesi iniziale e fondamentale concernente l'Alfabeto Muto: infatti, quella che in modo generico e frettoloso viene chiamata « facoltà immaginativa » è, in realtà, la virtù che opera il passaggio dalla mentalità fonetica alla intellettualità ideografica. Ciò spiega immediatamente l'abbaglio di Spinoza, di Kant, e di tanti altri razionalisti moderni che han confuso l'immaginazione inferiore e ordinaria con questa capacità superiore di elevarsi ai Simboli ideografici: i quali oltrepassano tanto il piano razionale, quanto la stessa concatenazione spazio-temporale-causale. Un noto proverbio ricorda che le cose cacciate dalla porta riappaiono, di solito, dalla finestra. Così è avvenuto che i caratteri Geroglifici, cacciati in malo modo nella vita corpulenta, affannosa e rumorosa delle Civiltà alfabetiche, ritornino trionfalmente nel regno dei Sogni che è quello dei Simboli Archètipi².

Questo è il punto essenziale per comprendere il Profetismo e per non alterarlo. Non solo il Simbolo è per l'Iniziato e per il Profeta — quale che sia il rispettivo livello - il modo « immediato » e sintetico di Conoscenza, prima ancora della Conoscenza « mediata » e analitica dei Concetti, ma tra la Vita di Veglia e la Vita di Sogno deve esserci un passaggio continuo e sempre più rapido. Come sappiamo, S. Tommaso ha paragonato ai sei giorni della Creazione il lavoro scientifico della Razionalità e il riposo del Sabato alla quiete contemplativa dell'Intuizione. Senonché questa alternanza ritmica, questa cooperazione integrante, non avviene solo nello stato di Veglia tra un pensiero e l'altro — così, appunto, intendeva l'Angelico - ma si svolge tra le due dimensioni tutte intere. ossia tra lo stato di Veglia e lo stato di Sogno come se si trattasse di due prese di corrente o di due sorgenti di luce a intensità diversa. In pratica, molte Intuizioni balenano chiaramente nel Sogno, o sono avvertite negli strati più intimi dell'Essere umano persino nel Sonno Profondo. (Adamo non sapeva di portare Eva: se ne accorse durante il suo sopore!). Al momento del Risveglio, la Mente e

la Ragione organizzano in concetti questi principi intuitivi dovuti all'esperienza del Sogno. (Già ricordammo che addirittura Cartesio sognò per ben tre volte, in una notte, la sua formula filosofica).

Invertendo i fattori, si ottiene il medesimo risultato: e cioè la Ragione, impotente ad orientarsi da sola nel groviglio contraddittorio della vita e incapace di scoprire nei labirinti della scienza gli eterni veri, attende di essere illuminata appunto dal Sogno o di essere ricondotta all'unità principiale nel Sonno Profondo. È universale presso tutti i popoli, e in tutti i tempi e in tutti i luoghi, la massima che « la notte porti consiglio ». E chiunque ne ha fatto la personale esperienza. Dunque, la dinamica bipolare Intuizione-Ragionamento si svolge in due sensi: orizzontale nella Veglia, verticale nel rapporto Veglia-Sogno e viceversa.

Orbene, la familiarità con i Simboli e l'avvenuta trasmutazione dalla mentalità alfabetica alla intellettualità ideografica facilita i Sogni profetici, il loro intendimento, e i loro risultati interiori ed esteriori. È impossibile che un sensista, un razionalista, un positivista, abbiano una costante Vita di Sogno, meno che mai di Sogno profetico. In questa dimensione onirica, senza scomodare il solito Intelletto agente, l'Uomo incontra Spiriti e Intelligenze di un'immensa famiglia i quali lo aiutano a semplificare il suo lavoro diurno. Sono le Ispirazioni inconsapevoli che si riportano dall'Invisibile quando la nostra vita sia pura e buona e la nostra Anima e la nostra Mente siano orientate verso la Verità. (Così Pitagora, così la « Filocalia »).

Allorché, invece, queste *Ispirazioni* giungano coscientemente nello stato di Veglia — o ancor meglio, come si è detto, in uno stato di *Sogno vigile* e di *Veglia sognante* — si ha il Profeta, si ha la Profezia vera e propria. Si potrebbe anche dire che l'Iniziato sa trasferire la Conoscente

za dello stato di Veglia nello stato di Sogno, elevandosi alle regioni metafisiche e inquadrando tutto nella realtà ideale; mentre il Profeta, *oltre a questo*, sa trasferire attivamente la Conoscenza percepita durante il Sogno, nella fase di Veglia, operando una traduzione perfetta dal piano metafisico al piano storico<sup>3</sup>.

Si deve infatti ricordare questo: come l'Iniziazione profetica è il perfezionamento dell'Iniziazione sacerdotale, così l'Iniziazione imperatoria è il perfezionamento dell'Iniziazione regale e guerriera. Per due vie distinte, ma unitarie, si perviene allo stesso Vertice. I più grandi Profeti legislatori come Mosè e Maometto, o come, in una speciale forma, nel Tibet, i Buddha viventi del Lamaismo, hanno sempre avuto il loro imperium: e i grandi e veri Imperatori — come Akènaton, Alessandro o Cesare — hanno sempre avuto una loro profeticità 4.

Non ingiustificata si mostra allora la pretesa degli Imperatori bizantini al titolo di *isapòstoli*. Al limite, la riunione di questi sommi poteri si ha nell'eterna Profezia e nell'universale Imperium di Cristo Re. Tutto ciò può cominciare a spiegare perché la Gnosi profetica sia stata da noi assimilata alla Gnosi « metapolitica » <sup>5</sup>.

4.

Non si può concludere questa trattazione senza affrontare, seppure brevemente per ora, un problema che non è stato mai ben chiarito: cioè la questione della presenza o dell'assenza del Profetismo nella Tradizione evangelica e nella Cristianità.

La gerarchia riportata all'inizio di questo capitolo permette di risolvere tale enigma. Non è esatto, come spesso si ripete, che nell'ambito della Cristianità e nella storia e nella disciplina della Chiesa non vi sia più posto per il Profetismo: sono stati, infatti, sempre presenti e ovunque operanti i primi due gradi della gerarchia profetica. È, invece, non da escludersi del tutto, ma da riguardare con somma cautela, la possibilità del terzo grado di Profezia, ossia la manifestazione di nuovi Inviati. (Ancora la problematicità del caso di Savonarola). Tuttavia, quest'ultimo grado è presente lo stesso nella Cristianità, ma è stato riservato in modo specialissimo e in forma solenne alla divina Persona della Madre di Gesù.

Il titolo lauretano « Regina prophetarum » non è affatto un ornamento retorico, ma significa qualcosa di molto preciso, pure se ciò sia generalmente sfuggito e sfugga. Invero la Santa Vergine adempie, nell'area della Legislazione emanata dal Figlio, lo stesso ufficio dei « Profeti esortatori » inviati a un Gruppo, a una Nazione o all'Umanità intera. Le Apparizioni-Rivelazioni della Santa Vergine e i Suoi Divini Messaggi al Mondo — divenuti sempre più frequenti e pressanti — hanno appunto questo carattere.

Ora, poiché la Santa Vergine, dall'alto della Croce, è stata affidata al Discepolo prediletto, nei secoli e nei millenni anche S. Giovanni Evangelista — come ha ben compreso Dante — è stato unito a questo « grande officio » (Par. XXV-114). Non per niente a Pietro furono consegnate le due chiavi d'oro e d'argento e a Giovanni fu certo affidata la chiave (di diamante) di Davide (Ap., III-7). Né a caso vi è, anche per Lui, una missione speciale come risulta dalle misteriose parole che chiudono il suo stesso Vangelo. (Cfr. L'avvenire di Pietro e Giovanni nel commento conclusivo di S. Agostino ai suoi « Trattati » sul IV Vangelo).

Dunque, il Profetismo del primo e del secondo grado vige normalmente nella Cristianità fin dai suoi inizi. Dopo una prima generazione di Profeti, propria dei tempi apostolici — e allato della misteriosa continuità dei Di-

scepoli — questa dimensione più che regale e più che sacerdotale si ritrova soprattutto nel Monachesimo contemplativo del Medioevo e, forse, in modo più attenuato, negli Ordini Religiosi attivi. Un'altra gemma, se non la più fulgida, del Tesoro monastico, è allora quella di custodire e tramandare lo spirito profetico appunto nella Cristianità.

## NOTE

¹ Cfr. il « Trattato teologico-politico », capitolo sul Profetismo. Queste forti affermazioni di Spinoza lo risollevano di colpo e lo collocano ai più alti livelli della Gnosi. Erano invero inaccettabili certe sue tesi psicologistiche sulla Religione, e il suo rifiuto della Tradizione e dell'Ispirazione. La sua interpretazione della Bibbia come « Natura » può essere invece sussunta in senso superiore ove la si intenda nel senso di una convergenza dei due Libri, quello « scritto » e quello « vivo ». Del resto, la Natura ha in Spinoza una significazione speciale; non sono mancati dei qabbalisti i quali hanno sostenuto che la spinoziana « Natura naturans » sarebbe l'Infinito o l'En-sof e la « Natura naturata » il mondo delle emanazioni sefirotiche.

<sup>2</sup> Non ci dilunghiamo qui nella confutazione di Jung e dei suoi pretesi Archetipi, cosa che è stata fatta autorevolmente da Titus Burchkardt in « Scienza moderna e Saggezza tradizionale », cit., e da Julius Evola nella terza edizione di « Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo », Edizioni Mediterranee, Roma 1972. Noi stessi ce ne siamo occupati varie volte e riprenderemo il discorso altrove.

Innegabilmente Jung ha riscoperto i valori geroglifici interni e primordiali e si è dedicato allo studio dei mandala dell'Oriente che sono la stessa cosa. Ma l'equivoco basilare nasce dai limiti antimetafisici e pseudo-spirituali della junghiana « Psicologia analitica » la quale, con le sue pretese di falsa saggezza, è forse più pericolosa della modesta « Psicoanalisi » di Freud. Il Jung presume di spiegare la stessa Metafisica — ossia il regno dei Noùmeni — riportando tutto al livello inferiore dello Psichi-

smo quale si manifesta nei Fenomeni dell'Incosciente collettivo. Qui siamo al classico caso del calzolaio greco che vorrebbe giudicare il quadro di Apelle il quale a buon diritto esclama: ne sutor ultra crepidam! O, per ipotesi, al caso di una montagna che, per quanto alta, volesse dettar legge al corso delle stelle.

<sup>3</sup> Per chi conosce l'Astrologia un esempio sarà chiarificatore. L'intuizione intellettuale iniziatica è contrassegnata dal pianeta Urano; la visione profetica da Nettuno. Tutti gli spiriti creatori delle Arti o delle Scienze, della Politica o della Religione, hanno molto potenti, nella loro Carta del Cielo, questi pianeti transaturniani della « quarta dimensione ». Il prevalere dell'uno o dell'altro indica la componente « iniziatica » ovvero quella « profetica »: un'uguaglianza delle due forze è rarissima e predispone al prodigio o al miracolo. (I prodigi architettonici, pittorici o scultorei nell'arte sacra di Michelangelo; i miracoli veri e propri di un San Pio X che ebbe altresì visioni escatologiche).

<sup>4</sup> Se qualcuno si meravigliasse perché abbiamo liberato Maometto dall'Inferno dantesco (XXVIII-23 e ss.), diremo che i medesimi versi di Dante vanno letti con più attenzione e, per chi avesse orecchio, potrebbero rivelare un soprasenso. Infatti Maometto, tanto per non smentire il suo rango, fa anche una profezia. Inoltre il divino Poeta aveva in precedenza collocato Avicenna e Averroè — che meritano molto meno — nel Castello degli Spiriti Sapienti (Inf. IV-143, 44). Ai nostri tempi, negare l'Ispirazione profetica a Maometto e all'Islamismo sarebbe un esempio d'infantilismo religioso e di completa ottusità mentale. Occorre rinnovare da capo a fondo i quadri dell'Apologetica e a ciò incoraggiava il Padre Agostino Zanoni di s. m. Ricordiamo che questi, bergamasco, era stato allievo in Esègesi di Angelo Roncalli.

Eravamo a Venezia in S. Marco per la festa dell'Epifania del 1955 e ascoltavamo l'omelia del Patriarca, il futuro Giovanni XXIII. Dopo aver illustrato il noto passo di Isaia sull'universalità messianica (LX-1, 6) e il senso dell'adorazione dei Magi, il Presule disse testualmente: « Noi cristiani siamo aperti, non riserviamo Dio per noi, ma rispettiamo tutte le religioni, anche quelle di Mosè, di Buddha e di Maometto ». Il giorno dopo avemmo l'onore di essere presentati al Patriarca di Venezia dal Direttore del « Centro di Cultura e Civiltà » dell'Isola di S. Giorgio Maggiore, Francesco Carnelutti. Questi — che ci considerava come un figlio — ci aveva offerto la segreteria del « Centro » per continuare, a Venezia, il lavoro cominciato da Roma e da Fi-

renze per un riavvicinamento fra Oriente e Occidente. Non accettammo per motivi personali, ma soprattutto per uno scrupolo che esponemmo a voce all'autorevole amico don Divo Barsotti che era uno dei sacerdoti più illuminati e più sinceramente « ecumenici » d'Italia. Ci rendevamo cioè conto che i Cristiani non erano ancora preparati per un incontro, più o meno ufficiale, del genere. Mancavano le formule adatte, né si poteva improvvisarle sostituendole con la buona volontà. Le vicende conciliari e post-conciliari ce lo confermarono. Circa i Congressi indetti a Firenze da Giorgio La Pira, diremo che non vi abbiamo mai aderito non tanto perché erano una deformazione gratuita di nostre tesi e di nostre pur modestissime iniziative precedenti, ma perché lo Spirito non circola attraverso la teatralità. Del resto, i rappresentanti qualificati dell'Oriente non hanno preso sul serio tali messe in scena che mascheravano, oltre tutto, una politica sovversiva danneggiante la Chiesa stessa.

De Maistre, spesso citato a sproposito come un « reazionario » e basta, nelle « Serate di Pietroburgo » aveva caldeggiato la riunione dei tre rami, ebraico, cristiano e islamico, del tronco biblico; egli aveva anche redatto un preciso progetto - rimasto a lungo inèdito e pressoché sconosciuto anche oggi - per una azione concreta in tal senso. Nella « Nube sul Santuario » Eckhartshausen ha dichiarato a piene lettere: « Cosa vedo? quale gioia ancora sconosciuta per il mio cuore di carne: Cristiano. Giudèo, Maomettano e Gentile camminano di concerto, la mano nella mano! Di già, a poco a poco, cade il velo del Santuario Interiore ». L'Abate Gioacchino da Fiore pensava lo stesso e non si vede come Dante - che ne riconobbe e ne sentì l'Ispirazione - potesse pensare diversamente. Su questo e su altro, e su una formidabile testimonianza filo-musulmana di Pio XI garantitaci dallo stesso Carnelutti, cfr. il nostro studio: «Il reincontro Cristianità-Islàm », Pagine Libere, Roma 1950, e, in edizione ampliata, L'Ultima, Firenze 1954.

Il più raffinato tra i grandi maestri della Pittura, Giorgione, nella celebre tavola « I tre Filosofi » ha raffigurato un vegliardo con Sacri Libri nella mano, un giovane che osserva la Natura e un uomo nella pienezza della virilità — per sembianze e per abiti un arabo-islamico — che scruta dentro di sé in profondo Raccoglimento. La tavola è anche detta « I tre Magi ». I due valori s'intrecciano per la molteplicità simultanea della significazione pittografica. Maestro Giorgio ha voluto indicare i tre stadi e i tre modi della Considerazione, quello dell'età antica che si

avvale del ricorso ai testi tradizionali, quello dell'età rinascimentale che opera mediante la diretta osservazione del Mondo, e quello medievale che si accentra nell'ascolto e nell'introspezione interiore. Si può anche trattare dei tre Magi che reagiscono in vario modo al miracolo della Stella e l'interpretano con prove differenti, ma concentriche: prove metafisiche e scritturali, prove cosmologiche, prove dell'esperienza mistica. È importante notare che la virtù profetico-ispirativa venga attribuita al tipo centrale, ossia al Saggio musulmano.

<sup>5</sup> Ne abbiamo trattato ampiamente nel secondo volume del presente « Corso » di Dottrina dello Spirito e lo faremo di nuovo negli ultimi libri del medesimo.

## VII

## LE TRADIZIONI E IL NUOVO AVVENTO MESSIANICO

1.

Esaminiamo più da vicino lo schema delle *Tradizioni* viventi di cui si è più volte parlato nel corso delle nostre indagini.

Secondo una legge ritmica, ovunque operante nell'Universo, il loro numero è sette. Le più antiche sono: l'Induismo, il Giudaismo e il Taoismo; le più recenti, il Buddismo, il Parsismo, il Cristianesimo e l'Islamismo. Sono queste le Tradizioni fondamentali e autentiche, tutt'ora legittimamente rappresentate. Ogni altra diramazione è soltanto secondaria; molti altri rami sono poi divenuti secchi o addiritura artificiali.

La classificazione più semplice, e al tempo stesso più viva, di queste grandi Tradizioni è quella che si ottiene ricorrendo al Settenario cosmico dell'Astrologia. Un raro cultore della vera Scienza dei Magi, Michel de Socoa, ci ha offerto la seguente tavola analogica: a Saturno corrisponde l'Induismo (il Capricorno e l'Acquario), a Marte il Giudaismo (lo Scorpione e l'Ariete), a Venere il Taoismo (la Bilancia e i Pesci), a Giove il Parsismo (il Sagittario), al Sole il Buddismo (il Leone), a Mercurio il Cristianesimo (i Gemelli e la Vergine), alla Luna l'Islamismo (il Cancro e il Toro).

I Segni dello Zodiaco sono stati da noi indicati tra parentesi considerando non solo i « domicilii », ma altresì, per certi casi, le « esaltazioni » dei sette pianeti classici.

La luce dei miti illumina molto il presente quadro e ciascuno potrà ricordare e ricollegare per suo conto. Non ci dilunghiamo perciò in analisi e procediamo verso l'essenziale. Rispondiamo solo a una possibile curiosità. I tre pianeti transaturniani (Urano, Nettuno, Plutone), benché importantissimi, non vengono qui presi in considerazione perché essi compongono — in realtà — un'ottava superiore di pianeti che gli antichi Egizi ben conoscevano. Quando verranno riscoperti, dai tardivi Astronomi moderni, gli altri quattro pianeti della seconda ottava, si vedrà che la legge del Settenario viene rispettata e riconfermata splendidamente.

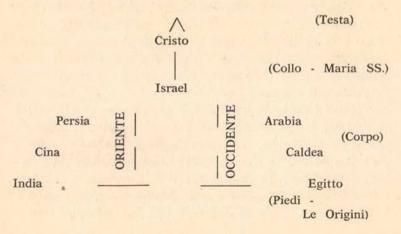
È chiaro che i 7 pianeti classici corrispondono ai 7 Centri sottili dell'Uomo individuale e, a più forte ragione, alle articolazioni fluidiche dell'Uomo cosmico, o Adàm. Come ognuno dei 7 pianeti vivifica l'Uomo singolo, così le 7 Tradizioni s'intrecciano variamente, vivificando, nell'invisibile, l'intero Corpo dell'Umanità in modo ben più organico e profondo di quanto la Storia profana faccia o disfaccia. Non per niente si è anche parlato di sette proiezioni che emanano dal Centro universale nascosto, l'Agartha o « Terra dei Viventi ». All'atto pratico, ognuna delle Tradizioni attualizza una parte speciale dell'universale Concerto; e pur tuttavia ognuna di queste parti può rappresentare l'intero.

Non è solo una questione di apologetica, ma di verità gerarchica, stabilire quale di queste Tradizioni sia la più prossima al Centro. Abbiamo già detto e ripetuto che il Cristianesimo è la « Tradizione paradigmatica »: per tanto, sembrerebbe che la centralità del Sole debba spettare più al Cristianesimo che non al Buddismo. Non a caso il Cristo è detto « Sole di Giustizia » e i Profeti e l'Apocalis-

se gli conferiscono attributi solari. D'altro lato, è anche vero che il Buddismo si presenta con notevoli caratteristiche « ermetiche », nel senso di una metafisica e di una predicazione proprie dell'Intelligenza pura: per tanto, il pianeta Mercurio ben si attaglierebbe a questa Tradizione.

Non intendiamo qui portare avanti un'oziosa questione di lana caprina: chi sia fornito d'intuizione simbolica comprende a volo come stiano le cose. Diciamo quindi che Sole e Mercurio (il *Verbo-Luce*) sono altrettanto vivi sia nel Buddismo sia nel Cristianesimo e questo, anzi, è una conferma della loro somiglianza di fondo. Per logica del sistema si deve però riconoscere che, pur ammettendo la solarità del Buddismo, il Sole più pieno è quello « che splende nella sua forza », cioè il Messia atteso da tutta la terra e incarnatosi nel Cristo.

Le sorprendenti meraviglie che ci riservano le sette Tradizioni (sette come le note musicali o come i colori dell'Iride) sono molteplici e ne esamineremo altre ancora. Si osservi intanto il seguente specchio che, mentre riassume in modo anche geografico la Tradizione universale, ci dà il senso dello sviluppo dell'Uomo cosmico che con essa s'immedesima.



Lo specchio è evidente e illustra, dal basso in alto, la progressione geografica, storica e messianica.

Poiché l'Egitto non è più rappresentato nelle Tradizioni viventi, ma si è fuso con altre Tradizioni, permeando in modo sotterraneo tutto il corso dell'Occidente e culminando in Israel, si può anche semplificare lo schema muovendo dalla sola India, e raggiungendo di colpo il collo di questo corpo mistico con un volo dalla base al vertice. Ciò spiega perché, necessariamente, il massimo mistero escatologico si può formulare così: « Induismo ed Ebraismo s'incontrano nel Cristo ».

Ad ogni modo, la permanenza occulta dell'Egitto nella Tradizione universale è significata proprio da quella Santissima Vergine che, con la «fuga in Egitto» e con il suo ritorno nella Terra promessa, invera la pienezza dei misteri di Iside e s'identifica con il suo fiore: ossia con la Rosa della Resurrezione e della Vita Eterna.

Prima i Profeti d'Israele, poi, sulla loro scorta, gli Evangelisti e S. Paolo, e, infine, i Padri orientali, tutti hanno rivelato l'enigma del « verus Israel » rappresentato dall'innesto del nuovo ciclo cristiano sul tronco dei Patriarchi. Ma molto poco, o forse nulla, si è detto del « verus Egyptus » e della « vera India » che completano il quadro. Nella Sacra Famiglia, Maria — la nuova Iside — rappresenta precisamente il « verus Egyptus », mentre il « verus Israel » è rappresentato da Giuseppe che è la quintessenza dei Patriarchi giudèi. E il Signore Gesù ? Rappresenta a chiare lettere un motivo estraneo al Giudaismo antico, un motivo molto più simile ai « Salvatori » del Parsismo zoroastriano e, più ancora, agli « Avatara » della Tradizione indù.

Ripetiamo — a questo proposito — ciò che da noi è stato già detto; molte possono essere le « Discese » divine (Avatara) ma una sola è l'*Incarnazione* puntualizzante. Ciò non toglie che il Signore Gesù, in un senso più pieno

e cosmico, non è tanto il « figlio di Davide », ma il figlio di Adamo e il « figlio di Dio ». Gesù è la « vera India »: e non a caso il suo passaggio tra i giudèi è stato stridente fino a concludersi in una clamorosa reiezione che altrimenti risulterebbe incomprensibile. Invece, tra i Re-Magi che riconobbero il Divino Infante, uno era sicuramente indiano, come indica la stessa voce ariana del suo nome: Gaspare.

Superfluo avvertire che lo specchio presentato riguarda le Tradizioni post-atlantidèe le quali sono le uniche che ci riguardino da vicino. Vi sono pur sempre, qua e là, sprazzi di luce iperbòrea (nell'India in particolare). Ma il processo vivo ed organico è soltanto questo. D'altra parte, anche nel Divino Risorto, la tunica bianca indica sì la Luce iperbòrea, ma questa è avvolta dal mantello che perpetua la rossa Fiamma degli Atlantidi.

Il Signore Iddio poteva rivelare il Verbo completamente ex novo. Anziché far discendere il Verbo in Carne nel solco di una Tradizione storica, poteva rivelare tutto da capo a fondo. Forse ciò avrebbe potuto presentare dei vantaggi e attutire — per esempio — determinate polemiche sacerdotali, evitare certi drammi storici o certi violenti urti razziali. Ma il Signore, nella Sua infinita saggezza, ha preferito non farlo. Perché? Sarebbe forse stato più difficile - per spiriti limitati quali sono gli uomini - credere a una Rivelazione con segni del tutto nuovi. Dio stesso è più rispettoso delle Tradizioni (che del resto da Lui hanno origine) di quanto gli uomini non siano. Sarebbe per tanto un grossolano errore ignorare le proprie radici, sradicarsi dall'essere. Se Dio medesimo ha innestato la Rivelazione ultima nel tronco della Tradizione e nei rami delle Tradizioni, gli uomini debbono fare altrettanto, rispettando questi rami e questo tronco.

Ora, in siffatto ordine di idee, la penetrazione del mistero della Sacra Famiglia — nel senso della Geografia divina — merita un più attento esame. Premettiamo che la Santissima Vergine (che oggi si tende a umanizare troppo e a fraintendere del tutto, sotto il pretesto di vedere più chiaro, e quindi di non vedere più niente a un palmo del proprio naso) è un Essere straordinario quasi come Gesù. Altrimenti la Mariologia sarebbe idolatria, e i Protestanti avrebbero ragione di chiamare il Cattolicesimo con il nome di Marianesimo. Ma in verità già nell'India più antica il culto della Divina Madre era autentico e profondo. Anche nell'India recente, un santo universalmente riconosciuto come Ramakrishna, professò questa fede e questo amore sino all'inverosimile. (Vestì addiritura abiti femminili per richiamare all'osseguio della Donna Eterna). Tuttavia, dove il culto della Divina Madre ha toccato la perfezione è nell'antico Egitto, onde, non a caso, Maria del Vangelo ne riassume i tesori e ne incarna il retaggio. (La città di Notre Dame - Paris significherebbe, secondo alcuni, la città « vicina ad Iside »; in realtà il culto d'Iside si mantenne a lungo ad Issy, villaggio presso Parigi: qui, poi, in una chiesa di S. Germano, per secoli una statua isiaca fu venerata come Immagine cristiana).

Maria appartiene alla razza ebraica solo in apparenza. La sua nascita e la sua comparsa sono un mistero non meno grande di quello del Cristo. Maria è l'Immacolata. S. Ireneo lo comprese bene: con Lei la Storia Sacra compie un rigiro, va oltre Adamo, e quindi oltre una singola razza. L'Immacolata è l'Eden delle Origini, la Cuna incorrotta, la Terra dei Viventi, la Nuova Gerusalemme che scende dal Cielo. Come può tutto questo venir condizionato dalla storia, dalla geografia e dall'etnologia? Se miracolo fu il concepimento di Elisabetta — della donna sterile — miracolo senza limiti fu il concepimento della Madre di Maria che ha concepito la stessa Concezione. A Lourdes, la Vergine non disse di essere stata

« concepita »: ma disse molto di più: « Io sono l'Immacolata Concezione ». Come abbiamo già osservato, qui siamo ai confini della grammatica e della logica espressiva, e solo si può intuire nell'intensità metafisica dei Sacri Misteri. Se in Gesù si è incarnato il Logos, in Maria si è incarnata la Sapienza. Questo ha compreso la Mistica dell'Ortodossia orientale, dalle origini fino a Soloviev, questo ha compreso la Teosofia di Böhme. Non a caso Gabriel è unito a Maria così come Mikael è unito al Cristo.

Ebraico è realmente Giuseppe che rappresenta lo spirito dei Patriarchi (Abramo) e dei Profeti (Samuele). Anche Elia non è ebreo, come indica chiaramente la Bibbia - III Reg. XVII-1 - allorché, come già fece per Melchisedec, ce lo presenta di colpo, senza genealogia di padre, di madre e di tribù, e proveniente dalla simbolica Galaad (« monte della testimonianza », poi rifugio del Sacro Graal). Elia — venerato non pure dai cristiani. ma dagli Arabo-islamici — è il Profetismo eterno. Persino Mosè sembra essere non ebreo ma egizio: e certo il racconto biblico della sua infanzia è alquanto avvolto da veli. (Secondo Manetone e Strabone sarebbe stato un Sacerdote di Osiride e, per il primo, il suo vero nome sarebbe Hosarsiph). In pratica, questo grande personaggio avrebbe rilanciato la sublime riforma del Faraone solare e proto-messianico Akènaton. Osservando il Mosè di Michelangelo, Siegmund Freud ebbe come un raptus e si convinse che il Legislatore non era ebreo.

Paradossalmente, gli Ebrei del Giudaismo ortodosso hanno avuto alle loro origini uno Spirito dell'Egitto — appunto Mosè — e al termine del ciclo uno Spirito dell'India — appunto Gesù. Forse anche per questo sono stati logici — di una logica umana — nel non riconoscere quest'ultimo, Ma ciò, semmai, riconferma l'indianità del Cristo.

La vera grandezza degli Ebrei — oltre che nei mistici Patriarchi che hanno prodotto e che, più recentemente, son rivissuti con gli Arabi e gli Islamici — sta nei Profeti biblici. Questo è l'Ebraismo classico e più genuino. Il binomio « la Legge e i Profeti » sembra, anche nella locuzione, distinguere i due valori. La Legge-Dottrina è innegabilmente d'origine egizia non solo come Mosè, ma come « gli oggetti d'oro e d'argento e gli abiti » (Ex. XII-35) trafugati nel deserto del Sinai: i Profeti, gli araldinterpreti, sono invece ebrei e tra questi campeggia Isaia.

Avverte S. Giovanni nel Prologo: « La Legge è stata data da Mosè; la Grazia-Verità è stata operata da Gesù Cristo ». Tra i due momenti solenni — Legge e Grazia — sta, nell'intervallo, il grandioso interludio dei Profeti ebraici.

Analizziamo di nuovo i misteri della Sacra Famiglia. Non è un caso che Gesù non sia figlio di Giuseppe (il « verus Israel ») ma che questi sia il suo « padre putativo ». Ciò ha una profonda rilevanza esoterica. Prescindendo, qui, dall'ovvio senso metastorico e verticale della Filiazione divina, ciò significa, in senso storico e orizzontale, che la paternità del Vangelo è da cercarsi altrove, ossia nell'India.

I prodigi operati al tempo del Vangelo, dal Signore Gesù, non hanno alcun riscontro nella storia d'Israele e furono stupefacenti per gli ebrei medesimi. Essi si ritrovano, invece, solo in India, sia prima sia dopo Gesù. Persino ai nostri giorni, giovani cristiani mossi dall'America e recatisi in India, davanti ai prodigi degli Yoghi, hanno esclamato: « proprio come Gesù! ».

Sono fatti che chiunque può verificare e che ci riportano ad una umanità edenica, come appunto voleva il Vangelo. Sarebbe in grande malafede chi parlasse di mistificazione. Anche i farisei di allora negavano l'evidenza. Certo, questi prodigi — quali le guarigioni, i digiuni, le resurrezioni, il camminare sulle acque, l'eclissarsi, ecc.

— sono in concreto gli stessi. Differente può essere la loro origine: dall'interno per gli Yoghi, dall'alto per Gesù. Ma, ciò posto, sarebbe insensato e cieco parlare di contraffazioni indù. Chiamiamo pure gli uni « prodigi » e gli altri « miracoli » stante la natura celeste e non terrestre di questi secondi. Ma ciò cambia poco e non può che riconfermare la somiglianza tra Gesù, l'India e il Vangelo.

Anche tra i Magi di Faraone e Mosè (Ex. VIII-19) ci fu un memorabile duello; e i primi, a un certo punto, dichiararono lealmente che oltre non potevano andare perché era intervenuto « il dito di Dio ». Ma i prodigi degli Yoghi — beninteso dei veri Yoghi e non già dei degeneri cultori del fachirismo — non sono opera magica: sono l'irradiazione di uno stato spirituale avanzatissimo, realmente raggiunto e posseduto sulla Via Divina. Con la sua folgorante intuizione Federico Nietzsche affermò in una lettera profetica: « i veri cristiani sono indiani, e i veri indiani sono cristiani » 1.

Dunque, si può adesso meglio comprendere il senso della formula presentata all'inizio: *Induismo ed Ebraismo s'incontrano nel Cristo*. I due vettori dell'Antico Testamento dell'Oriente e dell'Occidente svettano sulla cuspide del Testamento Nuovo. Gesù è la risultante, India e Israele sono le componenti massime. Cristo è il precipitato storico del popolo della Bibbia e del popolo dei Veda i quali, a guisa di due Tropici, stanno all'inizio e alla fine del presente ciclo terrestre.

Rettifichiamo perciò — solo in parte — la formula luminosissima di Raimundo Panikkar secondo cui « Induismo e Cristianesimo s'incontrano in Cristo ». Abbiamo già spiegato che il processo è più complicato o, se si vuole, più ricco. Induismo e Cristianesimo non si possono mettere sui due piatti della bilancia perché non sono pesi omogenei. L'Induismo è antico-testamentario per l'Orien-

te così come l'Ebraismo è antico-testamentario per l'Occidente. L'ago della bilancia è centrato in Cristo: non è e non può essere uno dei due piatti! Come l'Ebraismo è la summa più valida di quel vasto patrimonio che ha origine dall'Egitto mediterraneo, così l'Induismo è la summa di quel patrimonio asiatico che si è via via arricchito anche di filoni buddhistici e tantrici. Queste due sono le analisi: il Cristianesimo è la sintesi. O meglio, la sintesi è nel Cristo e nel Cristo eterno, in quanto lo stesso Cristianesimo è solo un'anticipazione.

Molto vicino a questa risoluzione trascendente di tutta la Storia Sacra è giunto, nel suo « Azione e Contemplazione », Pietro Zanfrognini: il quale comprese che Induismo ed Ebraismo confluiscono, necessariamente, nella sintesi evangelica. Anticipando anche in questo la magistrale dimostrazione di Raimundo Panikkar, Zanfrognini aveva persino intuito che Ishwara è Gesù<sup>2</sup>.

2.

Questo discorso sulle Tradizioni è indispensabile per comprendere appieno quello che in precedenza — a proposito del Tesoro monastico — abbiamo chiamato il secondo aspetto della *Transformatio*, ossia la « trasformazione tradizionale e universale » che introduce al nuovo Avvento messianico.

Le Tradizioni tendono tutte all'unità concentrica. Abbiamo già detto nell'Introduzione che il Cristianesimo è la Tradizione *paradigmatica*, ossia la più aderente al Logos e al Logos incarnato, il Cristo<sup>3</sup>.

Ma la Tradizione cristiana è pur sempre una « forma » — certo la più pura — che va essa stessa « trasformata » nell'apokatàstasis pànton. Tra Cristianesimo storico (« paradigmatico ») e il Cristo eterno non ci può es-

sere adeguazione perfetta, altrimenti si porrebbero la Geografia e la Storia al posto della Metafisica, il Relativo al posto dell'Assoluto, ecc. Del resto, il Mistero dell'Ascensione, perfettamente simmetrico a quello della Discesa ultima, lo spiega chiaramente. Il Signore, mentre ascende. vien tolto agli occhi dei Discepoli da una Nuvola (Act. I-9, ss.). S. Agostino, nei suoi Commenti, ribadisce e spiega la frase sibillina dell'evangelista Luca: « questo Gesù verrà nella stessa maniera con cui l'avete visto andare al Cielo ». Ossia — interpreta il santo Vescovo — Egli non tornerà più in una dimensione visibile e corporea, ma rarefatta e diffusa come sono le nuvole. Tornerà, quindi, nella dimensione fluida (etereo-magica) che non è più quella di un Essere come appare nell'individuazione. Occorrerà che tutti gli uomini sian giunti alla conquista della Trasfigurazione perché il Cristo ritornante sia riconosciuto. Occorrerà, all'atto pratico, il recupero del Terzo Occhio, lo sviluppo e l'apertura dell'Occhio dell'Invisibile. Anche in questo senso è stato detto, nel Grande Discorso escatologico di Gesù, che « dovunque sarà il cadavere (di questo mondo: to ptôma, la rovina, la caduta) là si raduneranno le aquile » (Matth. XXIV - 28). L'occhio d'Aquila non è certo l'occhio umano comune. E l'Aquila che sormonta la Croce è, dallo Zodiaco al Vangelo, dal Lábaro di Costantino al poema di Dante, il simbolo stesso dell'Ascensione.

Del resto, che il Cristo non appaia più in forma individuale, ma in modo sopraformale e ultrapersonale, è chiaro fin dalla Resurrezione. Abbiamo già indicato il mistero rivelatore di Emmaus. Ma questo non deve essere circoscritto a un singolo episodio, perché Emmaus continua nel tempo. Nostro Signore, da duemila anni a questa parte, cammina con gli uomini, alle volte facendosi riconoscere, il più delle volte sconosciuto e mimetizzato: chi lo negasse sarebbe un bugiardo.

Credere a un ritorno del Cristo « cristiano-storico » è una ingenuità. L'Apocalisse (III-12) ci parla di un « Nome nuovo » (un altro potere, un'altra dimensione) del Cristo ritornante e trionfante. Il Messia-Re, il Messia-Giudice, deve essere riconosciuto anche dagli Ebrei (« ecco, viene con le nubi, e lo vedranno anche quelli che lo trafissero »: Ap. 1-7); persino nell'Escatologia islamica Egli è l'Atteso, laddove non si attende il ritorno di Maometto. Nella tremenda parabola dostoevskyana del « Grande Inquisitore » (I Karamàzov), Gesù ritorna in terra nella stessa forma e viene rigettato proprio dai sacerdoti. Il vate russo ha qui preso un abbaglio; o forse, inconsapevolmente, spingendo il tema all'assurdo, ha ribadito il vero principio: il Signore non tornerà nella stessa forma anche per non essere reietto da alcuno. Ma ciò avverrà non solo per questo motivo.

Dunque, anche in vista di siffatto Ritorno, tutte le Tradizioni della Terra si fonderanno in un crogiuolo che le riunisca al vertice di se stesse. In tal senso ha operato l'ecumenismo del Concilio Vaticano II nei suoi aspetti più profondi e positivi, nel suo mistero veramente esoterico che non ha minimamente sfiorato la pseudo-intelligenza della maggior parte degli interpreti « modernisti », solo capaci di chiassate in piazza e di radicale insensatezza. (Del resto, poiché certa gente è solo buona a guastare tutto, forse non è stato un male che non abbia capito nulla, non impedendo così alla linfa sotterranea di operare dall'interno).

Il traguardo prospettato è meno difficile di quanto non sembri. Come Duemila anni or sono ci fu, nel Mediterraneo, una prima fusione tra Grecia e Roma, Israele ed Egitto, con speciale epicentro in Alessandria, un simile, ma questa volta universale processo, si sta svolgendo nel secolo XX in vista del Terzo Millennio. Le Religioni e le Tradizioni si stanno incontrando al vertice e dal di den-

tro: non già per umano e artificiale sincretismo, ma in virtù di una sintesi divina operata dallo Spirito e, tutt'al più, preparata tecnicamente e dottrinalmente dagli uomini a ciò ispirati.

Sono in realtà gli Arcangeli che, dall'Invisibile, cooperano alle grandi epifanie religiose e le determinano. Ciò è dimostrato ad abundantiam dalla presenza dell'Arcangelo Gabriele nell'Annunciazione alla Vergine storica e dell'Arcangelo Michele nel nuovo concepimento della Vergine Perenne (Ap. XII-7, 13). Orbene, non fu opera di uomini (tale, ad esempio, il sincretismo a-posteriori di Mani, giustamente ricusato dal sacerdozio mazdeo), ma opera di Arcangeli, l'aver apprestato in anticipo i canali e gli schemi più appropriati perché il Cristianesimo apparisse, agli uomini del Mediterraneo, con un linguaggio chiaro e alle volte simile - non identico - ai Misteri di Orfeo o di Diòniso, di Iside e Osiride, ovvero di Mitra, Analogamente, nessuno potrà impedire agli Arcangeli di fare in modo che gli uomini, pedagogicamente allenati dai prologhi di Buddha o dal Logos di Gesù a distillare la purissima essenza, alla fine del presente ciclo riconoscano il meglio delle tradizioni, in cui sono cresciuti, nella rivelazione finale e sfolgorante del Messia-Re e del Cristo-Gindice

Soffermiamoci a considerare il panorama mondiale. Le 7 Tradizioni viventi possono anche ridursi a quattro gruppi fondamentali e quindi a due: quello *indo-buddhistico* e quello *giudèo-cristiano*. Il Taoismo è sempre rifluito nel primo gruppo, mentre il Parsismo è sempre confluito nel secondo. L'Islamismo ha una funzione di essenziale importanza perché fu ed è il ponte tra l'Asia indo-buddhistica, il Mediterraneo, e l'Occidente giudèocristiano. Per un verso, l'Islamismo rientra nel tronco biblico; per un altro verso, è portavoce del tronco vedico specialmente con il Sufismo. (Quest'ultimo, con le sue Ispi-

razioni, è oggi il più vicino all'Agartha, o Terra dei Viventi). Quanto si è detto, potrebbe suggerire la congettura che la grande sintesi sia già stata operata dall'Islamismo. Invece non è così, perché quella islamica (lodata persino dall'Abate Gioacchino da Fiore) è solo una preparazione. La grande sintesi verrà operata dalla Tradizione paradigmatica (il Cristianesimo) a patto e nella misura in cui questo saprà identificarsi con l'Evangelo Eterno.

Dunque, mentre le Tradizioni e le Religioni sembrerebbero tante, in realtà il tutto si riduce a un rinnovato
incontro fra le due radici madri — Egitto ed India —
nelle loro più recenti forme di giudèo-cristianesimo e di
indo-buddhismo. (Ripetiamo che l'Islamismo — o meglio
il Sufismo — opera di continuo questa provvidenziale
funzione di avvicinamento e di tramite). Semplificando
ulteriormente, si possono prendere in considerazione due
Religioni e Tradizioni universali: il Buddhismo e il Cristianesimo. A volte, la stessa Storia profetizza: non è l'incontro, ieri impensabile, tra il Dalai Lama e il Pontefice
una conferma di ciò? In certo senso, Giovanni torna a
visitare e a confortare Pietro! Nel nostro « Cattolici svegli » (1953, cit.) l'avevamo esattamente previsto 4.

La semplificazione indicata si spiega anche con un altro fatto. Induismo e Giudaismo rappresentano, entrambi, una economia antico-testamentaria e sono pur sempre legati a un fondo etnico, se non addirittura nazionale e razziale. Il più disastroso « razzismo » è proprio quello degli Ebrei che determina — ahimè troppo spesso — un antirazzismo uguale e contrario. La ricorrente e assurda espressione vetero-testamentaria « il nostro Dio » — quasi un'affermazione di proprietà — è l'antitesi più netta dell'evangelico « Padre Nostro ». Gli stessi Indiani non sono immuni da borie razzistiche; basti dire che, per essi, ogni uomo che sulla terra pensi metafisicamente, non può essere che un indù rinato e « disceso tra i bar-

bari ». (Non è più facile e più consentaneo, per il Signore Iddio, inviare dal Suo seno chi vuole, e generare o creare quando e come vuole?). All'atto pratico, Ebrei o Indù non si può diventare: si nasce. Le Religioni universali sono perciò il Buddhismo e il Cristianesimo. Successivamente l'Islamismo.

Sono questi tre i nuovi rami, propri di un'economia neo-testamentaria e ultima. Superfluo, anche per la portata mondiale e per le miriadi dei loro fedeli, sottolineare il valore dei primi due. Un amico che ha soggiornato a lungo in India, e che si è trovato là al momento dell'apocalisse di Hiroscima, ci ha narrato una singolare leggenda locale: « La fine del mondo verrà, allorquando le due grandi religioni asiatiche che hanno marciato secondo due sensi, verso Est e verso Ovest, si troveranno geograficamente di fronte ». La qual cosa è cominciata ad avvenire sull'Ocèano, precisamente al termine della Seconda Guerra Mondiale, nello scontro-incontro fra i cristiani d'America e i buddisti del Giappone.

In conclusione, davanti agli occhi trasfigurati e trasfiguranti di un'umanità trasformata, il problema è allora di riconoscere, nel *Messia ritornante*, al tempo stesso il Buddha ed il Cristo.

Impossibile? Non vi è nulla che non sia possibile a Dio! Eppoi questo portento non è tanto difficile (rispetto agli uomini) in virtù del carattere solare e centrale di entrambi, o meglio, di questa stessa Entità divina — il Verbo solare — che ha irraggiato in Oriente come lo Svegliato e il Trasfiguratore (principio buddhico universale) e si è incarnato in Occidente come il Redentore e Trasformatore (principio universale atmico).

È puerile credere che alla fine escatologica dei tempi gli occhi e l'intelletto dell'uomo siano identici a quelli del tempo storico. Già le condizioni fisico-chimiche della terra saranno tali che vi si potrà vivere solo con un deciso mutamento costituzionale anche in senso fisico-etereo. (Solo un corpo sottile vivificato sarà più forte, nella sua centralità, delle eccentriche radiazioni atomiche e d'altro. Le Suore di Hiroshima si salvarono esponendo l'Eucarestia! opposero, cioè, l'irraggiamento divino, alle decomposizioni infernali). Il Terzo Occhio sarà perciò in tutti i sopravvissuti. Oppure l'inverso: non si potrà sopravvivere se non si avrà avuto cura di sviluppare spiritualmente l'essere interiore e di risvegliare l'occhio dell'Invisibile. La Trasformazione, così, sarà senz'altro possibile, facile ed istantanea, in conseguenza dell'avvenuta Trasfigurazione dello scenario del Mondo, ormai senza più veli. Abbiamo già detto quanto il Monachesimo universale aiuti ad affrettare questo compimento perché, nelle profondità di una singola Tradizione integralmente vissuta, esso opera la Trasformazione personale che prelude quella oggettiva dell'Universo 6:

3.

Per questo grandissimo evento — che è l'Avvento ultimo — le Tradizioni dovranno fondersi per opera di un assorbimento interiore e in virtù di una semplificazione massima. Questa semplificazione è stata già attuata una prima volta nella Storia appunto dal Cristianesimo, nel quale sono confluiti — in modo trascendente — i princìpi e le virtù delle due Tradizioni supreme che coronano le Tradizioni viventi, ossia l'Induismo e l'Ebraismo. Il problema fu ieri ed è di nuovo oggi, in vista degli ultimi destini dell'umanità e della terra, appunto il seguente: «Ebraizzare l'Induismo e induizzare l'Ebraismo» 7.

Erede del Coagula dell'Antico Egitto, l'Israele biblico, l'Ebraismo autentico, si pone come il perenne polo alternante al Solve rappresentato dall'India. La metafisica

indù, infatti, scioglie da tutto e immerge nell'immenso mare dell'Infinito; è l'opera della tradizione e dell'iniziazione sacerdotale più pura e più alta. L'escatologia ebraica ha costruito un'isola in questo mare, una parentesi nell'eternità, e appunto condensa, coagula, in un punto cruciale, Cielo e Terra, Finito e Infinito: è il frutto della più ardita tradizione e iniziazione regale-profetica. Tali due missioni si possono anche chiamare, alchemicamente, l'opera al bianco e l'opera al rosso.

Non è un caso che il rosso sia il colore regale degli Atlantidi e il bianco il colore sacerdotale degli Iperbòrei. Come già osservato, sono i due colori che ammantano il Divino Risorto. Del resto, mediante una lunga gestazione storica e geografica, etnica e spirituale, l'Induismo è in prevalenza eredità iperbòrea, come l'Ebraismo è, prevalentemente, eredità atlantide; anche per questo, le due più alte espressioni del genio ariano e del genio semitico non potevano non confluire nel Re e Salvatore del Mondo. In termini più ristretti, ma del pari eloquenti, il Solve e il Coagula, così religiosamente interpretati, possono anche dirsi l'elemento dionisiaco e l'elemento apollineo che concorrono alla superiore composizione dei due motivi e delle due deità: Diòniso — di provenienza indiana — e Apollo — classicamente mediterraneo —. Il Coagula, o elemento « apollineo », è, in tale senso, la poetica bellezza e varietà del Sogno, è la fissazione dell'eterno nel tempo nell'immortalità del Simbolo; il Solve, o elemento « dionisiaco », è l'unità primordiale del Sonno profondo che libera dai vincoli del finito e immerge nell'assoluta Contemplazione. L'uno è la regalità del Giorno, l'altro la sacerdotalità della Notte. La perfezione, la totalità, è nella sintesi di entrambi.

L'intera realtà universale — e quindi anche quella specifica della Terra e dell'Uomo — oscillano tra questo Solve e questo Coagula. L'Induismo allo stato puro può

evadere nell'evanescenza; lo corregge la forte carica terrestre dell'Ebraismo che lo fissa con la stessa Arte con cui gli Egizi fissavano lo spirito sottile nelle mummie. Ma qui è insito il pericolo antropomorfico, razziale e storicizzante di temporalizzare l'Eterno. Ed ecco la virtù dell'Induismo disincrostare dalla polvere terrena e risospingere verso il mare aperto. Tuttavia, così facendo, l'Induismo rischia, a sua volta, di ridurre tutta la vita a una fantasmagoria, a un sogno-incubo da cui liberarsi, mentre gli uomini si aggirerebbero sulla terra quali sonnambuli doloranti e inquieti. (Ciò viene anche più sottolineato negli aspetti « negativi » del Buddhismo, non a caso temperato dalla saggezza della Cina e del Giappone mediante quell'arco che, non escludendo l'equilibrata cosmicità del Taoismo, giunge al Neo-Confucianesimo e allo Zen). Di nuovo la virtù dell'Ebraismo (ossia dell'antico Egitto, sopravvivente per misteriosi canali persino nel Tibet e nello Yoga tantrico) salva dai fantasmi e conduce a uno stabile approdo.

Ciò premesso e spiegato, il Cristianesimo è, simultaneamente, il « Solve et Coagula », l'India e l'Egitto, l'Induismo e l'Ebraismo (erede dell'Egitto arcaico). È, almeno virtualmente, la sintesi delle sintesi. Però, nei secoli, non sempre si è saputa mantenere l'esatta oscillazione del pendolo. Allorché il Cristianesimo minacciava di venir meno alla sua funzione di ago della bilancia, « la Provvidenza che governa il mondo » — per dirla con Dante — ha manifestato l'Islamismo che, in fondo, altro non è se non un energico richiamo allo stesso Cristianesimo, affinché riprendesse in mano la sintesi fondamentale Induismo-Ebraismo che è la chiave di volta di tutto. Questo richiamo è stato specialmente operato dai Sufi, in cui lo Spirito di Gesù era quanto mai vivo: mentre vivissimo era - reciprocamente - l'ardente amore dei Sufi per Lui8.

Comunque, la sintesi definitiva e solare non è rappresentata dall'Islamismo. Come più volte si è detto — e non certo per accomodante convenienza, bensì per convinzione trascendente i cui motivi non provengono dagli uomini — tale sintesi è rappresentata dal Cristianesimo inteso come il « Messianismo eterno » del Cristo-Re. È questa, tra l'altro, una delle ipotesi probanti per scoprire il « Nome nuovo » del Cristo apocalittico.

Si deve riconoscere che questa formula: « ebraizzare l'Induismo e induizzare l'Ebraismo », è il segreto dell'opera di Iniziati dei tempi più recenti, da Eckhartshausen (sec. XVIII) a Saint-Yves, da Sédir a Guénon. Senonché. proprio in quest'ultimo, il pendolo non ha oscillato giustamente e si è fermato un po' troppo sul polo dell'Induismo. Ciò è avvenuto anche perché Guénon non ha saputo o voluto riconoscere l'ago e la sintesi, rappresentati da Cristo e dal Cristianesimo. Nella poderosa sua opera il maestro con la minuscola non ha riconosciuto il Maestro con la maiuscola: e, per difetto di umiltà, di amore, e persino di Intelligenza, non si è inginocchiato davanti al Messia. Così la sua stessa opera rischia di divenire improduttiva e unilaterale. (« Chi non raccoglie con Me, dissìpa »: Luc. XI-23). Per lui, infatti, il Cristianesimo starebbe quasi a rappresentare come una degenerazione sentimentale dall'Ebraismo antico, e ciò è sommamente erroneo. È, all'incirca, lo stesso atteggiamento per cui gli Ebrei non riconobbero Gesù, Profondissima è invece la sentenza di Sédir, secondo il quale, « ciò che è ante-cristico rischia alla lunga di divenire anti-cristico». Ossia, l'approfondimento delle fonti, il nutrimento delle origini, è strettissimo dovere; ma ciò non può rimanere né statico né sterile, altrimenti si scambia la lettera con lo Spirito. Non fu volontà umana, ma Volontà Divina a manifestare Gesù, e a operare la sintesi Induismo-Ebraismo nel Cristianesimo storico in vista del Messianismo eterno.

È in realtà difficilissimo mantenere il giusto ritmo di questa oscillazione del pendolo. Persino la Chiesa, oggi, rischia di far naufragare il Cristianesimo in una sorta di neo-Giudaismo partorito dagli ostetrici meno avveduti che hanno frainteso il Concilio Ecumenico Vaticano II. Si dimentica che è questa la grande apostasia o «l'ultimo scandalo» (to tèleion skàndalon) che per gli ultimi tempi fu previsto dall'Apostolo Barnaba (Ep. Barn. IV-3), dalle generazioni dei Discepoli, e dagli Illuminati del Medioevo.

L'osmosi sì, e magari la convergenza, ma non il soffocamento. Altrimenti, si tornerebbe di nuovo al dramma di S. Paolo e vani sarebbero stati la sua opera e il suo slancio. Contro simili tentazioni di retrocessione indèbita, lo Spirito provvede « induizzando l'Ebraismo » e quindi riportando il « verus Israel » al Messia atteso dai Profeti e riconosciuto dai Magi (la « vera India »), e riconsacrando il Cristianesimo nella sua essenza e missione.

Raimundo Panikkar ha compreso questa sintesi e l'ha attuata nella sua vita, la irradia dalla sua opera scritta e non scritta, dalla sua testimonianza ispirata. Non importa se egli abbia parlato dell'incontro dell'Induismo e del Cristianesimo. La rettificazione da noi qui fatta doveva meglio articolare il discorso tenuto al dibattito di Roma; ma non se ne ebbe il tempo. (Cfr. Parte II, cap. II). Teniamo a dire che è una rettificazione soltanto tecnica; nell'essenza spirituale R. Panikkar ha inteso benissimo e opera nel senso provvidenziale.

Ed ora un'avvertenza. La sintesi antico-testamentaria Induismo-Ebraismo — il cui frutto neo-testamentario è il Cristianesimo e fine ultimo è il Messianismo eterno è opera dello Spirito. Come già una prima volta, sarà compiuta una seconda volta — e definitiva — anche contro la volontà degli uomini. Meglio, molto meglio, se gli uomini — e i sacerdozii — cooperino spontaneamente. Se ai tempi di S. Paolo non si doveva raggiungere l'India perché così voleva lo Spirito (Act. XVI-6), oggi è avvenuto il contrario. Prima ancora del viaggio di un Pontefice, ciò è rappresentato dal più alto simbolo: la Divina Madre, la Vergine di Fatima, ha percorso nell'effigie di una statua sacra tutto il Mondo, e ha riscosso i più entusiastici osanna proprio nell'India 10.

Tale iniziativa, presa in Portogallo, ebbe il consenso e il plauso del grande Pontefice di Fatima, Pio XII di s.m. È così avvenuto che la sacra terra dell'India, ipnotizzata per millenni dal miraggio della *Mâyâ*, sia stata toccata dal velo di Iside, dea della resurrezione e della vita eterna: o, meglio ancora, mercè la Santa Vergine cristiana (« verus Egyptus ») è stata celestialmente avvolta dallo stellato *manto di Myriam*.

Questo finale « Solve et Coagula » delle Tradizioni e Religioni supreme dell'Alfa e dell'Omega — l'Induismo e l'Ebraismo — il cui precipitato storico è il Cristianesimo e la cui prospettiva ultima è il Messianismo eterno di Cristo-Re — Alfa e Omega insieme, Giudice e Riunitore di tutte le fedi e di tutte le genti — può essere certamente facilitato dalle Intelligenze vigili che operano sulla via della Dottrina: ma esso è operato di continuo dalla Spiritualità dei Monaci nel più profondo segreto, a volte senza consapevolezza specifica di superficie. I Monaci dell'India e del Tibet, i Monaci della Cristianità (eredi, mediante i Profeti d'Israele, dei sacerdoti d'Egitto) adempiono nel più religioso silenzio tale Missione. È questo uno dei principali misteri e dei massimi doni del Monachesimo universale.

Anche qui, qualche esempio e qualche simbolo potrebbero bastare: i Monaci benedettini dello spazio germanico hanno riscoperto la sapienza dell'India; in India sono veramente accette agli indù soprattutto quelle comunità monastiche le quali — come hanno fatto i figli del Patriarca Benedetto — si sono mosse dal vero cuore d'Occidente a incontrare lo spirito del vero Oriente. In questo abbraccio è il segreto dei « nuovi cieli e della nuova terra », la benedizione e la beatitudine dell'Universale <sup>11</sup>.

## NOTE

- <sup>1</sup> V. Federico Nietzsche, « Lettere scelte », Rizzoli, Milano 1941, p. 27. Lettera del 7 aprile 1866 diretta a Carlo von Gersdorff; il grande pensatore aveva allora 21 anni.
- <sup>2</sup> Pietro Zanfrognini, « Azione e Contemplazione Vie orientali, Vie occidentali, la Via », Laterza, Bari 1931.
- 3 A questa concezione della « paradigmaticità » si è molto avvicinato uno spirito profondamente religioso che ebbe altresì il senso della metafisica universale e della filosofia perenne: Rudolf Eucken. Nella sua opera pubblicata a Lipsia nel 1901, Vahrheitsgehalt der Religion (« Contenuto di verità della Religione »), l'A., dopo aver istituito una distinzione tra la « religione universalistica » e la « religione caratteristica », tra la « religione assoluta » e le « religioni storiche », si dedica nell'ultima parte a delineare l'eterno nel Cristianesimo. A tale proposito egli scrive: « Due cose emergono limpidamente: il Cristianesimo è, quanto alla sua sostanza, la migliore concretizzazione della religione assoluta, e che in pari tempo sembra indispensabile una radicale trasformazione dell'attuale sua forma. Noi, anzi, non potremmo fissare le linee della religione assoluta senza interporre continui riferimenti al Cristianesimo ». (Cfr., sotto il titolo « Religione e Verità », l'ed. italiana, Paravia, Torino 1923). Ricordiamo che le opere di Eucken fecero il giro del mondo, che si diffusero in Europa, America, e Asia fino al Giappone, raccogliendo consensi spesso entusiastici. In fondo, si tratta di un'ultima robusta eco del profetismo gioachimita.

Nei tempi moderni, tre grandi Spiriti liberi ma intimamente religiosi, Spinoza, Rousseau, Goethe, ci portano consimili testimonianze. Del primo si è già detto (v. pag. 444). Di Rousseau è rilevantissima la dichiarazione contenuta nel suo gioiello, ossia nella « Professione di fede del Vicario savoiardo » (Libro IV dell'Emilio). « Diremo noi che la storia del Vangelo è una libera invenzione? Amico mio, non è così che s'inventa; e i fatti di Socrate, di cui nessuno dubita, sono meno documentati di quelli di Gesù Cristo. Gli autori ebrei non avrebbero mai trovato quel tono né quella morale; e il Vangelo ha caratteri di verità così grandi, così evidenti, così perfettamente inimitabili, che la figura del suo inventore sarebbe più stupefacente di quella del suo protagonista». A undici giorni dalla sua morte, Goethe, a sua volta, dichiarava: « Io ritengo i quattro Vangeli del tutto autentici, poiché si riflette in essi lo splendore di una sublimità, che emanava dalla persona del Cristo, e che è di natura così divina, come mai il Divino è apparso su questa terra ». (Eckermann, « Colloqui con Goethe ». 11 marzo 1832).

Avvertiamo che la « paradigmaticità » del Vangelo è d'ordine trascendente e celeste. Chi si prendesse la briga di esaminare a fondo tutta la geografia della Rivelazione, troverebbe che le città del Mediterraneo, i loro nomi, la loro orientazione, le loro piante, i loro edifici civili e religiosi, e persino gli avvenimenti storici che vi si sono svolti, non hanno nulla di casuale ma rappresentano un'immensa scenografia simbolica. Beninteso, non si tratta solo di « prefigurazioni » che possono essere ricostruite dopo: niente affatto! Tutto ciò è stato occultamente prefabbricato (dagli Arcangeli) proprio in vista del Vangelo: la geografia e la storia profane apparirebbero, al confronto, come un gioco puerile e senza senso. Davanti a simili scoperte - che in apparenza rovesciano, ma in sostanza raddrizzano i termini delle cose e dei nostri modi abituali di pensare - si può provare spavento, horror sacer. Non intendiamo contaminare il lettore con simile morbo: lo esortiamo a cercare da sé.

<sup>4</sup> Di questi temi si è occupato in modo molto interessante anche il padre Henri De Lubac nel suo « Buddismo e Occidente » (ed. it. Vita e Pensiero, Milano 1958; ed. orig. Paris 1952). Questo libro aperto e sereno, pur non giungendo a conclusioni valide, offre però una traccia. Il suo contributo è così tra i più notevoli e illuminanti nel campo cristiano. Il De Lubac termina con un'affermazione molto più decisa tratta dall'opera di Romano Guardini, « Il Signore » (ed. orig. tedesca 1940, trad. francese

1946). L'autorevole e, come sempre, perspicace testimonianza di Guardini merita di essere riportata per intero: « Quest'uomo costituisce un grande mistero. Vive in una libertà assoluta, quasi sovrumana, e tuttavia è di una bontà presente come una forza cosmica. Forse il Buddha è l'ultimo genio religioso col quale il cristianesimo dovrà giustificarsi, spiegarsi. Nessuno, finora, ha spiegato il suo significato cristiano. Forse Cristo non ha avuto soltanto un precursore nel Vecchio Testamento, Giovanni, l'ultimo dei profeti, ma un altro nel cuore della civiltà antica, Socrate, e un terzo che ha detto l'ultima-parola della filosofia e dell'ascetismo religioso orientale, il Buddha ».

Notiamo che Vladimiro Soloviev nei suoi « Saggi sulla Divinoumanità » (1876) concorda con le tesi da noi esposte perché, secondo lui, nel quadro provvidenziale, « la religione negativa, il Buddhismo, doveva precedere la religione positiva, il Cristianesimo ». (Cfr. l'ed. it., Jaca Book, Milano 1972, prima traduzione dal russo).

- <sup>5</sup> Gotamo e Gesù apparvero l'uno in una stirpe regale-guerriera (i Sakia). l'altro in una stirpe regale-profetica (i Davidici della tribù di Giuda). È comprensibile, per entrambi, l'urto contro un sacerdozio in crisi. Del resto, le Tradizioni e Religioni universali hanno sempre un elemento e un motivo di regalità e non potrebbero non averlo; rigorosamente razziali e particolari sono invece le Tradizioni e le Religioni alimentate dalla casta sacerdotale. Per la terza Tradizione e Religione universale, l'Islamismo, si osservi che Maometto, pur provenendo dalla classe dei mercanti, attinse i vertici della regalità guerriera e profetica. Il primo e più antico tentativo universale fu quello del Faraone solare e proto-messianico, il sublime Akènaton. (I Faraoni venivano tratti dalla classe sacerdotale, ma consacrati re). Il messaggio di Akènaton fu raccolto da Mosè (allevato come un figlio dei Faraoni) e compiuto da Gesù, il Rex regum et Dominus dominantium.
- <sup>6</sup> Tutti i rifugi materiali escogitati dalla pavida mentalità meccanica (che generosamente semina la morte e con coniglie-sco-canagliesco coraggio vorrebbe esserne preservata) non serviranno perciò a nulla. È anzi previsto che gli uomini fuggiranno dalle loro caverne « come impazziti ». La salvezza è nell'interno dell'uomo. E l'unico rifugio è quello celeste della Gran Madre Divina. « Chi le è devoto ripeteva il padre Zanoni di s. m. non avrà nulla da temere ». È il messaggio insistente da Lour-

des a Fatima (l'invito all'umilissimo Rosario! il più potente strumento di guerra sacra). Certo, i luoghi santi saranno immuni: ma dovunque, con la penitenza e la preghiera, si può costituire un «luogo santo», un'isola nel ciclone. Il Vangelo non dice che in un solo posto si raduneranno le aquile; ma dice: « dovunque vi sarà la rovina, là si raduneranno le aquile».

- <sup>7</sup> Tale formula era implicitamente chiara e operante nel nostro scritto programmatico « *Tradizione, Oriente e Sacra Scrittura* » (1950, cit.). In particolare, si discutevano le due posizioni unilaterali di Pascal e Schopenhaeur, l'una carente del polo indiano e l'altra del polo ebraico.
- 8 Tra gli altri, Ibn Arabi o lo Sceìk al-akbàr, « il grande maestro ». Questi, che esercitò un'influenza vastissima sul Medioevo anche cristiano (forse non escluso Dante) e che ha continuato a manifestare la sua báraka (benedizione) fino al Novecento, ebbe per diretta guida spirituale invisibile il Divino Gesù. Su ciò, e su altri misteriosi aspetti del Sufismo, v. il nostro studio « Il reincontro Cristianità-Islàm », cit. È significativo osservare che René Guénon si appoggi moltissimo alla metafisica dello Sceìk al-akbàr e che, in un certo senso, rientri nella sua corrente sufica, per non dire in comunità organizzate che da lui direttamente discendono.
- <sup>9</sup> Un'eco di queste tradizioni è forse pervenuta anche al domenicano Vincenzo di Beauvais (m. 1264). Nel suo « Speculum historiale » i cui ultimi libri sono dedicati al Giudizio, egli scrive che l'Anticristo si stabilirà a Gerusalemme e si farà circoncidere, diffonderà le osservanze giudaiche, ripristinerà il Sabato e illuderà con la pratica esteriore della Legge.
- <sup>10</sup> V. « Fatima e i destini del mondo » a cura di C. Barthas, Padova 1957, edizioni « Luce di Fatima ».
- Proclama il Signore nel Vangelo (Luc. XIII-29): « e da Oriente e da Occidente, da Settentrione e da Mezzodì, verranno ad assidersi alla mensa nel Regno di Dio ».

Poiché il Mezzodì (es. l'Etiopia) può essere in linea generale incluso nell'Oriente, rimarrebbe fuori, dal quadro tradizionale prospettato, il solo Settentrione. Ma qui la questione diviene di una complessità unica. Le 7 Tradizioni viventi non concernono in realtà il Nord, ma si svolgono sulla linea equinoziale Oriente-Occidente. La verità è che le 7 Tradizioni discendono dalla grande Civiltà Atlantide che ricevette, a sua volta, l'Iniziazione dagli

ultimi Iperborei dopo l'intermezzo disastroso e negativo della razza Lemuride. Per tanto — salvo che per i Profeti — una Via diretta verso la *Tradizione polare* (Iperboride) non esiste, ma vi si giunge solo attraverso la mediazione atlantide e quindi in virtù dell'ausilio concreto delle 7 Tradizioni storiche. Tuttavia è innegabile che il Cristo ritornante e trionfante, oltre a inverare in pieno le 7 Tradizioni, ricongiungerà l'Iniziazione atlantidea alla Iniziazione iperbòrea (il rosso e il bianco) nella sua Regalità sacerdotale.

Copiosi frammenti dell'Iniziazione polare sono certamente persistiti nell'India ariana e vedica; ma il quadro più completo di essa si trova - velatamente - nell'ineffabile Mistero del San Graal (la coppa profetica della Mensa originaria e universale). Oui le cose si complicano ulteriormente. È stato detto che nel Medioevo vi sia stata la « cristianizzazione » della Leggenda graalica che, per sé, risalirebbe — tramite i Celti o meglio i Druidi molto molto lontano, sino ad affondare le radici nella Tradizione polare originaria. Ciò è del tutto sbagliato e le cose stanno esattamente al contrario. Non c'è stata la «cristianizzazione» del Graal perché il Regno del Graal - che è evangelico « ante litteram » e « ante eventum » - attendeva la sua consumata perfezione, ossia la manifestazione del Cristo, all'incirca come l'attendevano i Profeti d'Israele, se non di più. (Si dice che uno dei tre Re-Magi, Melchiorre, rappresenti l'Oriente iranico: ma Melki-or è il « Re della Luce », e la Luce iperborea è la quintessenza della Tradizione polare). Qui siamo in presenza di un Mistero strepitoso che fu certamente noto a S. Bernardo, ma che non poté venire espresso perché i tempi e gli uomini non erano maturi. Ovverosia: come la Manifestazione visibile di Cristo è avvenuta nell'area semitica di provenienza atlantide, così vi è stata, sul piano sottile e luminoso, una Manifestazione invisibile del Cristo in uno speciale residuo ariano (la « Tavola rotonda ») collegato con il Centro iperboreo del Nord divenuto occulto per i comuni mortali (il « Regno del San Graal »). La cosa non deve poi stupire molto, ove si pensi che Cristo « ha attraversato i cieli » come Pontifex in aeternum dell'Ordine di Melchisedec, di cui l'Ordine di Artù (l'Orso, l'Orsa Maggiore) è un fac-simile più visibilizzato.

Il mistero pasquale è tipico, infatti, del ciclo equinoziale e in questo si inserisce il Cristo visibile; ma il mistero evangelico per eccellenza, il mistero natalizio (di nuovo S. Ber-nardo, « l'Orso forte ») ci riporta al ciclo solstiziale del Cristo invisibile delle Origini che si manifesterà gloriosamente, alla fine, come Re del

Mondo e Signore del Nord. Questo vero enigma contribuisce, tra l'altro, a dare rinnovato valore *escatologico* alla tartassata e assediata Europa — asse del Mondo —, mentre riconferma il simbolo operante della « eternità » di Roma, città posta alla confluenza tra l'Oriente sacro e il Nord divino e quindi al centro di una Croce mistica.

Ma, se tutto ciò può avere un valore spirituale profondissimo sul piano della Conoscenza e della Aspettazione (il Mondo è cominciato con una Aurora boreale e verrà salutato, al termine, da un'Aurora boreale altrettanto sublime in cui sarà « il Segno del Figlio dell'Uomo »), ciò non può offrire una Via intellettuale, dottrinale e rituale come solo possono fare le 7 Tradizioni storiche e viventi: il che è stato spiegato nel testo e va tenuto sempre presente, anche al fine di evitare illusioni tanto pericolose quanto vane. Si aggiunga che il Regno del Graal - o del Polo spirituale — opera esclusivamente per iniziativa divina. Onde, non solo singoli individui, ma interi ordini (es. i Templari, deviati dalla linea di S. Bernardo-Galaad) e persino interi popoli sono stati distrutti se hanno presunto d'incamminarsi « umanamente » su questa Via. Polo spirituale e Polo naturale ovviamente non si identificano, ma pure hanno spesso dei punti di contatto. La folgorante Potenza del « Regno del Graal » si esercita, perciò, anche a spese di esploratori incauti delle Terre Polari. Un esempio recentissimo. Al di là dell'80° parallelo, un giovane ufficiale di rotta del dirigibile « Italia » — forse aiutato dalla magia dei ghiacci a recuperare la « seconda vista » — scorse nitidamente sullo sfondo una grande Città Turrita; né mai ammise, pure in seguito, essersi trattato di un'allucinazione. Non molto dopo questa visione, l'aeronave precipitò per cause ancora oggi ritenute inspiegabili.

Del resto, poiché nella Civiltà Iperborea o Polare l'Uomo non era ancora entrato in un corpo denso e animale — acquisito per decadenza nell'età Lemuride — è evidente che solo alla fine del presente Ciclo, ultimo anello del Ciclo integrale, allorché l'Umanità sarà tutta spiritualizzata, lo splendore del Graal potrà essere avvicinato di nuovo. Ad ogni modo, la presenza della Tradizione « bianca » è attestata dai Grandi Asceti dell'Himalaya (« Casa delle nevi ») e dai suoi abitanti semi-visibili, dalla Montagna del Libano (« bianco ») ispiratrice dei Profeti, dalla « Leucania » ove fiorì la rosa bianca della sapienza di Pitagora, dall'isola di Albione dei Sacerdoti Druidi donde anche provennero i Monaci-Veggenti o gli « scoti » del Medioevo, e persino da Albano che dette origine a Roma e che dà tutt'ora residenza ai Romani Pontefici bianco-

vestiti. Occorre comprendere che fra le « terre bianche » o « terre delle nevi » — proiezioni, nel mondo, della Terra sacra primordiale e imperitura — esiste un collegamento sotterraneo ed etereo proprio di una Geografia completamente diversa che non è riconducibile alla fisica ordinaria. La semi-visibilità di chi vi abita è attestata dal seguente episodio. In una spedizione meno « profana » di quella dell'Everest, quella italiana del K-2, un celebre scalatore (il quale, tra l'altro, doveva collocare in vetta una Madonnina benedetta dal card. Schuster) si sentì aiutato a salire, negli ultimi terribili metri, da una figura femminile semi-visibile.

Può essere importante sapere che la cosa che più interessa, dell'Occidente, i Lama del Tibet è la leggenda di re Artù e del suo Risveglio, leggenda alla quale corrispondono analoghe tradizioni locali sul misterioso regno di Sambhala (identico all'Agartha degli indù). Infine, per chi vuol capire, si dirà che, sulla Montagna garganica e michelita, la celebre Messa del Padre Pio — frequentata e venerata da tutto il mondo — altro non era se non la « Messa del San Graal ».

Tutto quel che si è accennato qui sommariamente (e che verrà ripreso con più ampiezza in futuro) non ha per nulla un valore astratto, ma concretissimo; si mediti su ciò: poiché un ritorno « personale » del Cristo in Palestina è da escludere, son molto più vicini alla Sua nuova Irradiazione quelli che Lo sentono discendere dal Nord, dalle altezze invisibili e boreali della « Nuova Gerusalemme ». Dal momento che abbiamo definito il Signore Gesù « vera India », è appena il caso di ricordare che il filo superstite meno corroso che lega alla Tradizione Polare lo si ha appunto in India: non per niente, in alcune tradizioni medievali del Graal, persino David (simbolizzato) viene detto « rex Indorum ». Se Gesù è « figlio » del David ebraico, non lo è meno di questo « David » indù e addirittura polare. Nel ciclo della Tavola Rotonda la « spada di David » è spesso sinonimo di una delle spade di Artù. Secondo alcune leggende, il Calice miracoloso sarebbe scomparso e ritornato in Galaad: questo nome mistico è quello del vincitore della « ricerca » e al tempo stesso il nome del Monte «libanese» della provenienza non-umana di Elia, tipo del Profetismo eterno. Certi testi medievali germanici affermano in modo significativo che il San Graal si sarebbe, piuttosto, rifugiato in una « India interiore »: in der innern India.

Osserviamo infine che, sebbene l'Iniziazione egiziana e la la Dottrina del Genesi abbiano il loro punto di partenza nella Tradizione atlantide, pure, qualche implicito accenno ai Cicli pre-

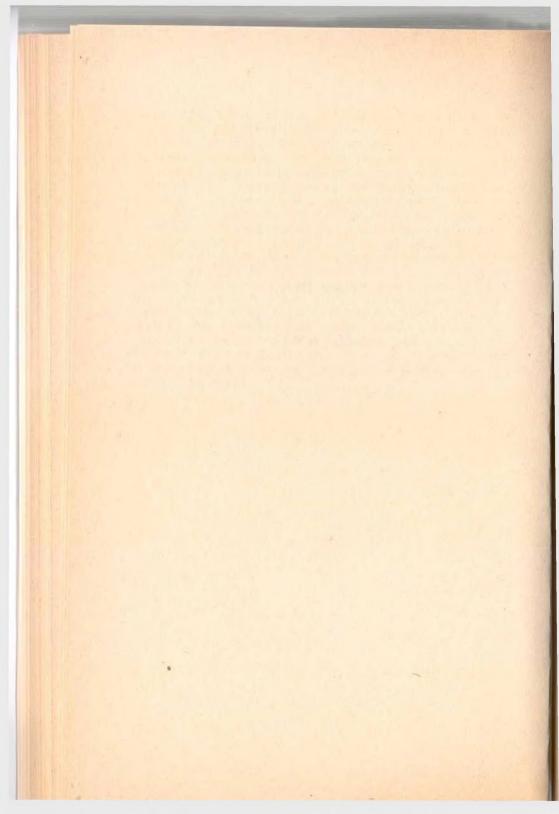
share in as ...

cedenti forse in essi non manca. L'Adamo terrestre, il « rosso », è il simbolo del Ciclo atlantidèo nel suo complesso; ma è, simultaneamente, l'immagine del capostipite dell'Umanità delle origini, la radice primordiale. In tal senso eminente, Abele può anche essere interpretato come la Tradizione iperboride (Umanità eterea) e Caino come la Civiltà lemuride (Umanità fisica), mentre Seth, il nuovo « fondamento », è il principio effettivo della Tradizione atlantide il cui ultimo pontefice fu Noè. Non a caso l'esoterismo medievale tramandava che a Seth fu concesso di « rientrare nell'Eden e contemplarvi il San Graal ». (Ricongiungimento con la Tradizione iperborea e, in virtù di questa, alla Manifestazione primordiale del Nord, al Polo spirituale supremo). Ora il Signore Gesù, come sappiamo, è proclamato non solo figlio di Dio e di Adamo, ma figlio di Seth (Luc. III-38) e la Coppa del suo Cuore Divino è il medesimo San Graal. Si può anche rilevare che l'uccello simbolico dell'ultima Atlantide, il corvo, fu lanciato da Noè e fece ritorno nell'Arca, ma l'uccello simbolico dell'Iperboride, la colomba, una volta portato il ramoscello d'olivo, volò via senza tornare: si ripresenterà, al tempo del Vangelo, con lo Spirito disceso sul Cristo, figlio di Dio.

PARTE III

1 386231

RILIEVI



### LA SCIENZA DEI MAGI

Vengono qui raccolti due brevi scritti di Gnosi cosmologica, il primo pubblicato sul Quotidiano di Roma « Il Tempo », 10 febbraio 1972, e il secondo sulla Rivista « Linguaggio Astrale », organo del « Centro Italiano di Astrologia », Torino, n. ottobre-dicembre 1972.

Al primo scritto ,intitolato « Eresie astrologiche », il Giornale romano faceva precedere la nota introduttiva che qui trascriviamo: « Con una intervista di Edmondo Bernacca, pubblicata dalla " Domenica del Corriere" nel dicembre scorso, si è accesa una polemica intorno all'influenza della precessione degli equinozi sull'astrologia, e sull'eventuale spostamento dei segni zodiacali rispetto al calendario. Al prof. Silvano Panunzio, studioso di astrologia nei suoi collegamenti con le antiche dottrine sapienziali, tema che ha trattato in numerosi saggi e articoli, abbiamo chiesto un parere su questa polemica ».

Il secondo scritto, dal titolo « L'Oroscopo combinato e la sintesi delle analisi cosmologiche », ci fu chiesto dalla Rivista torinese alla quale, benché noi non facessimo parte del Centro suddetto, fummo lieti di inviarlo. La Rivista — fuori commercio — si avvale di studiosi italiani ed esteri e si onora della collaborazione di Alexandre Volguine, Direttore dei « Cahiers Astrologiques » di Nizza.

## A) Controversie sullo Zodiaco

Da più parti ci sono giunte richieste di chiarimento sulle eretiche piacevolezze, ovvero piacevoli eresie, di Edmondo Bernacca che hanno messo a rumore l'Italia. Abbiamo notato con sorpresa che un numero sterminato di persone è in allarme perché teneva molto al proprio Segno natale, era affezionato alla propria « stella »; né intende cambiar questa e il relativo amuleto per un gioco di prestigio. Questo sano istinto di conservazione e di diffidenza contiene in sé verità molto maggiori di quanto non s'immagini.

Già Bernacca aveva fatto parlare di sé, un anno fa, per la facezia degli « Oroscopi della concezione ». Adesso, con l'ultimo treno, scopre che esiste la Precessione degli Equinozi!

Le sue tesi sono radicalmente errate. L'Astrologia non si serve delle *Costellazioni*, ben più numerose e sparse per il Cielo; bensì dei *Segni* che sono 12 e che costituiscono la fascia ideale dello *Zodiaco matematico* fisso. (Bernacca dice che si dovrebbe parlare di uno « Zodiaco delle Costellazioni »: per niente. Razionale o meglio matematico è l'unico vero Zodiaco, ossia quello dei 12 Segni. Le molto più numerose Costellazioni costituiscono il Cielo fisico).

La Precessione degli Equinozi è ben nota a tutti gli Astrologi da millenni e millenni. Platone la chiamò il « grande Anno » di circa 25 mila anni; Dante vi costruì la Cosmologia della Commedia, considerando un semiciclo di 13 mila anni terrestri: un suo decimo è il 1300, l'Anno giubilare di Bonifacio VIII, punto di partenza del suo viaggio. Ma, all'atto pratico, la Precessione non conta nulla per l'Astrologia. Infatti al principio del Mondo ci sarà stata una configurazione di base del Cielo. E questa viene indicata con l'Oroscopo-tipo; con i 12 Segni dello Zodiaco al punto iniziale, secondo il quadro geocentrico.

Ogni ventiseimila anni circa (esattamente 2.160 per 12, avvenendo in 72 anni lo spostamento delle Stelle e del Punto vernale per un grado dello Zodiaco) si torna al punto di partenza, nel senso che costellazioni e segni tornano a combaciare, sempre secondo l'aspetto geocentrico. Nei miliardi, bilioni, trilioni di anni, lo scarto differenziale è come l'Himalaya sulla crosta terrestre e anche meno: del tutto insignificante.

Ma la chiave di volta è un'altra. Qual è il senso delle influenze degli astri, come ciò avviene, dove e perché? Questo la scienza moderna non può dirlo perché il saperlo non dipende dall'esperienza, ma dai segreti trasmessi dalla tradizione. La dottrina astrologica è un tutto completo e non ci si può applicare alle sue ultime conseguenze tecniche ed esecutve (pretendendo di modificarle) senza tener conto dell'intero edificio fisico e metafisico, psicologico e cosmologico. È come se ignorando del tutto la medicina, l'anatomia, la fisiologia, la patologia, eccetera, un infermiere si mettese a fare il cerusico imitando i gesti dei medici. Donde le malattie? E nel nostro caso: donde le influenze astrali?

Ora Bernacca sembra di non sapere che queste infuenze: 1) non si esercitano sul corpo umano denso, ma sui sette « centri sottili » (esempio: plesso solare, cuore etereo, regione eterea dell'ipòfisi, dell'epìfisi eccetera); 2) non provengono dagli astri fisici, ma da uno Zodiaco ancora più ideale — e invisibile — di cui quello matematico è solo un'espressione simbolica. Questo Zodiaco invisibile, ma realissimo, risponde a leggi vibratorie del Suono-Luce primordiale molto più simili alla musica che non all'astronomia fisica (Pitagora). Aggiungiamo che qui è la lontana radice di quegli stessi fenomeni che interessano oggi, in modo maldestro, la cosiddetta « parapsicologia ».

Queste vibrazioni provengono sempre dagli stessi pun-

ti perché all'origine del Cosmo vi sono stati, per così dire, dei punti sensibili magnetizzati dagli astri originari. Che questi astri padroni di casa si spostino ritmicamente e circolarmente nello spazio, non infirma la magnetizzazione dei punti sensibili, semmai l'avvalora, Anche noi, in terra, usciamo: ma la casa non cambia per questo. A casa si tornerà. Così accade nel focolare cosmico. Ma non è tutto. Le vibrazioni dello Zodiaco invisibile - trasmesse mediante lo Zodiaco visibile, o più esattamente simbolizzate dallo Zodiaco visibile — dipendono a loro volta dalle Intelligenze motrici. (Le bisnonne le chiamavano giustamente Angeli). Cosa può importare alle Intelligenze motrici che un astro stia passeggiando? Non tornerà dopo ventiseimila anni a casa? Ventisei millenni sono una bazzecola, come ventisei secondi e anche meno, (Ricordiamo che questa « passeggiata » è apparente, la precessione, infatti, dipende dallo spostamento dell'asse di rotazione della Terra).

Gli Indiani, quasi dall'inizio dell'era volgare, praticano l'Astrologia tenendo conto della Precessione degli Equinozi e quindi retrocedono (oggi) ogni posizione di circa
22 gradi. Questa differenza precessionale è detta in sanscrito Ayanamsa. Con tale metodo, il 21 marzo corrisponderebbe al 28 febbraio. Il che è assurdo persino se si
considera il clima esterno delle due giornate. Ma il magistero indiano è prevalentemente metafisico, non cosmologico. All'atto pratico questi oroscopi si sono mostrati inesatti. L'Astrologia cinese, tibetana e araba (da quest'ultima
proviene quella europea) non hanno apportato modifiche
e sono rimaste efficacissime.

\* \* \*

Tutt'al più, la considerazione dello spostamento precessionale può avere qualche rilievo nella sola Astrologia naturale, ossia in quella Astrometeorologia che Bernacca forse trascura e che invece è non meno precisa della Meteorologia aeronautica. Viceversa, nell'Astrologia dei caratteri cosmopsicologici, milioni e milioni di esempi pratici hanno dimostrato che la magnetizzazione dello Zodiaco fisso funziona alla perfezione. Qualunque medicoastrologo può confermarlo. Non solo: ma chiunque, attenendosi alle più semplici osservazioni fisiognomiche, può a colpo d'occhio verificare la corrispondenza dei propri conoscenti con i simboli dei Segni consueti.

A Bernacca, e ad altri novatori di tanto in tanto alla ribalta, si dovrebbe chiedere: perché, allora, non considerate che la scienza moderna ha abbandonato il geocentrismo? Perché non ci suggerite un'Astrologia eliocentrica?

Ebbene, anche gli scienziati matematico-fisici più agguerriti e avanzati hanno fatto ormai tesoro dell'ammonimento di Poincaré: «Ci siamo sbarazzati troppo presto dell'Etere». (I centri sottili dell'Uomo, lo Zodiaco invisibile e anche visibile del Cielo, sono immersi nell'Etere vibratorio e ne dipendono). Inoltre, proprio il principio di complementarietà del grande fisico Niels Bohr ha aperto la strada alla comprensione del criterio secondo cui la fisica galileiana è altrettanto valida di quella relativista. È come pensare a due canali della TV, con programmi diversi, che non si possono accendere e seguire contemporaneamente. Sviluppando questo principio, gli stessi scienziati hanno ammesso che l'eliocentrismo di Copernico è solo un punto di vista e che il geocentrismo di Tolomeo è un punto di vista altrettanto legittimo.

Per concludere, è bene sapere che i grandi Dottori arabo-giudaici del Medioevo (Avicenna, Ibn Gabirol ecc.) riconobero che addirittura i Profeti, oltre al dono personale dell'Ispirazione, si servivano di conoscenze astrologiche: quelle più segrete di tutta la Dottrina tradizionale

e che costituiscono le basi dell'Astrologia mondiale. Dalle profezie della Grande Piramide a quelle di Nostradamus, il mondo è rimasto sbalordito per l'esattezza di queste indicazioni. Il sistema adoperato è pur sempre quello geocentrico dello Zodiaco matematico (in realtà vibratorio-sottile e non astronomico-materiale).

Circa l'oroscopo del « concepimento » — che supererebbe in esattezza quelli « natali » — si tratta di un'altra amenità. Essi si usavano già nel Medioevo e nel Rinascimento, per gli Oroscopi regali e principeschi, al fine di una rettificazione dell'Ascendente. Ma erano a volte possibili, appunto perché, in qualche modo, si poteva ricostruire il « lieto evento ». Nessuno, invece, sa esattamente indicare il concepimento effettivo dei comuni mortali. Inoltre, per quello che si è spiegato, l'orologio personale si carica e si accorda con l'orologio cosmico al momento del distacco del bambino dall'alvo materno: solo allora il suo corpo « sottile » ed etereo che avvolge il corpo denso viene irradiato dalle vibrazioni dell'Universo stellare.

Dunque, il simpaticissimo Bernacca farebbe bene a lasciare in pace la vera Astrologia; tuttavia gli diamo atto che egli ha ben ragione di lamentarsi della pseudo Astrologia dozzinale.

# B) La sintesi delle analisi cosmologiche

«Gnothi sautòn» «Conosci il tuo Sé», ammoniva l'oracolo di Delfo a chi già fosse progredito nel primo precetto purificatore che solo apriva le soglie del Tempio, ossia «Medèn àgan»: «Agisci non troppo agendo», non strafare, contentati del poco, osserva la via di mezzo, e percorri il cammino della vita tenendo i piedi sulla terra asciutta, ma la testa rivolta all'eterea distesa dei

cieli. (Identico il wei-wu-wei — « azione non agente » — del Taoismo cinese).

Senza questo autodominio dei pensieri e dei sentimenti, degli istinti e delle emozioni, non era possibile passare al precetto centrale dell'approfondimento di se stessi cui si perveniva, non già con le chiavi della scienza, ma con la lampada notturna della conoscenza interiore. È nota la suggestiva parafrasi di S. Agostino: « non andare fuori di te, rientra in te stesso; nell'uomo interiore abita la Verità ». E il vescovo Bossuet, completando l'intelligenza della massima tradizionale sulla base dell'interpretazione datane da S. Bernardo, ebbe l'audacia di intitolare una sua opera teologica « Trattato della conoscenza di Dio e di noi stessi »! Cioè a dire: la conoscenza di Dio e la conoscenza di noi stessi procedono di pari passo; sono anzi la stessa cosa; approfondendo noi stessi, approfondiamo Dio.

Il principio delfico ha fatto il giro del mondo e non si saprebbe oggi trovare chi non l'abbia sentito ripetere. Senonché, tra il dire e il fare, c'è di mezzo quell'ostacolo che il proverbio chiama mare: facile a dirsi il conoscere se stessi, ma in che modo? Basta un'analisi mentale, un'esplorazione psicologica qualsiasi? Niente di più lontano dalla conoscenza interiore. Lo psicologismo che ha trionfato in tutti i settori dell'Otto-Novecento — dalla filosofia all'arte e alla scienza — e che al termine si è insinuato perfino nella religione, manca di un fondamento solidamente oggettivo, di una dottrina spirituale vera e propria: esso non descrive altro che il campo di un'esperienza soggettiva dell'io, sia questo « io » quello cosciente della Psicologia Generale o sia quello incosciente della cosiddetta Psicoanalisi. Ma il principio delfico non diceva di conoscere il proprio io: il quale, in fondo, è facilmente riconoscibile; diceva, come pone in evidenza la traduzione insolita che ne abbiamo dato, di conoscere il proprio

« Sé ». Le cose cambiano radicalmente. Il « Sautòn » greco è in tutto simile all'*Atma* o « Sé » della tradizione indù, allo « Spirito interiore » della tradizione cristiana.

Se individuare il proprio Io è facile, cosa molto difficile e complicata è conoscere il Sé, o meglio il Sé che abita dentro ciascuno di noi. Giungere a questo, significherebbe aver acquistato tutta la possibile sapienza della terra e dei cieli ed esser divenuti, come dice la Sacra Scrittura, « simili a Dio ». È allora che si compie il prodigio del terzo principio delfico — generalmente ignorato — ma più ancora misterioso nella sua enigmatica e nuda semplicità: « Ei » - « Tu sei ». (Si ricordi il vedantico « tat tvam asi « quello tu sei »). Hai cioè raggiunto la pienezza del tuo vero ed eterno Essere, il Sé; sei realmente quello che sei (e che dovevi essere) davanti a Colui che solo può affermare: Sum qui Sum.

Il salto dall'Io a Dio è uno degli errori più assurdi e più grossolani dell'Idealismo (in particolare di Fichte). Con giochi di parole si rimane solo allo stesso punto. Tra il piano inferiore, e a volte infimo, dell'Io e il piano supremo di Dio vi è invece una progressione continua che — avverte Leibniz — non avrà mai termine, perché il traguardo ci supera sempre e la sua conoscenza e la sua gioiosa attrazione sono inesauribili. Tuttavia esistono — in questa tensione, in questa ascesa — delle tappe e stazioni intermedie. Vi è la formazione di quello che si chiama il nostro Carattere, molto meno fluttuante dell'Io anche perché maturatosi con l'impatto del passato con il presente; vi è la scoperta del nostro Tipo deontologico, gra vido di futuro; e vi è, ancora oltre, la conquista della nostra Personalità spirituale ed archètipa.

Ora, per conoscere queste amplificazioni del nostro « Io » — o più esattamente, per riaprire le barriere del « Sé » imprigionato nell'Io — la prima cosa da farsi è

diffidare dell'Io, metterlo da parte, o per lo meno a tacere. Non per niente i Misteri di tutti i tempi, e di tutti i Templi, si iniziano col Silenzio. Si tratta, beninteso, di un silenzio propedeutico, pedagogico, da non confondersi col Silenzio totale e ultimo dell'Infinito. Per giungere a questo, non possiamo, però, far senza del Verbo, della Parola divina che ci fa salire passo passo: è anzi la Luce di cui essa c'inonda che libera via via la nostra anima dalle cortecce e dalle imperfezioni che la limitano, che la legano in un vecchio ceppo, facendo sprigionare l'occulta scintilla, la guizzante fiamma spirituale, sepolta, ma non sopita.

Lungo è dunque il cammino, come dice Virgilio a Dante: tuttavia esso « ne sospinge », e non bisogna perdersi d'animo né perdere altro tempo prezioso. Armati di coraggio e di volontà, di desiderio tenace del vero, possiamo elevarci fino al « sacro monte » del Paradiso terretre dove Beatrice, raccogliendoci, ci farà ascendere per i dieci cieli. Ma intanto, qui in terra, dove trovare nella « selva selvaggia ed aspra e forte » delle nostre passioni e della nostra ignoranza, un Virgilio che ci accompagni almeno fino all'Eden in modo di renderci « puri e disposti a salire a le stelle »? Proprio le stelle possono guidarci in terra, così come guidarono tutti i passi del Padre Dante. In realtà anche Virgilio era una stella: le Pleiadi, le divine Pleiadi ispiratrici di antichi e sempre nuovi poeti, eran dette appunto « vergiliae ». E se si osserva che le Pleiadi brillano nel mese di maggio sacro alla Madre di Ermete, ossia del divino rivelatore degli antichi misteri, del capostipite della scienza sacra d'Egitto, si dovrà riconoscere che la nostra guida iniziale nella via dello Spirito, il nostro Virgilio, è appunto rappresentato dalle scienze di Ermete, ovvero dalle scienze cosmologiche tradizionali tra cui brilla, stella di prima grandezza, precisamente l'Astrologia.

Muniti di questa prima conquista, affacciamoci di nuovo tra le colonne del sacro tempio di Delfo. La differenza nell'efficacia della celebre massima tra ieri e oggi è tutta qui: oggi si è data del « Conosci te stesso » una versione psicologica, soggettiva, per cui tutti in teoria sono buoni a conoscersi, ragionando sui casi propri; ma nessuno, in pratica, è capace di scoprire il suo vero Sè. Ieri, invece, la conoscenza interiore avveniva in modo veramente scientifico, matematico, rituale. Ieri le scienze cosmologiche tradizionali, come appunto l'Astrologia, l'Alchimia, la Aritmologia, l'Oneirocritica, la Tarologia, la Chirologia e la Fisiognomica — per nominare le sette principali e fondamentali — concorrevano e convergevano verso un unico scopo: rivelare a ciascuno la sua Personalità nascosta ed aprire, quindi, tutte le possibilità latenti dell'Anima assopita, dell'Intelletto intorpidito e offuscato.

\* \* \*

Era dunque la resurrezione spirituale che si celebrava nei riti sacri, come indica, per tutti, il mito della morte e della rinascita di Diòniso, il simbolo cioè della cancellazione dell'« uomo vecchio » e del riscoprimento dell'« uomo nuovo ». Le scienze cosmologiche tradizionali avevano, per tanto, un'essenziale funzione conoscitiva e *iniziatica*. Esse costituivano, anzi, nel loro insieme e nel loro principio intrinseco, i « Piccoli Misteri » o Misteri Minori di Iside, dai quali si sarebbe poi passati ai « Grandi Misteri » divini, o Misteri Maggiori di Osiride.

Benché tutte le Scienze Sacre si trasmettessero per opera di Sacerdoti o Magi, pure, la conoscenza dei « Misteri Cosmici » costituiva la vera e propria « Iniziazione regale », la « Ars regia ». Tale era, appunto, la prerogativa delle classi guerriere e governanti dell'Antichità; e, analo-

gamente, nel Medioevo, della corrispondente classe cavalleresca. Senza dimenticare che i Piccoli Misteri ricomprendevano l'effettiva conoscenza dell'enorme passato umano (così il Sacerdote di Sais a Solone), del genio delle razze e del destino delle nazioni (Cosmopolitica), le innumerevoli applicazioni pratiche delle scienze cosmologiche, e più di tutte dell'Astrologia, erano quanto mai inerenti ai problemi della Storia e della Società, ai problemi civili e militari: sia che si trattasse di edificare un palazzo o un ponte nella congiuntura più favorevole, sia che si trattasse di muovere guerra o di stipulare la pace, sia che si trattasse di amministrare la giornaliera giustizia. Si ricordi, a quest'ultimo proposito, come i Romani avessero preparata dal calendario astrologico dei pontefici una serie di giorni considerati « fasti » e altri « nefasti »: in questi secondi, dato che influenze negative avrebbero intaccato la serenità d'animo dei magistrati, era proibito dibattere un pubblico giudizio. Ciò, naturalmente, farà sorridere i bempensanti di oggi. Ebbene, un positivista come Cesare Lombroso notò che il maggior numero dei peggiori delitti si commette in tempo di scirocco; in tempo di tramontana la mente rimane invece lucida, e libera da suggestioni. (È un'esperienza sui turbamenti, o sul loro contrario, che ciascuno può fare su se stesso; ma il discorso dovrebbe allargarsi dalla semplice Climatologia all'Astrometeorologia, perché anche i venti dipendono dai movimenti cosmici).

Sempre riferendoci alle applicazioni cosmologiche in genere e a quelle astrologiche in particolare, si deve osservare che nell'Antichità si teneva di più alle analisi di carattere collettivo che coinvolgevano i destini di un'intera comunità, laddove, dalla fine del Medioevo in poi, si tende di più all'analisi individuale. Questo fatto — regresso e non progresso — sta di per sé a manifestare il pauroso isolamento morale e sociale in cui oggi viviamo,

perché ciascuno, quasi abbandonato a se stesso, cerca di aiutarsi come meglio può « secondo che le stelle son compagne». Ma il singolo individuo dimentica, però, che se una cattiva stella influisce su di lui, una buona potrebbe influire sul suo vicino, sul suo amico, sul suo parente, insomma su tutti quelli che gli sono associati in un destino comune. Se nella vita più esterna l'uno aiuta l'altro, anche ne campo delle influenze cosmiche questo principio è vero: non bisogna perciò preoccuparsi troppo di se stessi, come ammonisce il Vangelo e come anche ricordava l'oracolo delfico nel suo secondo precetto (« medèn àgan ». non curarti troppo delle cose tue, non prendertela) anche perché, per nostra fortuna, non siamo affatto soli. Il destino di ciascuno reagisce su quello dell'altro (concatenazione karmica non soltanto passiva, ma attiva, costruttrice, solidarietà cosmica nell'invisibile nel senso evangelico e paolino). Dunque, le buone stelle e le buone disposizioni dell'altro influiscono favorevolmente anche su di noi, se noi non ci chiuderemo nella solitudine, ma saremo invece pronti ad aprirci all'abbraccio dell'amore. È per tanto erratissimo il criterio moderno e corrente che l'Oroscopo riguardi solo il singolo individuo come un caso isolato e staccato: se così fosse, gli Oroscopi sarebbero tanti atomi che cadono nel vuoto democritèo senza mai incontrarsi, non specchio di onde vibratorie che compongono un'immensa armonia. Dunque, l'istinto della vita è più sapiente delle elucubrazioni cerebrali e astratte dei pseudo-astrologi? Proprio così. L'Universo è vibrante di vita e d'amore e i pseudo-astrologi vorrebbero cristallizzare tutto in una minuscola piramide di ghiaccio? Sono fuori strada perché questa è solo la profanazione delle Scienze Sacre, la loro riduzione alla meccanica dei calcolatori elettronici. L'empirismo odierno, e la ventata di idolatria astrologica che soffia, con la solita insipienza, specialmente dall'America, porterebbero ben

altre ragioni alla confutazione della pseudo-Astrologia fatta da Pico della Mirandola che pure era un maestro dell'Ermetismo.

Proprio in virtù di questi principi, gli astrologi più antichi tenevano a compilare gli Oroscopi delle coppie conjugali in modo di integrare i cattivi auspici dell'uno con quelli buoni dell'altro. Sarebbe assurdo credere che una fusione tanto forte che avviene nei « corpi sottili » non abbia il suo indice nella combinazione delle influenze, rispecchiate dai modelli oroscopici: in diverso caso, mentre la vita vera opera in profondità, lo specchio rimarrebbe opaco ed inerte. Un modello oroscopico non deve restare un pezzo di carta (Astrologia della lettera), ma essere immagine vivente di ciò che si svolge, appunto, nella dimensione « sottile ». Del resto, anche senza consultazione astrologica, ciò avviene pure oggi per legge naturale di compenso: allorché, conformemente al secondo precetto delfico, si sia curato di « non strafare », allorché una unione sia nata da vero amore, è impossibile che le stelle e gli altri segni non stiano ad indicare nel senso di un incontro armonioso. E, quand'anche ciò non fosse stato, non si dimentichi che le influenze benefiche dei figli reagiscono favorevolmente sui genitori coscienziosi che si siano dedicati a loro. Tutto è giustizia nell'Universo: e i figli fortunati che diffondono intorno a sé il bene e la pace vengono concessi più facilmente a quei genitori che, avendo molto dovuto penare, non hanno smarrito la virtù e la fede. Facciamo ancora un passo avanti. Pur nel caso veramente doloroso che neanche questo si fosse verificato, le buone influenze reciproche possono sempre essere scambiate da amici sinceri. Anche nell'amicizia si tende a scegliere, istintivamente, quelle persone che hanno ciò che noi non abbiamo e di cui abbisogniamo più di tutto. Non è un caso che Apollo-Pitagora, restauratore di Delfo, abbia posto all'inizio dei « Versi Aurei » l'invocazione agli

Dei Immortali, agli Iniziati, agli Eroi, ai Geni, ai Parenti, e infine agli Amici: insistendo molto sulle vibrazioni armoniche dell'Amicizia.

Ciò che abbiamo indicato sin qui è un primo aspetto, in senso spirituale, di quel che abbiamo voluto denominare « L'Oroscopo Combinato ». Queste combinazioni intime (cum-bini significa procedere « a due a due » e il Binario è il vero metro del Cosmo) non si limitano a un'integrazione reciproca di temi individuali, ma legano in modo progressivo ciascun individuo all'Universale. Tutto è armonia nel Cosmo: e tutto è ordinato in una saggia disposizione gerarchica che può esser raffigurata dallo schema dantesco dei cerchi concentrici. Dal cerchio elementare dell'individuo si passa al cerchio della famiglia, dell'associazione, della patria, del continente, e via di seguito. Anche nella dimensione temporale, il giorno e l'anno di nascita di una persona o di un ente vanno rapportati alla fase del secolo (le grandi congiunzioni dei Pianeti lenti). al ciclo plurisecolare della civiltà (i ritmi periodici dei Numeri sacri), a quello millenario della tradizione cui si appartiene (l'entrata dei Segni e la loro dialettica successiva), al ciclo integrale di una razza umana (i simboli geroglifici e il moto delle Stelle), e infine a un grande anno cosmico (26.000 anni circa per Platone e 13.000 per Dante: ossia una rivoluzione completa dei cieli, ovvero una sua metà). L'Astrologia Mondiale si occupa, appunto, di tuti questi temi affascinanti. In particolare, se già la Bibbia aveva rivelato che ad ogni Nazione corrisponde un suo Angelo, Tolomeo osservò che ad ogni Nazione si attaglia un dato Segno dello Zodiaco. Nessuna meraviglia, del resto, perché anche S. Tommaso insegna che le stelle « son mosse dalle intelligenze angeliche ». Inserire la propria azione pubblica in un ciclo cosmico, in modo da attutire le dissonanze con l'impiego del libero arbitrio e di vibrare all'unisono con le consonanze mercè lo slancio

della volontà, è stato il massimo problema dei guerrieri, dei governanti e dei re. Solo ieri ? Ingenuo chi lo credesse.

\* \* \*

Ci siamo un po' dilungati in una questione specifica perché ci stava a cuore rasserenare quanti si rivolgono all'Astrologia e alle altre scienze del destino con un senso di paura e di sgomento panico. Tali scienze non sono affatto infernali, ma, al contrario, preparatrici delle vie del cielo. Non bisogna mai dimenticare che nessuna predizione è assolutamente certa: è solo un fotogramma negativo la cui positiva può svilupparsi in molti modi, o non svilupparsi affatto. Inoltre, ogni cattivo auspicio può sempre esser fugato da un intervento soprannaturale, celeste (Provvidenza). La. stella dei Magi, la misteriosa Stella di Betlehem, era appunto la «Stella della Divina Grazia ». Se le scienze cosmologiche ci rivelano, tra l'altro, il nostro carattere e il nostro destino, non solo il carattere ma lo stesso destino può essere migliorato nel corso di una virtuosa esistenza. In fondo, l'atteggiamento più saggio da assumersi nei confronti di chi ci predice l'avvenire è pur sempre quello proverbiale del « crepi l'astrologo »!

Nessuna paura, dunque. È molto più facile che i cattivi auspici non si verifichino, mentre è più difficile che si avverino quelli buoni. Non è uno scherzo verbale. La « cattiva sorte » dipende da congiunture che possono essere combattute non soltanto da noi, ma, come già si è detto, persino da parenti, da amici e dalle persone care in genere: è anche per questo che la Bibbia ammoniva « maledetto l'uomo solo! ». Infatti, chi è solo, è anche solo nel combattere, mentre l'unione degli spiriti buoni fa la forza di tutti e di ciascuno. Però, quando si tratta

di cavar fuori dai segni del nostro destino personale tutto il bene, tutte le possibilità favorevoli che vi sono iscritte, allora la cosa dipende in certo senso da noi, da noi soltanto. Ed è qui che noi non riusciamo a trarre tutti i benefici dal nostro tema di nascita, non tanto per la naturale infingardaggine, quanto per l'ignoranza che abbiamo delle profondità spirituali di noi stessi.

Siamo tornati al punto di partenza: come conoscerci ? come giungere all'autopsia interiore che è, a un tempo, l'inizio e la conclusione dei Misteri ?

In realtà, non ci si deve preoccupare molto di quel che ci possa capitare da un momento all'altro: questa è una semplice curiosità superstiziosa che non ci renderebbe affatto migliori e che, anzi, farebbe allontanare l'anima da quei sentieri luminosi su cui deve conquistare la sua piena regalità. Si può star certi che non ci capiterà niente, o che, per lo meno, ci capiterà molto poco. se invece di curiosare sul proprio avvenire ci si dedicherà a costruire un edificio interiore, un vero e proprio castello spirituale davanti a cui si spuntano le offensive provocate dal nostro avversario (il quale non è un imprecisato destino, ma il proprio io passionale e ben noto). Si tratta, dunque, di curiosare di meno e conoscere di più: questa è la vera Astrologia iniziatica, l'Astrologia tradizionale per eccellenza. L'oroscopo individuale e lo stesso oroscopo mondiale - per quanto questo secondo sia importante - non hanno il valore che può e deve avere la scoperta simbolica delle « proprie stelle », dei « propri numeri », e « delle proprie carte », come si dice ancora oggi nel linguaggio comune senza rendersi conto del profondo, ma preciso significato, di questi termini. Ora, la conoscenza migliore, e oggettivamente esatta, di noi stessi è quella che si può conseguire appunto con «l'Oroscopo Combinato », inteso, stavolta, in senso tecnico.

Detto Oroscopo non si limita alle indicazioni della sola Astrologia — certamente regina delle Sacre Scienze del Cosmo — ma ricompone in un quadro organico tutti i segni desunti dalle analisi cosmologiche particolari. Tali corrispondenze non sono state precisate chiaramente in nessun trattato oggi esistente, fors'anche perché si è perduta la chiave dei passaggi da una dimensione all'altra. Personalmente, abbiamo dedicato oltre vent'anni a questa faticosa ricerca; ma non pubblicheremo i nostri risultati tanto presto. Se nel frattempo qualche autore più rapido (o meno scrupoloso) avrà pubblicato un libro sull'argomento, ne saremo lieti: talché non stamperemo affatto il nostro e acquisteremo il suo.

#### NOTA

A proposito di Architettura e congiunture astrologiche. Gli architetti fiorentini rimasero stupiti allorché, ricostruito dopo il 1945 il mirabile e aereo Ponte di Santa Trinita con gli stessi disegni e i medesimi materiali, il ponte non risultò identico. Spiegammo a voce a qualcuno che il presunto enigma era semplice: non si erano calcolate le corrispondenze astrali. Infatti l'atmosfera non è sempre la stessa, ma si espande o si contrae secondo le leggi vibratorie della dimensione « sottile » o eterea. Più in generale, tale principio è valido per l'atmosfera più rarefatta e spiritualizzata di alcune terre mistiche d'Oriente (l'India, ad esempio) e di alcune città sacre dell'Occidente (Roma o Assisi, Lourdes o Fatima, ecc.).

A proposito di Astrologia, Politica e pubblici eventi. Un maestro russo di Cosmologia, Alexandre Volguine, assicura che molti viaggi dell'ex re Edoardo, quand'era principe di Galles, gli furono consigliati, in prossimità dei compleanni (« rivoluzioni solari »), a causa del suo violento e pericoloso oroscopo. Osserviamo, a nostra volta, che l'incoronazione di Elisabetta II è avve-

nuta, poi, in un giorno, in un'ora e in un minuto calcolati al millimetro, cercando di captare le energie di Marte per il traballante impero britannico. La guerra tra Hitler e Churchill fu condotta, anche, con servizi astrologici e, in particolare, il duello africano Römmel-Montgomery fu risolto... al lume delle stelle. (Su ciò, in Inghilterra, si è stampato addirittura un libro, dal titolo « The stars of war and peace », ed. Rider, Londra 1952).

Del resto, non è un segreto che nell'Islàm si fanno pubbliche preghiere in occasione delle eclissi: e che in tali circostanze la Chiesa, nel Medioevo, consigliava ai fedeli qualche pellegrinaggio. Le eclissi sono come una febbre di crescenza, ma pur sempre febbre; il Venerdì Santo insegni.

## ERRORI E VERITA SULLA TRASMIGRAZIONE

Sul problema della Trasmigrazione e della Rinascita del quale ci siamo occupati brevemente nella Parte I (cfr. pag. 95) sarà opportuna una precisazione franca e chiarificatrice. Il cosiddetto « reincarnazionismo » che oggi sta tornando di moda - è un grave errore. Già l'espressione « metempsicosi » affibbiata a torto a Pitagora è uno sbaglio palmare, in quanto il grande Adepto aveva concepito la « metemsomatòsi », ossia il passaggio di una entità « da un corpo a un altro corpo »: usando, beninteso, il termine « corpo » in un senso generalissimo. Invece l'espressione « metempsicosi » indicherebbe, alla lettera, « il passaggio da un'anima all'altra »: il che è manifestamente assurdo e contraddittorio in quanto, in ipotesi, qui si discute del passaggio di un'anima appunto da uno stato a un altro, e non del cambiamento di anima. Santo cielo! l'anima è qualcosa di più di un rettile, e le metamorfosi dei camaleonti sono qui fuori tema.

Abbiamo già rilevato nelle pagine iniziali che proprio sul concetto di « anima » si addensano i maggiori equivoci: in realtà la vera « anima » è soltanto *umana* e riguarda una manifestazione individuale e specialissima dell'Essere. In concreto, il conseguimento dello stato umano è unico e, di norma, non vi possono essere ripeti-

zioni. René Guénon, nell'opera capitale « L'erreur spirite » (Paris 1923), non solo ci ha dato una serrata requisitoria su tutte le idee sbagliate che circolano su questo tema, ma ci ha anche offerto la sola plausibile chiave del delicato problema: per motivi di principio d'ordine metafisico - di per sé facilmente intuibili - nel grande ciclo dell'Universo e in tutti gli aspetti e le manifestazioni della Realtà Totale, non si può passare due volte per il medesimo stato. Identico principio era stato già espresso con sapienza e poesia, e con rara efficacia dimostrativa, da G.G. Herder (cfr. la Nota). Dunque, nonostante la genialità di Nietzsche, la sua credenza in un « eterno ritorno » delle stesse cose è grandemente errata. L'infinità è proprio il dominio dell'irripetibile: e niente, per altro, è più vero e integrale dello Spirito Infinito. A questa tesi ineccepibile di Guénon, ancorata al rigore dei principi, confermata dai dati della Tradizione universale deposta nei Libri Sacri e affidata all'interpretazione legittima dei Sacerdozii viventi, sono state mosse obiezioni nel campo profano e da autori non autorizzati. Si è fatto cioè rilevare che nell'Oriente indù, e specialmente nel Buddhismo, l'idea della « reincarnazione » sarebbe una credenza comune e persino popolare. Ma proprio qui è il difetto dei lettori o dei viaggiatori occidentali i quali scambiano l'esterno con l'interno, la filologia con l'eségesi, e il romanzesco con l'ermeneutica. La leggenda reincarnazionista ha, per l'Oriente, solo un valore di pedagogia religiosa; all'incirca come avvenne, per l'Occidente, in certi racconti terrifici e antropomorfici della Cristianità medievale in cui, a un certo punto, si deve pur separare il grano dal loglio. Ma questa leggenda non rappresenta affatto una verità d'ordine metafisico, Markos Pallis che ha soggiornato a lungo - e da iniziato - nel Tibet, ha dato, su questo punto, pienamente ragione a Guénon.

Stabilita la regola, vediamo le immancabili eccezioni. Lo stesso Guénon, suscitando con ciò un immenso interesse nel pubblico, ha ammesso - più tardi - la possibilità straordinaria di una «iniziazione discendente», ossia di un ritorno in terra con forma umana per assolvere una missione spirituale e divina comandata dall'alto. Ma qui — o che si tratti del Bodhisattwa, ossia del « risvegliatore » della caverna platonica, ovvero di un essere profetico — è evidentissimo che lo spirito ritornante sarà uomo solo in apparenza e la sua vita e la sua opera saranno specialissime, anche nel caso in cui manchino dimostrazioni esteriori più o meno clamorose. Markos Pallis ha invece ammesso quella che potrebbe considerarsi una « seconda eccezione ». Egli ha cioè riconosciuto giusta le autentiche tradizioni orali buddhistico-tibetane - che lo stato umano rappresenti un dono, una grazia, perché è l'asse centrale da cui si può salire ai mondi, agli stati e alle realtà superiori. (Ricordiamo che la « centralità » dell'uomo fu dottrina ermetica, gabbalistica, ficiniana, e persino tomista). Senonché, disprezzando questo stato (e abbandonandosi - ammonisce l'Autore alle più stupide orgie di materialismo e di sociologismo che diabolicamente deviano dal vero fine), si può cadere più in basso, sempre più in basso. È raro - egli afferma — riottenere dal Cielo, dopo miriadi di esistenze inferiori, il bene di una « rinascita » umana: ma ciò è teoricamente possibile. (Cfr. « Il Loto e la Croce », Borla, Torino 1969).

Osserviamo che persino in un tal caso il principio fondamentale resta valido. Infatti l'entità del tempo trascorso e la quantità di esistenze, sempre più dispersive, sono talmente grandi che ogni legame ex-umano può dirsi dissolto; inoltre resta ancora da dimostrare che una tale vita sia stata realmente umana e non « sub-umana » sotto false vesti. (Qui vi sono delle precise tesi anche teologi-

che. Addirittura S. Tommaso ha ammesso che un cadavere può essere rianimato da un démone e vivere nel consorzio umano! Purtroppo il *Vudu* non è un'invenzione esotica). Per tutti questi motivi, si ha buon diritto di ritenere che una nascita umana siffatta sarebbe completamente nuova. In ogni caso, una terza volta non può sussistere.

Tutte le obiezioni che si sogliono muovere a questa che è la dottrina metafisica ortodossa sono non soltanto profane, ma molto deboli; e il ricorso letterario a testi, ovvero ad autori dell'Antichità consta di interpretazioni affrettate e superficiali. Quando ad esempio Platone, nella « Repubblica », ci parla della Trasmigrazione, si riferisce sempre al passaggio ad altre forme di esistenza. Il suo ghiribizzo che si passerebbe inizialmente «in un corpo maschile perfetto » e poi, per punizione, « in un corpo femminile perfetto » è evidentemente un'ironia. Non ci possono essere due perfezioni, ovvero una perfetta imperfezione (la povera donna...). Né vi sono due esperienze umane, l'una maschile, l'altra femminile: l'esperienza è unica e così lo stato umano. Del resto, Platone lo sapeva benissimo, tanto che nel «Convito» ci ha parlato dell'Andrògine originario e delle due fette che aspirano sempre a riunirsi cercandosi per tutta la terra. (I misteri dell'Eros). Già prima di Platone, anche Pitagora si era lasciato andare a raccontini ironico-didascalici; ma la sua vera dottrina non è la « reincarnazione » (nemmeno per se stesso) bensì la Trasmigrazione. Ciò è stato dimostrato in modo esauriente da una preziosa raccolta di testi commentati. (V. « I pitagorici », a cura di Antonio Maddalena, Laterza, Bari 1954). Il « Codice di Manù » ci offre, senza dubbio, un lungo elenco di possibili trasmigrazioni; ma anche queste descrizioni vanno lette cum grano salis, con senso analogico-simbolico e mai dimenticando l'intento pedagogico-didascalico. Del resto, anche

l'Astrologia ci dimostra addirittura le somiglianze fisiopsichiche con dati animali dello Zodiaco e ciascuno, senza cessare di essere uomo, può riscontrarne la verità. Ad ogni modo, l'antichissimo Codice indiano non parla di « reincarnazione ». Nei racconti ispirati al Buddhismo vi è forse qualcosa del genere; ma anche qui bisogna separare le leggende dalle dottrine e dai fatti reali. Questi ultimi sembrano essere molto pochi e di sicuro ce n'è forse solo uno. Prima di parlarne, ricordiamo che Gotamo, ai piedi dell'albero della *Bodhi*, « si risvegliò » e ricordò le esistenze anteriori. Delle medesime, però, non ha mai parlato e non sembra trattarsi di altre « vite umane », bensì della molteplice Trasmigrazione dell'essere.

Di un fatto accertato, e consegnato ai pubblici Archivi giapponesi nel 1823 con tanto di firme e di sigilli, parla L. Hearn nel suo libro « Spigolature nei campi di Buddho », Laterza, Bari, 1922. L'episodio narrato in fondo a questo libro riguarda la « rinascita » di un fanciullo morto a sei anni e ricomparso, solo tre anni dopo, in un'altra famiglia dello stesso villaggio vicino a Tokio. Le testimonianze di autenticità sono perciò numerose. Il fanciullo ricordava tutto, anche quando entrò - una diversa volta - « nell'onorevole grembo di sua madre ». Lo stupore degli abitanti fu immenso. Si pensava che il ragazzo si dovesse avviare alla vita del monaco; ma egli medesimo si considerava, con discrezione, come un essere semidivino e disse che sarebbe morto a sedici anni. L. Hearn commenta: « voi mi domanderete se io credo a questa storia ». Indipendentemente dalla risposta — che egli dà e non dà, servendosi di parafrasi — due considerazioni scaturiscono immediatamente. La prima: il fatto che l'episodio destò scalpore proprio in un ambiente buddhista dimostra che la leggenda popolare « reincarnazionista » non è affatto un dogma neppure della fede estremo-orientale; altrimenti, perché meravigliarsi? La seconda considerazione: ammessa pure la credibilità, si tratterebbe, nel modo più lampante, di un tipico caso di « iniziazione discendente ». Infatti il ragazzo svolgeva una missione e, in particolare, esortava gli abitanti del luogo ai riti e alle preghiere per i defunti che l'umanità moderna dimentica e sottovaluta; invece proprio il defunto — dimostrava il ragazzo giapponese — ne trae incalcolabile beneficio. (Ricordiamo che analoga esortazione a questi riti troppo trascurati fu fatta, a suo tempo e a suo luogo, dai Pontefici Maccabei).

Riportiamo adesso, per completare il quadro, un'interessante discussione svoltasi a distanza. Un ermetista del valore e del prestigio di Giuliano Kremmerz, letta, non appena publicata, l'opera di Guénon su « l'errore spiritista », disse che l'opera era molto forte e che si divorava di un fiato. Obiettò, solo, che l'idea reincarnazionista risaliva ai Pitagorici e che « Diogene Laerzio non era un moderno ». Con ciò egli voleva dire che lo scrittore greco ci dava una testimonianza antica, indenne dalle fantasie dei « teosofisti » recenti, sulle concezioni che sarebbero state proprie di Pitagora. Senonché i cultori di Letteratura ellenica sanno bene che Diogene Laerzio non attingeva a fonti sicure e dirette e che spesso raffazzonava a suo piacimento; inoltre, egli era una specie di « giornalista », ma non un iniziato.

Il lettore desideroso d'istruirsi potrà utilmente consultare un recente studio di A. Des Georges: « La Réincarnation des âmes selon les Traditions orientales et occidentales », Albin Michel, Paris 1966. È un dotto e diligente libro nonostante il titolo sbagliato, perché, quello che più emerge dall'indagine compiuta è proprio l'inconsistenza delle teorie « reincarnazionistiche », sia in Occidente sia in Oriente. La Trasmigrazione — ripetiamolo — è vera, la « reincarnazione » è falsa.

Qual è, ora, la posizione della Dottrina cattolica sull'argomento? Sembrerebbe che non esista, o che sia troppo sbrigativa e formale. Ma qui, invece, il punto di vista exoterico e religioso coincide pienamente con quello esoterico delle tradizionali dottrine metafisiche. La Chiesa nega la « reincarnazione » e ciò, come abbiamo visto, corrisponde a verità. (Le improprie eccezioni non sono la regola). Nega, inoltre, la « preesistenza dell'anima », punto sul quale non ha seguito il pur grandissimo maestro Origène. A questo proposito occorrerebbe un esame piuttosto sottile. Se Origène - cosa non del tutto certa parlava veramente di « preesistenza dell'anima », allora sbagliava senz'altro. Infatti l'anima è esclusivamente un'entità propria di quell'essere centrale e individuale della Creazione che è l'Uomo sulla Terra nelle sue condizioni ordinarie e attuali. Se, di regola, si è uomini una volta sola, non vi può essere preesistenza di quel che vi è di più caratteristico della forma umana e che rappresenta, di solito, una lunga conquista: l'anima individuale, Origène, ispirandosi qui a certe vedute dell'Orfismo, sembrerebbe aver considerato solo l'ipotesi di una « caduta » da entità superiori; ma non ha tenuto presente la possibilità opposta, ossia la lenta ascensione verso la centralità umana. In ogni caso, l'anima (individuale) non può preesistere; differente è invece il discorso ove si parli di « preesistenza dell'essere »: questa non può in alcun modo venire negata perché, retrocedendo, ci si sprofonda sempre più nelle radici ontologiche universali. Con bella e acuminata espressione S. Bonaventura disse che l'anima è « eviterna »; ora, come sappiamo, per i Dottori scolastici l'evo è molto di più del tempo storico terrestre, è un quid medium fra questo tempo e l'eternità, è un grande ciclo della manifestazione cosmogonica che ha la sua origine in Dio.

Comunque, il principio della Trasmigrazione è presente nella Dottrina cattolica e costituisce addirittura un dogma; è anzi stranissimo che il Des Georges se ne sia completamente dimenticato. Il mistero del « Purgatorio » è appunto il mistero della « Trasmigrazione ». Oui si dispone di una importante controprova; i Protestanti, i quali adottano sempre criteri antimetafisici (ad es. nel rigettare la Gran Madre Divina), negano generalmente il Purgatorio: ciò significa che l'idea del « secondo regno » intermediario è appunto un'idea metafisica. (Schopenhauer - nei « Parerga » - loda S. Gregorio Magno per aver dato valore al dogma del Purgatorio e critica la superficialità dei Protestanti). Si può obiettare che quella delle « anime purganti » è una Trasmigrazione successiva all'incarnazione umana. Qui il discorso si sposta sulla illusorietà e sulla relatività del Tempo, fenomeno terrestre che mal si attaglia a dimensioni non-terrestri e invisibili in cui il « prima » e il « dopo » hanno un senso del tutto diverso, così come già avviene nel Sogno. Allorquando la gente semplice esclama che « sta passando in terra il suo Purgatorio o il suo Inferno», dimostra una sapienza molto maggiore dei filosofi e dei teologi razionalisti. Del resto. senza addentrarsi in quest'altra problematica, è indubbio che Esseri invisibili, tormentati e tormentanti, circolino sulla terra. Ciò è tanto vero che, fino a poco fà, nel finale della Messa, si deprecavano «gli spiriti vaganti» che si aggiravano molestamente tra gli uomini e tra i fedeli. Adesso, invece, un Pontefice ha fatto abolire questa preghiera conclusiva ed è stato non poco criticato per tale suo atto. Ma forse egli intendeva far sapere che ormai gli « spiriti vaganti » hanno preso fissa dimora nella Chiesa! Se è così, egli è stato giudizioso e buon osservante del « terzo segreto » di Fatima...

L'Islamismo ufficiale è il più refrattario a questo problema. Circa il pensiero giudaico, vi è invece un importante accenno nella splendida opera di G.G. Scholem, « Les grands courants de la Mystique Juive », Payot, Paris 1950. L'autorevole maestro sostiene che la dottrina della Trasmigrazione è stata coltivata in modo segretissimo, fin dall'inizio, in ristretti circoli d'Israele. Ciò, d'altra parte, è confermato dalle trasparenti rivelazioni dello Zòhar. Ma anche qui l'idea che campeggia è quella della Trasmigrazione e non quella reincarnazionista.

Connessa alle credenze giudaiche del tempo del Vangelo è certamente l'enigma del rapporto Elia — Giovanni il Battista e, in seguito, Giovanni Battista — Gesù. Qui le fantasie si sono sbizzarrite nelle più assurde piacevolezze e nelle più spiacevoli assurdità, suonando le fanfare prima della vittoria. Ma, in realtà, proprio questi famosi passi evangelici confutano, nel modo più secco, la « reincarnazione ». Nel primo di essi (Luc. I-17) proprio un Grande Arcangelo, ossia una Entità universale, Gabriel, dichiara del Battista: « egli andrà innanzi a lui (al Cristo) con lo spirito e la potenza di Elia». Sappiamo che nella Bibbia non vi è traccia della nascita umana individuale di Elia — il « Profetismo eterno » —; qui poi si parla, in modo incontrovertibile, della sua spirituale influenza. In tal senso, anche l'Apocalisse (XXII-6) ci parla di una azione degli « spiriti dei Profeti ».

L'altro passo evangelico è ancora più esplicito. Il Signore Gesù domanda ai discepoli: « Chi dicono le turbe ch'io sia? E quelli risposero: gli uni dicono Giovanni Battista; altri Elia; ed altri uno dei profeti antichi risuscitato » (Luc. IX-19). Quest'ultimo caso conferma la possibilità teorica della « iniziazione discendente ». Il caso di Elia è già chiarito. Ma sul caso del Battista — eloquentissimo — vi è stata una deformazione completa da parte degli interpreti « moderni » e « teosofistici ». La folla di ebrei che osservava Gesù ruminava il pensiero che questi potesse rappresentare la continuazione carismatica del-

l'opera di Giovanni il Battista, ma non della sua vita e persona. Si poteva appunto concepire una unità e continuità spirituale, ma non il travasamento dell'anima del Battista in Gesù come se le anime si potessero sommare! Infatti il Battista e Gesù si erano incontrati ed erano ben distinti nelle loro anime. Una «rinascita» dell'uno nell'altro presupporrebbe, almeno, che il primo fosse morto tempo avanti alla nascita del secondo; ma tutti sapevano che era il contrario! Dunque, una patente assurdità. La credenza ebraica era di ben altro ordine e affatto trascendente. Come il Battista operava con lo spirito e la virtù di Elia, così Gesù — si opinava — poteva operare con lo spirito e la virtù del Battista e, in definitiva, nuovamente di Elia. Anche ai piedi della Croce si credeva che il Signore chiamasse Elia: una tale credenza è giusta e possibile. Comunque, lasciando le possibilità teoriche e venendo ai fatti reali, si sa bene che dopo l'interrogazione di Gesù ci fu la confessione di Pietro che riconobbe il Messia; e si sa che, dall'alto della Croce, il Figlio invocava il Padre e Lui soltanto.

C'è, piuttosto, un altro misterioso episodio evangelico che conferma la credenza ebraica nella Trasmigrazione: è il miracolo dei porci scaraventati nel lago a Gerasa (Marc. V). Qual è il tuo nome? — domanda il Signore allo spirito che infestava l'ossesso. E si ha la stranissima risposta: « il mio nome è Legione perché siamo molti ». Gli spiriti pregarono Gesù di non mandarli del tutto via e di farli entrare, almeno, in un branco di porci. Ciò fu accordato e, come si ricorda, il branco si gettò a precipizio nel lago, affogandovi. Fin qui tutto chiaro. Ma gli interpreti non hanno saputo commentare e, quasi quasi, credono che il Signore abbia mancato di parola, come nel gesto di Dante verso un dannato. (Schopenhauer qui censurò il poeta, affermando che persino nell'Inferno si deve mantenere la parola data). Invece le cose stanno mol-

to diversamente e Gesù, oltre al risanamento dell'ossesso, ebbe il potere occultissimo di far grazia anche alle anime collettive incatenate. È l'intervento straordinario del Signore — riconosciuto anche in India — per addolcire il karma. Dunque, nel suo eccellente libro « La Démonologie Juive et Chrétienne » (Payot, Paris 1951), E. Langton ci spiega che, giusta gli antichissimi riti ebraici, certi spiriti potevano venir liberati solo con l'acqua. Quindi, i porci affogarono, ma gli spiriti passarono nelle acque del lago per una provvidenziale purificazione.

Per concludere, che vi siano sulla terra, a livello celestiale o infernale, manifestazioni postume dei « corpi sottili » dell'uomo, è cosa indubbia: e ciò è anche la base dei riti esorcistici o di quelli, diametralmente opposti, di propiziazione. Molte volte si scambiano manifestazioni proprie dei « corpi sottili » con impossibili presenze o compresenze di anime umane individuali (È il caso della celebre « Malombra » di Fogazzaro, o della « Notte di Valpurga » di Meyrink). L'essere umano è irripetibile nella sua integralità, è « ineffabile » dicevano gli Scolastici. Quindi non è neppure l'egoità umana quella che trasmigra perche questa, nel suo vero genere, è unica. Al polo opposto, è un errore metafisico anche la concezione buddhista, specialmente hinavànica, della «impermanenza dell'essere » La centralità dell'uomo è un fatto fondamentale e un provvidenziale frutto che non si perde come una bolla di sapone: vi è un'armonia delle parti nell'orchestrazione illuminata, e non già cieca, del Gran Tutto. L'uomo non è un fantasma. Non è neppure un dio, ma può e deve progressivamente divenirlo.

Terminiamo con una raccomandazione sine qua non. È impossibile intuire realmente l'enorme mistero della Trasmigrazione e centrarne la verità, se prima non ci si sia spogliati della « forma mentis » individualistica che trasferisce su piani diversi — sia superiori, sia inferiori

all'umano — una proiezione indebita di se stessa. Solo ancorandosi all'Intellettualità dell'Universale si può sperare di cogliere e di rivivere in sé qualche barlume autentico. Ribadiamo che l'essere individuale e centrale è rappresentato solo dall'Uomo e, in fin dei conti, una volta sola. La sua vocazione è di elevarsi agli stati superiori dell'Essere, difendendosi da tutte le suggestioni dispersive ed eccentriche che minacciano di abbassarlo. Anche la falsa idea reincarnazionista, con le sue comode scappatoie di un rinvio dell'impegno, può essere una soluzione per impedire il massimo sforzo intellettuale e morale hic et nunc.

#### NOTA

Alla fine del Settecento, si accese in Germania una polemica su Metempsicosi e Reincarnazione in seguito a dubbie tesi che erano state avanzate da Lessing e da altri. Kant prese posizione contraria. Ma i giudizi più acuti furono espressi da Giovanni Goffredo Herder nelle « Idee per la Filosofia della Storia della Umanità » (1784-91). Importanti, e attualissimi, i capitoli intitolati: « La nostra Umanità è soltanto un'esperienza preparatoria, la gemma di un fiore futuro»; «L'attuale stato dell'uomo è un anello intermedio che collega due mondi ». Riportiamo qualche passo. « Il seme dell'immortalità richiede di esser piantato in un altro giardino. Sulla terra non si è sviluppato compiutamente ciò che è più nobile e più puro: questa scena è soltanto un luogo di esercizi e di prove. Lo stato dell'uomo, ultimo per questa terra, è insieme il primo per un'altra esistenza, rispetto al quale l'uomo appare come un bambino nei suoi primi movimenti. Lo stato futuro spunta fuori da quello presente. Noi veniamo ed andiamo: ogni istante porta migliaia di uomini sulla terra e altri ne porta via: la terra è un asilo per viandanti, una cometa su cui arrivano uccelli migratori e da cui uccelli migratori si dipartono. I nostri fratelli del gradino superiore ci amano perciò in modo maggiore e migliore di quanto possiamo cercarli e

amarli noi, perché essi comprendono più chiaramente il nostro stato. Ciò che sulla terra è informe, è difficile che possa esser visto da uno spirito terreno; uno spirito più in alto, che guarda nell'interno e che vede già molti anelli della catena, fatti l'uno per l'altro, può certo aver compassione per noi, ma non disprezzarci. Se quindi l'uomo sta in cima alla serie delle conformazioni terrene, come anello più alto e ultimo della catena da esse costituita, inizia però con ciò stesso la catena di una specie più alta di creature come anello più basso; egli è l'anello intermedio tra due sistemi della creazione tra loro concatenati. Sulla terra l'uomo non può passare più in nessun'altra conformazione, oppure dovrebbe retrocedere e aggirarsi in un cerchio; fermarsi non può, perché nessuna forza vivente sta in quiete nel regno della bontà più attiva; quindi l'uomo deve avere davanti a sé un gradino che gli è vicinissimo eppure superiore a lui ». (Cfr. l'ed. it., Zanichelli, Bologna 1972).

Precisiamo, adesso, una questione d'altro ordine. Il caso della successione dei Dalai Lama rientra anch'esso, in forma specialissima, nei principi che regolano la « iniziazione discendente ». Vi è una notevole analogia con il caso della « successione di Pietro » nella Chiesa Romana: essendo diverso solo il modo di ricognizione e di elezione. Non bisogna infatti, a proposito del Tibet, confondere il punto di vista popolare e profano con quello autentico e sacro. Del resto, basterebbe una elementare riflessione; proprio il Buddhismo non ammette « la permanenza dell'essere »: sarebbe perciò un controsenso che si sostenga realmente la « reincarnazione » dell'anima di un Gran Lama nella persona dei successori. Si tratta della sua Ispirazione (cfr. Elia e il Battista) e magari del suo rivestimento etereo, cosa, quest'ultima, che può permettere certi ricordi e certe connessioni (ad es. il riconoscimento, da parte del bambino designato, del Rosario del Capo defunto e altro di simile). Ma non si tratta mai di un passaggio dell'anima o dell'egoità, tanto più che questa dovrebbe essersi « liberata » raggiungendo l'Universale. L'espressione evangelica già esaminata (v. pag. 126), « lo Spirito ti adombrerà », indica appunto un sovrappiù spirituale ed etereo che avvolge l'essere in un nembo circolare e radiante dall'alto in basso: ma la zona centrale dell'anima umana rimane identica e unica. Vale a dire che la Rùah, a tutti i livelli, dallo Spirito vitale allo Spirito Santo, può anche variare nel corso dell'esistenza umana, crescere per grazia o diminuire per demerito; ma non varia la Néfesc-anima nel suo stampo originario.

D'altra parte, anche per le comuni famiglie vi è, nella catena delle generazioni, una eredità fisico-somatica ben nota in Biologia: oltre a questa, esistono e operano, dai piani occulti, una « eredità eterea », una « eredità psichica » e una « eredità mentale ». Ciò è stato efficacemente rappresentato anche in arte, dal tempo del teatro tragico greco fino ai recenti romanzi di Gustav Meyrink. Una delle principali componenti eteree dell'uomo è la continuità del Nome che perpetua la stessa vibrazione tra nipoti e Avi: anche questo è un modo di « rivivere » pienamente legittimo, reale, e ammesso da tutti. La medesima cosa avviene per i Nomi religiosi e monastici. (Come mai nessun Pontefice, dopo il primo, si è chiamato Pietro? Chi lo comprendesse, troverebbe conferma di queste verità occulte nel loro vero senso). Non si può invece parlare di una eredità intellettuale (Nesciamàh - Buddhi) perché qui siamo nel dominio, ipercosmico e non-umano. della Ispirazione diretta che supera i vincoli e i limiti della generazione secondo il sangue. La Sapienza (Maria) e il Verbo (Gesù) s'innestano in una radice etnica, ma non sono condizionati da essa né circoscritti: semmai la riscattano in funzione dell'Universale da cui realmente provengono e in cui eternamente vivono. Anzi - come abbiamo già visto - sul piano storico ci può essere un allargamento dell'orizzonte in virtù dello Spirito di altre radici, sì da perfezionare il « rigiro » verso i primordi.

## CHE COS'È IL QABBALISMO

Se c'è una cosa che desta la più viva curiosità, questa è la cabala. Ma se c'è una cosa che risveglia le idee più bizzarre e confuse questa è anche la cabala. Tutto, invero, è vago, impreciso, generico e convenzionale nelle nozioni, o meglio nei pregiudizi, intorno alla cabala. E tutto, se non proprio erroneo, è per lo meno scorretto. Ciò a cominciare dal nome stesso. Infatti, per scrivere correttamente in italiano il termine cabala occorre scriverlo in scorretto italiano!

Qualche indicazione orientatrice non sarà forse sgradita e comunque non riuscirà inutile alla persona colta. La maggiore sorpresa sta infatti nel vedere come proprio chi provenga dagli studi classici sia il meno informato sulla Qabbalàh. L'inconveniente è purtroppo nel manico. Cioè a dire, l'ordinamento delle discipline nella scuola contemporanea e il metodo del loro insegnamento sono il fedele cliché del positivismo o dell'idealismo d'Ottocento: due estremi razionalistici che sembrano combattersi e che invece si toccano nelle loro enormi lacune. Le scuole medievali — e persino quelle rinascimentali — non avevano isolato e relegato le antichità nostre tra il monte Olimpo e il colle Palatino: e soprattutto non si erano mostrate chiuse e sorde al continuo scambio vitale, alla continua intensissima osmosi di pensiero e di

scienza tra l'Occidente e l'Oriente. Il merito di questa completezza nella visione delle cose e di questa sutura tra le civiltà dei due mondi è da attribuirsi non esclusivamente, ma senza dubbio in maniera rilevante, alla funzione mediatrice e assorbitrice della *Qabbalàh*: precisando in anticipo che c'è una *Qabbalàh* ebraica, come pure, sposata all'ermetismo e al pitagorismo, una *Qabbalàh* cristiana.

In realtà, quando si osservi che Clemente d'Alessandria e Origene, Vittorino Afro (ispiratore di S. Agostino), Dionigi l'Areopagita e Scoto Eriùgena, S. Alberto Magno e S. Bonaventura, Eckhart e Cusano, Pico della Mirandola, Leonardo e Bacone, Bruno e Campanella, Pascal e Spinoza, Boehme e Swedenborg, Leibniz e l'ultimo Schelling, De Maistre ed Elifas Levi, Lessing e Mazzini, Gioberti e Soloviev, son tutti più o meno intrisi delle dottrine della Qabbalàh, è lecito chiedersi se la medesima non sia la vena sotterranea non solo di tutto il pensiero medievale, ma addirittura degli aspetti più validi che apparentano il pensiero degli autori recenti alla Philosophia perennis. Abbiamo infatti indicato i nomi di capi-scuola e di antesignani di tutti i principali indirizzi di pensiero del nostro ciclo cristiano di civiltà. E dicendo «ciclo cristiano» non escludiamo certo i contributi islamici, induisti o buddhisti al nostro millenario sviluppo civile e spirituale, ma intendiamo piuttosto circoscrivere il campo del problema e della ricerca. Del resto, come importanti elementi del Mazdeismo persiano rifluirono dall'Asia nell'Ebraismo al tempo dei Profeti, così, al tempo dei Padri greci, gli elementi buddhici filtrarono nel Mediterraneo attraverso la Gnosi cristiano-alessandrina, mentre fondamentali elementi induisti penetrarono in Europa al tempo dei Dottori latini mediante il Sufismo arabo. Il tutto, però, ha sempre trovato un alveo naturale, e una sintesi viva, appunto nel complesso di dottrine che va sotto il nome di *Qabbalàh* ebraico-cristiana. Ora, se nei nomi fatti avanti non figura Plotino, questo è perché Plotino e Origene furono alla scuola dello stesso misterioso maestro Ammonio Sacca (*Sakia-Muni?...*), il cui insegnamento era, al medesimo tempo, pitagorico e qabbalistico; e inoltre perché, nella gnosi autonoma di Plotino, non c'è nulla che non sia già abbracciato dalla gnosi cristiana di Clemente il quale, sulle orme di Filone, già aveva condotto a termine la mediazione provvidenziale tra l'alta intelligenza ellenica e la profonda sapienza d'Israele.

Tra i nomi moderni che si son fatti, si riscontrerà invece l'assenza di Cartesio: e pour cause. Invero, da una parte alcune formule del cartesianesimo sono state riassorbite in senso gabbalistico da Spinoza: da un'altra parte, il cartesianesimo in se stesso è proprio l'inizio della pietra dello scandalo della «filosofia moderna» che abbandona il terreno solido e oggettivo della tradizione e inaugura quel soggettivismo che tutti conosciamo, anche se non tutti deprechiamo abbastanza. Va sans dire che neanche i correttivi logici, ontologici e matematici del pitagorico Leibniz son valsi a frenare il soggettivismo di Cartesio che ci ha alfine regalato quello assai più potente e prepotente di Kant. Non sarà tuttavia senza interesse notare che lo stesso Schelling della terza e ultima maniera, facendo di nuovo tesoro della lezione preventiva vuoi di Pascal vuoi di Spinoza, vuoi di Leibniz, e ricorrendo con molta evidenza alle fonti della Oabbalàh (con bella espressione tratta dall'ermetista italiano Steuco detta, appunto da Leibniz, Philosophia perennis), si proverà a rimettere in piedi le colonne spezzate della metafisica mediante un grande ritorno alla simbologia e alla rivelazione. Tentativo purtroppo incompiuto, come malinconicamente notava lo stesso Kierkegaard che pure aveva esclamato, quand'era suo studente: « l'ultima nostra speranza (di debellare la sofistica hegeliana) è in Schelling ».

\* \* \*

E' dunque la Qabbalàh il « refugium peccatorum », l'asilo di mendicità dei pensatori delusi? Al contrario. La Qabbalàh è il giardino di Dio in cui si gusta il suo eccelso sapore; per cui non vi si accede senza la pietà della vita e la fede dell'intelligenza nell'intelligenza. Infatti, solo per errore essa è confusa con le arti magiche o è ridotta dai dilettanti alle sue applicazioni cosmologiche che sono accessorie, o al più preliminari (la cosiddetta cabala « pratica », beninteso importantissima, purché sia sempre ricondotta ai supremi principii teoretici). La vera Qabbalàh, dunque, è essenzialmente un'alta scuola di vita mistica e di gnosi metafisica il cui insegnamento ha quattro cardini, quattro principii, senza l'aiuto dei quali l'uomo e la sua corrotta ragione rischiano continuamente di perdersi e di smarrire « la diritta via ». Di questi quattro principii il primo è, ovviamente, quello che inerisce al nome medesimo dell'intero sistema: ossia alla Tradizione. Questa sarebbe, anzi, la stessa e più frequente versione del termine ebraico Oabbalàh: ma, per l'esattezza etimologica e spirituale, bisogna pensare non tanto ad una trasmissione orizzontale e storica lungo il piano dello spazio e del tempo, quanto ad una trasmissione verticale e metafisica dall'alto al basso. Non tanto, perciò, la traditio, quanto la receptio. Nel campo artistico, quando vogliamo magnificare le attitudini di pura e vera arte di qualcuno, diciamo che il tale è ricettivo, ossia che è capace di ricevere ispirazioni genuine che non sono il prodotto convenzionale della sua mentalità o del suo ambiente. Nella stessa guisa, la Oabbalàh indica la ricezione miracolosa, dall'alto, della Verità altrimenti inaccessibile e, simultaneamente, la sua assimilazione intuitiva dentro di noi. Solo in un secondo senso e in una seconda fase essa passa a designare la trasmissione esterna che perpetua negli altri, mediante la scala ascensiva dei simboli, la sempre identica Verità. È del resto evidente che nessuno può ficcare la verità a martellate nella testa altrui se testa e cuore vi si rifiutino. Il miracolo della ricezione dall'alto si ripete, così, per chiunque venga a contatto con la tradizione nella sua linea storica e, in uno stato di grazia, se ne appropri l'essenza. Ciò è pacifico. Nessuno può, ad esempio, accettare e ritenere la dottrina platonica se già non si senta platonico dentro il cuor suo. Ma, nel caso di una Rivelazione trascendente, occorre molto di più: talché né a Isaia o a Salomone, né a Davide o a Samuele, per quanto grandi, gli ebrei attribuiscono l'inizio privilegiato della Rivelazione divina, ma solo a Mosè sul Sinai. Qui, sul Monte Santissimo, uscito dall'Egitto dopo averne spremuto tutta l'ancestrale sapienza, Mosè fu ammesso da Dio alla scienza degli ultimi misteri: e avrebbe ricevuto non solo la legge scritta, incisa sulla pietra, ma la legge orale incisa nel cuore e trasmessa di bocca in bocca dagli anziani ai profeti e da questi ai loro eredi secondo il sangue o lo spirito. Anzi, l'apostolo Barnaba e i Padri Apostolici sostenevano che la prima tavola, quella che Mosè spezzò, sarebbe tornata pubblicamente in vita e in circolazione con la receptio dei cristiani, mai sazi di richiedere il vero pane angelico del Deserto. Ora, questa manna nascosta, dice S. Bonaventura con le parole dell'Apostolo Giovanni, « nessuno conosce se non chi l'esperimenta». Ecco appunto l'altro grande e inscindibile principio della Qabbalàh: la conoscenza teorica è ingannatrice, conoscere è sperimentare dentro di sé, trasformarsi nella Verità medesima in modo che non ci sia più diaframma fra soggetto e oggetto. E la Qabbalàh, mediante un'assimilazione progressiva della lingua divina della Bibbia e del linguaggio divino del Cosmo, offre la tecnica spirituale più semplice e pura, ma anche più preziosa e raffinata, per giungere a tanto, ossia all'immedesimazione intrinseca con la Verità.

I due principii iniziali del qabbalismo sono, per riassumere, la rivelazione tradizionale e la sperimentazione interiore, ossia l'assimilazione intuitiva del Verbo. Gli altri due principii sono: a) l'intelletto d'amore, o Cuore del vero Uomo; b) il giusto e autentico senso dell'Infinito divino, ossia di un'infinità spirituale e metafisica molto di là dal relativismo einsteiniano, dal trasformismo theilardiano, o d'ogni puerile illusione dell'uomo spaziale di oggi.

# QABBALISMO, SUFISMO E SINTESI CRISTIANA

Nelle raffigurazioni sapienti dei mosaici del Medioevo, Pietro e Paolo sono contrassegnati con la Luna o il Sole, con il « mobile » (piede sull'acqua) o con il « fisso » (piede sulla terra infuocata). In questi simboli alchemici è racchiuso anche il segreto del passaggio « dal cervello al cuore » tanto celebrato nel Medioevo dai gabbalisti cristiani. Questi, fedeli alle indicazioni dei profeti e degli agiografi, consideravano il cervello come organo lunare e il cuore come organo solare. La Luna e il Sole di Isaia corrispondono, per tanto, all'Argento e all'Oro secondo Geremia e alla Madre e al Padre secondo Salomone. Quest'ultimo, riconnettendo il suo insegnamento a quello profondo del Decalogo mosaico, « onora il padre e la madre », dirà appunto che bisogna amare il primo, ma giammai disprezzare la seconda. In altre parole, ogni sacerdozio tecnicamente costituito ci dà un insegnamento indiretto nel riflesso lunare da cui, come fanciulli svezzati, bisogna risalire all'esperienza diretta del Sole. Bisogna dunque che in noi, alla debole luce lunare, si sostituisca il fuoco centrale dell'astro diurno. Il cuore è appunto il simbolo — ma anche il reale supporto — di questa forza incandescente ed essenziale che è dentro di noi. (Il « dentro » dantesco, la « camera segretissima » della Vita Nuova).

Per tanto, non bisogna cadere oggi in un pedestre equivoco su questo termine fondamentale della spiritualità dell'Oriente mediterraneo. Per l'Occidente ariano e in ispecie per la tradizione ellenica che informa tutte le nostre scuole di pensiero - all'Uno, a Dio, segue immediatamente l'Intelletto; ma per l'Oriente semitico, come la tradizione ebraica insegna e la più recente tradizione islamica riconferma, all'Uno, a Dio, segue immediatamente il Cuore. Lo stesso dicasi per le tradizioni della Cristianità orientale e dell'Ortodossia greco-russa. Non dunque una virtualità sentimentale e psicologica il Cuore rappresenta per i semiti, ma una virtualità spirituale che include l'intelletto. Una scienza cosmologica tradizionale cui i qabbalisti antichi, massime i patriarchi del deserto da Abramo in poi, davano grande importanza — la Chirologia — c'insegna anche oggi una significativa verità. Nella M che raggruppa le tre linee fondamentali della mano dell'uomo, la linea base è quella di vita, o linea fisica, la linea mediana è quella di testa, o linea psico-mentale, mentre la più alta è la linea del cuore, o linea spirituale. Si tratta dell'unico caso in cui in Occidente si sia conservata, nelle analogie tra microcosmo e macrocosmo, la vera gerarchia dei valori, per cui il sensus sta alla base, la ratio sta nel mezzo, e lo spiritus o cuore sta sopra. Inutile avvertire che i cosiddetti « chiromanti » ignorano in genere questi significati. È invece sintomatico notare come, sempre nella mano, la linea di testa sbocchi e si confonda sul « monte della Luna », laddove la linea del cuore, abbracciato il « monte del Sole », termini con una face a più raggi sul religioso « monte di Giove ». Anche per l'Astrologia la Luna, astro della mentalità e dell'anima, è subordinata al Sole, astro del cuore-spirito. Non è un caso che la Bibbia consideri Abramo un Astrologo e che i principi e i simboli del

Qabbalismo, prima ancora che a Mosè, sian fatti risalire al misteriosissimo Patriarca.

Bisogna giungere a Dante perché, in Occidente, tutto ciò sia rettamente inteso e plasticamente formulato: l'Intelletto d'amore traduce in termini occidentali quello che per gli orientali è il Cuore; non solo, ma esso offre una superiore sintesi cristiana delle massime categorie dell'Occidente e dell'Oriente. Infatti la formula dantesca - unica e sola superatrice di quell'aristotelismo che Maimonide e Tommaso riuscirono non tanto a scalzare, quanto, piuttosto, a includere nei loro sistemi - esprime sia la cordialità dell'intelletto sia l'intellettualità del cuore. In seguito S. Caterina, parafrasando S. Paolo, insisterà su due motti ineffabili che confermano Dante: «corde creditur», «corde intelligitur»; e, con sicuro istinto, darà a custodire il suo cuore a Gesù. Di quale cuore si tratta? Di quello fisico? E come non ne sarebbe morta sul colpo? Caterina dà invece a Gesù il suo cuore mistico-eterico che non è un'astrazione, ma il centro degli « spiriti di vita » (sempre i misteri della Vita Nuova). Il Cuore di Gesù prende dunque quel posto, lasciato vuoto dentro la Santa: o, se vogliamo, l'un cuore viene assunto in quello universale del Cristo, Sole di vita e di giustizia, raggiante sapienza e amore.

È allora in un quadro spirituale di questo tipo, e niente affatto « psicologistico », che vanno intese le molto qabbalistiche « raisons du coeur » di Biagio Pascal. E, per suggellare l'argomento, diremo che la devozione al « Sacro Cuore » formava il centro del culto cattolico dei Cavalieri. Deponendo, a imitazione di S. Bernardo, i loro voti nel seno della Donna Eterna — Vergine, Madre e Regina su cui aleggiava Gabriel o spirito della Luna —, essi impegnavano la vita e la morte per il Cuore ardentissimo del loro Re da cui fiammeggiava Mikael, o spirito del Sole. I cavalieri (nel Medioevo vigeva il sen-

so non certo filologico, ma simbolico, della consonanza « cavaliere-cabalista ») avevano infatti appreso dal loro patrono Giovanni, dolcemente inclinato sui battiti del Cuore del Cristo, che in quel Cuore divino « sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae ». Infatti, come anche spiega S. Paolo (che per il Medioevo « fu cavaliere »), passato che si sia il mar rosso delle passioni, l'esperienza interiore e diretta ci nutre non più di latte, di cibo lunare, ma di cibo solido e solare, del pane e del vino di Melkitzedeq e di Cristo, fino a trasmutare l'argento in oro, la terra nel cielo, la Regina nel Re.

Questi simboli identici e continui, espressi per la prima volta nella lingua del Genesi e correnti da questo ai libri sapienziali, profetici e infine ai libri gabbalistici, sono una dimostrazione implicita della verità che la « receptio » ebraica risalga almeno a Mosè. La questione del redattore ultimo del Pentateuco è del tutto secondaria. Importa che i simboli da lui usati siano i simboli di Mosè e ciò è dimostrato anche dal fatto che, tecnicamente, i simboli mosaici non differiscono da quelli dell'ermetismo più antico egizio-atlantideo, risalente al libro geroglifico di Thot. Filone ebbe a dire che « i Grandi Misteri gli furono aperti da Geremia e Mosè »: ora Geremia rende appunto esplicito il linguaggio ermeticoalchemico del Genesi e parla di una Toràh del cuore che altro non è se non la tradizione orale mosaica. Geremia loda inoltre i rekabiti, discendenti dagli etiopi che seguirono gli ebrei nella terra promessa, e li pone a modello degli ebrei corrotti. ReKaBiM equivale a MeRKaBa e contrassegna i più alti misteri del Carro divino, non senza allusione al Carro di fuoco di Elia (cfr., in seguito, il Carro del Grifone-Cristo, in Dante). Nel far questo, Geremia getta un fascio di luce sui rapporti non solo storici, ma simbolici e trascendenti tra Mosè e suo suocero Ietrò (« Eccellenza Sua », « di Lui ») che era, come

Melchisedec, sacerdote dell'Iddio Altissimo. A sua volta, l'Autore della Lettera agli Ebrei spiega che il Cristo è il dispensatore universale di questa Legge e Dottrina del Cuore: il che, mentre avvalora la *Qabbalàh* mosaica, dà un preciso punto di partenza alla *Qabbalàh* cristiana e lascia intendere che quest'ultima ha il suo culmine nel Cuore divino del Cristo.

\* \* \*

Contro questa tradizione universale dell'inveramento interiore di Dio nel cuore dell'uomo, è qui sempre il caso di ricordare che la negazione capitale del kantismo consisté nel limitare la conoscenza e l'esperienza umana ai soli fenomeni, cioè ai riflessi e non alla luce in sé. La reazione dei romantici che avevan tutti, più o meno chiaramente, un fondo gabbalistico, ha fatto giustizia di tale imposizione arbitraria che soffocava il meglio dell'uomo. Il terzo grande principio della Qabbalàh è infatti simile a quello che costituiva il centro dell'ermetismo degli antichi egizi e che riaffiorò con gli alchimisti del Rinascimento: « grande miracolo è l'uomo ». Non è forse l'uomo terrestre, quest'organismo fisico, psichico e spirituale che lega con amore tre in uno, lo specchio più armonioso di tutte le possibili dimensioni della realtà? Ecco pertanto che le stesse dieci sfere della vita divina (le dieci muse di Pitagora, i dieci cieli di Dionigi e di Dante, le dieci sefiròt del Zòhar) vengono simboleggiate e riassunte dall'Uomo celeste, dall'Uomo originario e totale detto Adàm Oadmon dagli Ebrei e « Uomo Universale » dai Sufi islamici. Non è certo un caso che l'ultimo mistero che si contempla nella visione di Dante sia quello dell'Uomo. E invero il Cristo, per i Profeti e per Matteo, è il figlio dell'Uomo, ossia di questo Adamo primitivo e celeste, mentre per Paolo e Giovanni è anche il nuovo

Adamo, ossia Quegli che ricostituisce la totalità divina dopo la caduta del cosmo. Ora le due interpretazioni non si escludono, ma si completano, perché l'una considera il Cristo discendente e l'altra il Cristo ascendente, l'una il Vangelo del Regno e l'altra il Regno del Vangelo eterno: ossia il Primo e l'Ultimo, l'Alfa e l'Omega.

Per concludere, dopo i tre principii che si sono già visti (ossia la rivelazione tradizionale, la sperimentazione del Cuore, l'Uomo Universale) il principio supremo della Qabbalàh, il più alto e quasi irraggiungibile, è quello dell'En Sof, ossia dell'Infinità divina. Laddove i greci concepivano il finito come perfetto e l'infinito come spiritualmente imperfetto, per l'Oriente è il contrario. Dio non può venir limitato da nulla, neppure dall'essere. L'Infinità, il « non essere » divino, non è però il niente, ma è invece la radice delle radici, il tutto del tutto: è come il Neutro rispetto al Divino Maschile e al Divino Femminile, cioè al Dio sapiente e creatore e allo Spirito intelligente, amante e conservatore.

L'En Sof, o il « Deus absconditus » di Pascal, è dunque l'aspetto profondo del Padre nella concezione cristiana; così come la Sua Potenza-Sapienza, il Figlio, è il « Deus revelatus », il Logos o Cristo: Colui che squarcia l'abisso della tenebra solitaria del Padre con la luce del lampo, e pone l'essere e il conoscere dell'Universo. Questo Supremo Mistero che è la rivelazione continua dell'Evangelo Eterno può anche spiegare perché, se i recenti qabbalisti ebrei tendono piuttosto a restringere a Mosè l'inizio della tradizione metafisica, i gabbalisti cristiani, da Clemente Alessandrino a Dante e a Pico della Mirandola, risalgono oltre Abramo e oltre Adamo allo stesso eterno rivelatore del Padre: ossia al Cristo Unigenito che non è solo l'eterno sacerdote, ma il Figlio, addirittura, dell'Iddio Altissimo e Inaccessibile. La genealogia del Vangelo di Luca - ripetiamolo - non potrebbe essere più

misteriosa e profonda, ma al medesimo tempo più esplicita: facendo seguito al Battesimo di Gesù, essa dichiara il Cristo « figlio di Adamo, figlio di Dio ».

\* \* \*

Ed ora una precisazione finale, sorprendente quanto si vuole, ma doverosa per la verità. I quadri intellettuali della Oabbalah — perfezionati ma non inventati dalla redazione medievale — si debbono a un'interpretazione autentica condotta da Ebrei illuminati sulla scorta dei dati orali e dei testi scritti della Tradizione. Ma le energie spirituali messe in movimento nel mondo e che sostengono questi stessi quadri, per quanto la cosa possa sembrare strana, provengono oggi in massima parte, una volta esauritisi - non del tutto spentisi - i centri profetici dell'Ebraismo, dai nuovi centri profetici del Sufismo islamico. Del resto Elia (Helios - il Sole del Profetismo eterno) è comune ad entrambi. E non a caso il nome « Sufi », oltre a una probabile radice indicante purezza e con sofòs e sofìa, ha attinenza con l'Infinito dei gabbalisti o En Sof. Riunendo questi vari significati, e non omettendo l'ascetico mantello di lana (suf) che isolava dal mondo, il misterioso nome dei veri Sufi potrebbe così venire interpretato: « i puri sapienti solitari, nascosti al mondo, e avvolti nelle pieghe dell'Infinito ». (Si è già detto che, come tali, i veri Sufi sono i più vicini all'Agartha e alla « Terra dei viventi »).

Nel Medioevo — e dal Medioevo — non c'è stato, perciò, soltanto uno scambio dottrinale giudaico-islamico-cristiano, ma un'osmosi di *Ispirazioni vive*, senza di che gli schemi o quadri rimangono lettera morta, buona per gli eruditi. In questa triplice confluenza, stabilire quale sia stato l'elemento dominante è molto difficile, perché « lo Spirito soffia dove vuole »: e allora soffiò

fortemente in tutte e da tutte le direzioni. Si può solo ricordare e far riflettere sul punto centrale e cruciale: mentre i veri Qabbalisti ebrei giudicarono perfettamente conforme la dottrina di Cristo, i più grandi Sufi fecero un altro passo avanti e si dichiararono « diretti da Gesù ». Anche questo fa parte del « mistero nascosto alle generazioni ».

Del resto, ci sono dei misteri gabbalistici, ossia tradizionali e ancestrali, e dei misteri profetici o escatologici che cadono sotto gli occhi e gli orecchi di tutti, ma quasi nessuno se ne accorge. I destini del Mondo intero sono stati rivelati dalla Vergine di Fatima, Regina dell'Universo: e pendono dai suggelli del Suo Messaggio che è come l'Introduzione ai « Nuovi Cieli e Nuova Terra » del Messia-Re. Ora, la dignità di questo titolo « ultimo » della Santa Vergine si ricollega con piena evidenza alla linea della più alta mistica e del più profondo profetismo che, nell'Islàm, si svolge precisamente nel segno di « Fatima», figlia prediletta del Profeta e sposa del mistico Alì. La Maria evangelica aveva già un posto privilegiato nel Corano (cfr. su ciò « La Vergine Maria nel Corano » di Divo Barsotti, «L'Ultima » n. 75-76, Firenze 1954). Ma ora le è stato aggiunto un titolo che vela un grandissimo enigma; né sono stati gli uomini a darlo, perché Ella medesima ha scelto quel luogo e quel nome.

In senso metafisico, il nome « Fatima » si ricollega perfettamente alle chiavi della Qabbalàh perché indica appunto « Colei che svezza i fanciulli », vale a dire, Colei che dopo averli nutriti con il « latte » della disciplina e dell'insegnamento esterni, li porta al maturo nutrimento del « pane e del vino » di Melchisedec, alla disciplina e all'insegnamento interiori. La Vergine di Fatima, nei suoi prodigi e nella sua iconografia, è così la « Donna vestita di sole » dell'Apocalisse: et signum magnum apparuit in caelo: Mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius (XII-

1). È la stessa Luna che indica la via del Sole, che addirittura si trasforma nel Sole. (Il quart'ultimo e il terz'ultimo Pontefice assumeranno — secondo S. Malachia — due nomi sintomatici: « De medietate Lunae » e « De labore Solis »). È chiaro e lampante il passaggio dall'indiretto al diretto, dalle strutture all'essenza, dal velo al Volto. E a ciò contribuirà in modo enigmatico, non tanto l'Islamismo, quanto il Sufismo « diretto da Gesù ».

In senso escatologico, è un fatto che, nella peregrinazione dell'Effigie della cristiana Vergine di Fatima attraverso il mondo, le manifestazioni più inattese e più trionfali si sono avute con l'accoglienza tributatele nelle terre degli islamici — dei « credenti nel giorno del Giudizio » — e nelle terre dell'India che custodisce le più arcaiche tradizioni terrestri. Ricordiamo che la Vergine di Fatima si è altresì autodichiarata Vergine del Carmelo: e questo Monte della Contemplazione e del Profetismo eterno è sacro ad Elia, egli stesso realtà e nome solare. Per chi volesse, c'è da trovare qui, in quello che si è appena accennato e abbozzato, il nodo della universa sintesi cristiana che va cercato molto meno in superficie e molto più in profondità (\*).

<sup>(\*)</sup> Addirittura la Jewish Encyclopaedia ventila la tesi che Qabbalismo e Hassidismo provengano dai centri sufici e si fa persino il nome autorevolissimo del grande Giuda ha-Levì — noto campione della pura religiosità tradizionale contro gli aristotelici — per indicare un probabile tramite. La somiglianza tra la posizione di Giuda Levita con quella di Al Ghazzali è certo evidente, ma il problema è ben più complesso. Semmai ciò conferma quell'amplissima osmosi medievale di cui si è parlato più volte. Circa la misteriosa presenza del Signore Gesù, un fatto accertato è la preferenza dei Sufi per lo spirito del Vangelo e per la Persona del suo Rivelatore.

### INIZIATI E METAFISICI DELLA CRISI

Allorché, saldati all'Albero maestro della Tradizione perenne si navighi, tra mille traversìe e pericoli, decisamente « verso il Centro », può essere opportuno e doveroso fare il punto della rotta e fissare le coordinate geografiche. Può anche giovare al viaggio — proprio ed altrui - rievocare in breve la storia delle esplorazioni precedenti ed ispirarsi, per emularli e continuarne l'opera, ai coraggiosi piloti. Tutto ciò risponde, in concreto, anche al quesito dantesco « chi fur li maggior tui » che molti eludono nella comoda e arbitraria pretesa che tutto cominci da loro e che si sia dotati di scienza infusa! Per una specie di paradosso — o forse di voluto equivoco - proprio quelli che si autodefiniscono scrittori « tradizionali » non sogliono indicare le fonti cui attinsero, peccando così di quell'individualismo che è esattamente l'opposto della Tradizione.

La bona occasio che ci viene oggi offerta di contribuire, in qualche modo, a esprimere un giudizio sulla personalità e sull'opera di Julius Evola ci consente, così, di allargare il discorso, inquadrando l'Autore nella sua vera e degna cornice. In realtà, nella Storia del pensiero tradizionale, metafisico, simbolico e iniziatico europeo, Julius Evola splende come stella di prima grandezza in una teoria di luci che sono di necessità distinte, ma pure originate dallo stesso fuoco del Logos e convergenti allo stesso fine di rinnovare i cieli e la terra nella grande apokatàstasis pànton, o restaurazione totale.

Sostenere che un Autore fa parte della « Storia » della Gnosi universale — pur con le sue componenti occidentali ed europee e anzi romanissime — è un giudizio di sintesi che può avere persino maggior valore di analisi dettagliate. Queste, del resto, non sono mai mancate nei nostri scritti, e saranno sempre più frequenti in futuro a mano a mano che uscirà una serie di libri che abbiamo composto.

La nostra posizione di Cattolicesimo integrale, solo in apparenza può divergere, qua e là, da certe posizioni di Julius Evola. Personalmente ci siamo sempre opposti - in privato - a quanti nel mondo cattolico manifestavano la pretesa di liquidare con formulette la granitica opera evoliana. Ma siamo convinti di verità molto più profonde. Il Cristianesimo è il senso della Croce così come ci è testimoniato dall'Evangelo e non da deformazioni di comodo. Oggi i sedicenti cristiani sono legione, mentre proprio dalle file più ufficiali della Chiesa si sta intensificando una campagna di svuotamento metafisico del Cristianesimo e di immiserimento orizzontale del Cristo e del Vangelo. Quello di oggi non è più un Cristianesimo, ma un Fariseismo o un Sadduceismo uguali e contrari che furono superati dapprima, e in loco, dagli Esseni e poi, universalmente, una volta per sempre, dai Cristiani: ma che pure dovevano ripresentarsi « negli ultimi tempi », sotto il segno dell'Anticristo, come la grande tentazione e la grande apostasia previste dagli Apostoli e dai Padri.

Federico Nietzsche firmò i suoi ultimi biglietti con due nomi singolari: «Dioniso» e «il Crocifisso». Ora a noi sembra che, nella vera sostanza, siano più vicini alla santa battaglia della Croce di Luce coloro che combattono tutta la vita senza mai piegarsi a niente e nessuno « di questo mondo » — come Julius Evola — di tanti falsi cristiani che s'inchinano a tutti i venti e che non sanno quello che dicono, non sanno quello che fanno, e men che mai sanno quello che scrivono. Certamente, ci riferiamo a un Cristianesimo metastorico e apocalittico — ultimo — che è quello che appunto si prepara in vista della Pasqua del Mondo che avrà presto un Venerdì Santo, ma poi un Sabato di Resurrezione.

In tale prospettiva, siamo certi che gli uomini dello Spirito e gli eredi dell'Evangelo senza tradimenti, sapranno attingere con discernimento, nei prossimi terribili anni dominati dal Drago, dalle migliori pagine dottrinali di Julius Evola: e potranno ispirarsi al suo adamantino esempio di guerriero celeste che sta, in ogni caso, dalla parte di Mikael. Negli Atti degli Apostoli si narra, non senza significazione simbolica, che il cittadino romano Paolo «fu affidato a un centurione della coorte Augusta di nome Giulio» (XXVII-1). Cristo Signore ammirò il centurione romano e disse: «In verità, in nessuno in Israele, ho trovato cotanta fede» (Matth. VIII-10).

Ciò premesso, per quanto concerne in particolare Julius Evola, ci sia ora consentito di tracciare quel quadro generale di cui si accennava all'inizio.

Il movimento di restaurazione delle Scienze sacre a un livello autenticamente metafisico e lo scambio vivificante fra tradizioni gnostiche dell'Oriente e dell'Occidente ha già avuto, nei secoli passati, come due ali e un grosso a guisa di un esercito marciante. Le due ali sono rappresentate da cultori tedeschi e francesi delle discipline tradizionali e il grosso, anche se meno noto e meno esplorato, è rappresentato dall'Italia del Quattrocento e dalle sue diramazioni.

L'ala germanica può risalire a Boehme, a Leibniz, in

certo senso a Swedenborg, a Goethe e Hamann, a von Baader e Novalis, a Schlegel e Schopenhauer, per indicare i nomi più conosciuti al gran pubblico anche attraverso le Filosofia e l'Arte. L'ala francese - che segue cronologicamente quella germanica - è più specializzata e quindi meno pubblica: se ne togli la meteora di Pascal, si possono indicare i nomi di Fabre d'Olivet, De Maistre, Saint-Yves, si può ricordare una particolare diramazione in senso occultistico-cabalistico rappresentata da Saint-Martin, da Elifas Levi, De Guaita e, da ultimo, dopo una posizione a sé, propria della finissima Gnosi evangelica di Sédir, si ha il ritorno alla pura ortodossia simbolica e metafisica con l'opera dottrinale di René Guénon. La parte centrale di questa corrente di restaurazione tradizionale è pur sempre rappresentata, dopo la crisi del Medioevo, dall'Accademia platonica di Firenze e dai suoi massimi maestri. Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, che influirono direttamente su Reuclin e sui principali sapienti europei.

Se con l'Accademia platonica si era allargato il quadro a tutta la sintesi mediterranea e ci si era spinti a incontrare di nuovo l'Egitto, la Caldea e la Persia, con l'ala germanica e con quella francese il campo si allarga a tutto l'Oriente — India, Tibet, Cina, Giappone — e si rende maturo un incontro in profondità tra saggezze dell'Asia e saggezze — o residui di saggezze — dell'Europa.

Si può dire che il punto di arrivo di questo vasto movimento di restaurazione del sacro sia rappresentato dall'opera di René Guénon, nota e tradotta in tutto il mondo: opera niente affatto « individuale », ma universale, anche perché alcuni depositari delle principali tradizioni dell'Oriente hanno trasmesso oralmente all'autore, affinché li diffondesse, dati antichissimi e significati recònditi gelosamente custoditi da secoli o millenni.

Ma, come suole accadere, un punto di arrivo è anche un nuovo punto di partenza. Con Guénon collaborarono — per tacere di veri e propri Orientali come ad esempio l'indú Cumaraswami — tradizionalisti e orientalisti di sommo valore: tra questi uno dei più antichi e dei più equilibrati è l'islamista Burckhardt. L'ultimo tra i collaboratori di Guénon è stato Frithjof Schuon il quale, per altro, pur riconoscendone la generale filiazione metafisica, aveva già attinto ad altre fonti e compiuto una sua maturazione personale indipendente.

Si potrebbe osservare che da questo punto di arrivo, rappresentato dall'opera di René Guénon, si siano diramate due correnti principali: una in Italia rappresentata da Julius Evola e l'altra nella Svizzera francese (Losanna) rappresentata appunto da Schuon. In realtà, fra tutti i tradizionalisti della precedente generazione che abbiano seguito da vicino Guénon, i più ferrati e i più importanti, sia come personalità sia come mole di scritti, sono Evola e Schuon. Si potrebbe notare che Evola ha insistito soprattutto su una dimensione eroico-magica, quella propria dell'« arte regale », mentre Schuon ha insistito piuttosto su una direzione gnosticomistica propria dell'« arte » detta « sacerdotale ». Le due arti sono, beninteso, complementari: e insistere sull'una o sull'altra non significa punto, sic et simpliciter, indicare una gerarchia di valcri. Sta di fatto che Evola è più vicino ai problemi mondiali della Politica e della Storia pur se considerati in una dimensione trascendente; invece Schuon è più vicino ai problemi della Realizzazione spirituale della singola persona. Ciò può comportare, talvolta, un capovolgimento di gradi nelle due arti: ad esempio, rispetto ai problemi escatologici o ciclici - che sono la quintessenza del XX secolo -Evola, almeno in fatto di « guerra occulta », ci dice più di Schuon.

È anche diverso l'atteggiamento che queste due correnti assumono nei confronti del Cristianesimo. A questo riguardo si deve osservare che lo stesso Guénon è come un Giano bifronte. Per un verso egli ha lusingato il Cristianesimo — o più esattamente il Cattolicesimo — riconoscendolo « tradizionale »; per un altro verso egli ha mostrato una notevole sordità, indifferenza o addirittura dispregio per l'Evangelo e il suo spirito considerato troppo « sentimentale ».

Almeno in superficie, Evola sembra appartenere di più a questa faccia del guénonismo. Viceversa Schuon ha avuto occasione di discutere personalmente con Guénon proprio la situazione del Cristianesimo. Secondo Guénon, solo in Oriente si sarebbero conservate tradizioni esoteriche e tecniche iniziatiche autentiche — e non arbitrarie e immaginarie come quelle del tipo dei vari e variopinti « Teosofismi »: sorta di ibridi miscugli di marca occidentale, nati in paesi di lingua anglosassone spesso per fini poco chiari. (Oltre tutto, i nomi delle tre ninfe egerie del Teosofisismo - Blavatsky, Besant, Bailey - cominciano stranamente con tre B come Babele.) Per objettività si deve invece riconoscere come Schuré e Steiner - non a caso un alsaziano ed un austriaco cattolico - siano molto superiori a chi li ha preceduti o seguiti; sfrondando il troppo e il vano, rimane anche in essi un tronco abbastanza valido di conoscenze e d'interpretazioni.

Contrariamente alla tesi restrittiva, Schuon, con documenti alla mano, ha dunque potuto dimostrare a Guénon che, se non altro nell'Oriente cristiano — in particolare nelle tradizioni esicastiche del Monte Athos —, sopravvivono discipline iniziatiche antichissime. E Guénon, quasi a stento, ha dovuto ammetterlo. Non si deve qui passare sotto silenzio che già Evola aveva il merito di aver rivendicato la continuità di tradizioni

occidentali viventi, riferendosi a quelle — che non sono certo le sole — dell'Ermetismo alchemico. A questo proposito, molto importante è la testimonianza italiana dell'opera di Giuliano Kremmerz. Ma su tutto campeggia il mistero della personalità e dell'opera di Fulcanelli, erede genuino e interprete magistrale della vera Gnosi dei Discepoli, e testimone di quell'Ermetismo cristiano che Guénon ben sapeva esistere ancora tra i cattolici dell'Europa. L'influenza di Fulcanelli non è però di ordine e di dominio completamente pubblici. Circa, infine, lo zibaldone massonico, se in astratta teoria non si può dare del tutto torto a Guénon, in pratica, e al presente, ha ragione Evola: una tradizione corrotta tende a invertire il suo segno.

Frithjof Schuon si era spinto anche più lontano. Benché egli stesso fosse stato iniziato nei centri sufici dell'Islam, a un certo punto ha sentito il bisogno di seguire altre piste ed è così riuscito a dimostrare la sopravvivenza di riti sicuramente iniziatici persino nell'Estremo Occidente, tra i pellirosse d'America, (Occulto presentimento del tradizionalista romantico Chateaubriand? Certa consapevolezza — mediante le tradizioni segrete dell'Ordine di Malta - del profetico Tommaso Campanella). Si è infatti accertato che il famoso Geronimo non fu soltanto un leggendario guerriero, ma un depositario di precise tradizioni sacre. Inoltre, Schuon ha cercato di sfrondare il rigido formalismo di René Guénon, mostrando come anche nel Cristianesimo occidentale (la Cristianità-Europa di Novalis) siano sempre esistite, pur dopo il Medioevo, tradizioni esoteriche e iniziatiche. Schuon, sulle orme di Sédir, ha saputo anche comprendere che gli stessi grandi Mistici - ad esempio S. Francesco d'Assisi - sono degli iniziati e degli gnostici sostanziali altrettanto validi di quelli formali: e spesso molto di più. È perciò comprensibile che,

in virtù di questo atteggiamento più conciliativo e simpatizzante, Schuon interessi più da vicino i teologi cristiani e che un suo libro, alcuni anni fa, sia stato ospitato, nel nostro Paese, in una collana diretta, praticamente, da cattolici. Non può invece non destare la più viva sorpresa il fatto che tutti gli Autori tradizionali del Novecento se riconoscono, qua e là, l'iniziatismo degli «Esercizi Spirituali » dei Gesuiti, ignorino — tranne Sédir e naturalmente Fulcanelli — l'immensa tradizione Benedettina che è ricchissima di cosmologia, di metafisica e di simbolismo e che invera, sin dalla radice, l'incontro fra Cavalleria e Monachesimo, fra Greci e Latini e, più in genere, fra Oriente e Occidente.

Qual é il giudizio reciproco che Guénon, e Schuon formulano l'uno dell'altro? Secondo Guénon, F. Schuon « si prendeva troppe libertà nel dominio delle discipline tradizionali ». In parole povere, egli mirava ad una sintesi personale che poteva « odorare » di filosofia nel senso deteriore. Ora è innegabile che nel campo tradizionale le « originalità » ed i « soggettivismi » rappresentano un elemento non pregiato, perché la purezza della Dottrina deve mantenersi inalterata e incontaminata lungo i millenni dei millenni. È però anche vero - come già osservato - che questa posizione intollerante ed eccessivamente formalistica di Guénon rischiava di fossilizzarsi in un rinato fariseismo. Schuon ha dichiarato infatti, a proposito di Guénon, che non tutto il complesso dei suoi scritti e delle sue formule è da considerarsi come espressione « ultra-personale »: ritenere questo egli ha soggiunto — « è una questione di fede ». Anche qui si deve ricordare che Evola ha salutarmente reagito a certe formalizzazioni pedanti: e non certo per « soggettivismo», ma ricordando il valore iniziatico di vie più aperte come quelle del «Risveglio» buddhico. Si può aggiungere che l'esempio dell'Annunciazione di Gabriele alla Vergine è considerato, perfino nell'Islam, come una via suprema di « iniziazione arcangelica » che certi Ispirati e Solitari possono legittimamente percorrere. E siamo qui nel cuore del Mistero cristiano!

In conclusione, René Guénon ha preferito ancorarsi alla oggettività pura dell'Intellettualità metafisica, ossia a quella che si chiama più propriamente « Iniziazione ». Schuon come già prima Sédir e più ancora Eckhartshausen — ha sempre mirato di più alla seconda parte del programma, ossia alla ricerca dei modi della « Realizzazione spirituale ». Anche per questo motivo egli è più prossimo al Cristianesimo, il quale è meno un'astratta Metafisica e più una vivente Dottrina dello Spirito.

Certamente Schuon, anche per la sua mentalità più aperta o, se si vuole, meno settaria, e per la sua scioltezza di linguaggio, ha contribuito a far superare il punto morto di un Tradizionalismo fine a se stesso ed a far avvicinare senza timori reciproci i maestri della Gnosi con i maestri della Teologia: unico modo per superare veramente la crisi post-medioevale e per riagganciare le maglie di una catena interrottasi. Però. anche in questa prospettiva, vi possono essere dei rischi e dei controsensi. Schuon, più vicino all'atmosfera del Platonismo dei Padri d'Oriente, molte volte interpreta il Cattolicesimo in modo arbitrario inserendo elementi più propri dell'Ortodossia greca. In ciò egli è analogo a un grande pensatore e gnostico russo in parte erede di Soloviev - Nicola Berdiaev - che anch'egli, dalla Francia, ha esercitato una forte influenza spirituale sul pensiero contemporaneo. Dal canto suo, Guénon, saldato strettamente all'Aristotelismo medievale arabo-cristiano e avendo, per così dire, tradotto il messaggio del Vedanta nei termini dei Dottori scolastici, più d'una volta, nonostante certe apparenze, è forse più aderente al corpo dottrinale del Cattolicesimo latino.

Secondo noi, il vero problema che ci sovrasta ed il compito che ancora ci attende è di riannodare la restaurazione recente degli ultimi secoli con quella classica e perenne della *Italica Schola*, e di saper ricomporre, come Marsilio e Pico, soprattutto come Dante, la magica divina unità del Cerchio e della Croce.

A questo punto, le vie si intersecano e - come ricorda un noto proverbio - riconducono tutte a Roma, ossia all'Urbe, al centro del globo interiore. Intendiamo dire che anche l'altra corrente del movimento di restaurazione tradizionale del Novecento - quella rappresentata da Evola — offre un contributo preziosissimo per chi voglia e sappia elevarsi ad una sintesi che sia, simultaneamente, universale e centrale. Senza con ciò trascurare le ampie e considerevoli introspezioni sul vero Oriente sacro, sta di fatto che l'approfondimento dei valori spirituali, iniziatici e gerarchici della Romanità e del Germanesimo è certamente il retaggio più importante che Julius Evola ci abbia dato con la sua opera. Questa operazione, anch'essa di restauro, è provvidenziale perché rompe i vecchi schemi di un'apologetica del tutto falsa che contrappone i valori spirituali dell'Orbe cristiano a quelli del mondo classico e del mondo nordico. Qui - a nostro parere - hanno un'importanza relativa le preferenze personali di un singolo Autore. Conta molto di più il solco che apre e la via che addita. Parlare d'ora innanzi di « paganesimo » è cosa priva di senso per due motivi: primo, perché quella dei « pagani » è una invenzione pseudo-cristiana di maniera che si riferisce alla corruzione e non all'essenza vitale di una civiltà; secondo, perché anche nella storia di tutti i tempi e di tutti i luoghi esiste un « paganesimo ricorrente », e niente ci sembra più « pagano » di quella massa di milioni e milioni di sedicenti cristiani, inquadrati da cosiddetti pastori, che professano il materialismo ateo ed in genere l'orizzontalismo.

La nostra conclusione, perciò, si riallaccia alla premessa iniziale. Chi blatera di un Cristianesimo « a-romano » e quindi antiromano, è fuori dalle possibilità di una sintesi universale e cattolica nel genuino senso del termine; chi invece ha insistito, tra l'altro, sulla Romanità eterna — onde anhe Cristo « è romano » — ha scavato le fondamenta più solide perché si riedifichi, su basi non parziali, ma veramente e durevolmente unitotali, la Civiltà dello Spirito (\*).

<sup>(\*)</sup> Questo capitolo è stato pubblicato nel volume « Testimonianze su Evola », a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 1973.

## QUALCHE RETTIFICAZIONE TRADIZIONALE

Julius Evola sostiene che il Tantrismo e in particolare le « vie della mano Sinistra » rappresentino una reazione agli eccessi pessimistici dell'Induismo vedantico, e costituiscano la via operativa più adatta per la realizzazione spirituale di una umanità sommersa nel kali-yuga (età oscura). Infatti il Tantrismo avrebbe attaccato il Vedanta affermando che la Moksa (liberazione) può raggersi anche mediante la Boghi (fruizione) talché « possono divenire farmaci quelli che prima erano veleni ». A queste tesi suggestive e interessanti si può rispondere con altre diametralmente opposte. Anzitutto, il maggiore dottore vedantico, lo scivaita Shankara, fu considerato un « criptobuddhista » e la sua interpretazione del Vedanta dipende dalla metafisica del « grande Veicolo » e in particolare da Nagàrgiuna. Onde il pessimismo shankariano (il maestro è d'origine dravidica, ossia dell'India nera) non collima perfettamente con l'ottimismo luminoso degli Arii, forse meglio rappresentato dal Sankva di Kapila, dallo Yoga di Pantagiali e dal Vishista-advàita (monismo differenziato, gerarchico) del vedantino Ramànugia, pur se quest'ultimo fu anch'egli un indiano del Sud. Se la norma ermeneutica del Brahma-sutra è il il Vedanta upanisciadico, la norma del Vedanta è il Veda, e la norma del Veda è la Luce iperborea

degli Arii. Inoltre, il Buddhismo tibetano e la sua ultima predominante espressione tantrica del «Veicolo adamantino » non sono considerati, in India, come una reazione all'induismo, ma piuttosto come un riassorbimento nel Brahmanesimo e come sua esplicitazione ultima. (Così, tra gli altri, sostenne appunto Ramànugia). Che poi le idee di fondo del Tantrismo non trovino riscontro altrove, e siano uniche, è inesatto: aver concepito al di la della mâyâ vedantica (illusione universale) la shakti o potenza divina è un ritorno alla Tradizione e alla Rivelazione originaria meglio conservate - a questo proposito - nelle tradizioni mediterranee dall'Egitto alla Qabbalàh e all'Aristotelismo neoplatonico dei dottori giudèi, arabi e cristiani. Si deve infine notare che i testi brahmanici come il Veda e le Upanisciad sono testi ispirati che corrispondono, a un dipresso, a « la Legge e i Profeti »: laddove i testi tantrici appartengono alla letteratura ascetico-dottrinale (idem i « Discorsi » del Buddha storico — Gotama — e la letteratura dialettica del Mahayana). La regola universale della ortodossia metafisica è, per l'India, pur sempre il Veda: gli stessi migliori maestri tantrici lo riconoscono e lo raccomandano. Porre i testi dottrinali al di sopra di quelli canonici è un rischio di sovversione. (Nessuno, in Occidente, direbbe che la Summa tomistica sia la regola del Vangelo! o che i testi autorevolissimi di Dionigi l'Areopagita giudichino le Epistole apostoliche).

Passando adesso a considerare i rituali più segreti della *jerogamia* tantrica, deve dirsi che essi sono presenti, in modo anche più autentico, nel qabbalismo occidentale e nel sufismo islamico (il quale ultimo, non a caso, ispirò la poesia del « dolce stil nuovo »). Quanto alla conclusione pragmatica evoliana, non si deve dimenticare che il *kali-yuga* è sorto proprio con la rivoluzione della donna (lo scisma contro Ram: l'enigma dei

due Alberi del Genesi di Mosé): per cui la medicina più energica è pur sempre quella del Cristianesimo. Gesù ha fatto comprendere ai figli di Adamo ed Eva che la donna è, metafisicamente, un'illusione ottica. Ma quanti, sulla terra, l'hanno veramente compreso e sarebbero disposti ad ammetere che la donna è in fondo... un uomo? Forse potrebbe rispondervi, con somma ironia, il sorriso della Gioconda di Leonardo! Sofocle aveva quasi capito questo (il povero Freud, lontano di molti eoni, ha solo raccontato frottole) e attendeva con impaziente pazienza la beata età di novant'anni per sperimentare tanta sapienza di persona... Senza addentrarci in questi meandri, è però indubbio che nello stesso Cristianesimo non manca il senso jerogamico vero: questo si sviluppa sulla linea del « Cantico dei Cantici » e culmina nel « sacramentum magnum » (grande mistero) del matrimonio che ricompone l'unità originaria di Adamo ed Eva ed è simbolo (cfr. S. Paolo) dell'unione di Cristo alla Chiesa. Di più: nella Cristianità orientale non si esita a simboleggiare nel mistero nuziale del due in uno l'imperscrutabile mistero trinitario dell'uno in Tre.

\* \* \*

Ma le sorprese non terminano qui. Ce n'è una massima per la quale chiediamo scusa e dispensa dall'onere della prova. Alla fondazione della Chiesa lamaica — che contiene in nuce il più vero Tantrismo e la Via della Folgore — è stata presente l'influenza occulta di S. Giovanni Apostolo e Presbitero (cfr., tutt'al più, il grande Concilio buddhista alla fine del I secolo). Il che significa, tra l'altro, che l'elemento sattwico (noetico) va considerato anche nel Tibet come sopraordinato all'elemento rajasico (timico). Ora, certe tecniche tantriche — appunto rajasiche, impetuose — sono pericolose proprio

perché più facilmente possono degradarsi in senso tamasico (oscuro, tellurico). In altri termini, se il cavallo bianco salirà sulla biga a guidare, e l'auriga platonico scenderà a tirare, presto anche il cavallo nero salirà al comando e addio biga alata! Tali degradazioni avvengono frequentemente nelle cattive imitazioni dell'area anglo-americana, ma una maggiore diffusione pseudotantrica su tutta la terra produrrebbe un disastro inimmaginabile del quale non c'è proprio bisogno per chi si guardi in giro. Invece, la medicina della Luce divina offerta dal Cristo all'umanità è la più sicura ed efficace: e ciò è stato fatto non per volontà personale, ma per Volontà del Padre. (Anche i maestri tantrici scivaiti, alla domanda: « perché è così »? rispondono: « perché Sciva ha voluto così »). Del resto le stesse tradizioni autentiche e viventi (che sono fondamentalmente sette) vanno giudicate in relazione alla tradizione primordiale e alla Rivelazione originaria custodite, simbolicamente, dal sacerdozio di Melchisedec. Ora, davanti a questo metro infallibile, alcuni aspetti del Tantrismo sono veramente « serpentini » e sconfinano nell'eterodossia. In linea teoretica, il Tantrismo è una conquista del Monismo metafisico mediante il Dualismo cosmologico. In linea pratica è un'operazione alchemica « a due vasi ». Resta da vedere se altre vie non conseguano ancor oggi lo stesso risultato in modo non solo meno pericoloso, ma più genuino rispetto ai Principi. Tuttavia, lo stesso Tantrismo tibetano o indù non può essere colto in aspetti isolati ed eccentrici: esso è valido nella sua totalità. e questa totalità è pur sempre la vera brahmanità. Sciva stesso, nel suo terzo e supremo aspetto non è tanto il « distruttore », quanto il « trasformatore »: analogia con il Segno astrologico dello Scorpione e con il pianeta e il mito di Plutone. La distruzione è semmai solo il preludio al Nuovo Ordine di Brahma che, durante la danza frenetica

di Sciva, dorme con un orecchio solo in attesa di produrre il Nuovo Giorno. (Ciò può anche interpretare il celebre Salmo 2: «Oggi ti ho generato» — haiòm — che è la chiave di volta del Supremo Mistero Padre-Figlio).

Non è certo un caso che il « Nono Avatara » sia considerato, in India, da taluni il Buddha e da altri addirittura il Cristo. (Nel Martirologio romano, a sua volta, il Buddha è considerato Santo e la sua festa si celebra velatamente, sotto il nome di Monaco Barlaam, il 27 novembre). Ora gli Avatara sono espressione di Ishwara, del Signore Supremo al cui dominio nessuno può sottrarsi al di quà dell'Assoluto. Ma la verità è che se la dottrina degli Avatara (« discese ») prepara quella dell'Incarnazione del Messia, ciò non è ancor tutto. Il Sommo Rivelatore della Grande Rivelazione ha esercitato il suo influsso sull'intero Cosmo e nessun angolo della Terra ne è stato escluso, pur se le forme non sono sempre le stesse e misteriosi siano i modi che sfuggono, per la loro trascendenza, a tutte le storie profane, massime alle cosiddette « Storie del Cristianesimo ». Dovunque sono state suscitate quelle forze e quei principi capaci di perfezionamento ulteriore, sì da condurre progressivamente l'umanità verso la grande sintesi dell'unità finale. Dunque, come il Logos, a un millennio dall'Incarnazione, ha suscitato le stesse correnti Krishnaite del Vishnuismo nell'India brahmanica, così, dopo l'Incarnazione e l'Ascensione, ha suscitato le correnti dello Scivaismo tantrico più ortodosso.

Rileviamo, qui in fondo, una singolare incongruenza in Julius Evola che pure ha una mente quadrata e insolitamente compatta. Come può l'insigne Autore caldeggiare una sociologia tradizionale, una politica tradizionale di « destra » e, nella metafisica e nel rituale, abbracciare la « sinistra » ? Il tutto e le parti debbono simmetricamente corrispondersi sui piani della Gerarchia.

Una conferma di quanto diciamo sulla connessione intrinseca tra i veri principi e i vari piani della realtà metafisicocosmico-storica è offerta da un significativo dato di fatto che non può non richiamare l'attenzione e l'interesse di Evola il quale si è sempre battuto per le concezioni degli Arii. E cioè, alcuni aspetti « sinistri » e meno accettabili dello Scivaismo e del Tantrismo fanno riemergere, più o meno torbidamente, l'India aborigena pre-vedica e non ariana. Anzi, si giunge al punto - ha osservato con acume Giuseppe Tucci - che proprio su questo solco si profilino delle secessioni politiche dell'India meridionale dal tronco centrale dell'India aria. Il discorso potrebbe andare ancora più lontano: in altri termini, la lotta della tradizione iperborea per debellare le deviazioni in senso lemuride, la lotta della magia bianca contro la magia nera non è ancora terminata. Il simbolo tipicamente gioannico della Folgore costituisce, appunto, la massima garanzia di universale e originaria tradizionalità. Ora la Folgore é tenuta dalla mano destra non solo dal Presbitero, ma dal Gran Lama, come una volta anche dal Tenno (\*).

<sup>(\*)</sup> A proposito della nuova edizione riveduta del libro: «Lo voga della Potenza» di Julius Evola. Roma 1968, Edizioni Mediterranee. Il presente esame è apparso su «L'Italia che scrive», n. 6, Roma, giugno 1969.

#### VII

### IL MESSAGGIO DI UN VEGGENTE

Le accademiche « Storie della Filosofia » non lo degnano di uno sguardo e di un rigo. Ma Vladimiro Soloviev - il maggiore pensatore slavo, detto dai suoi contemporanei l'Origène russo — può sorriderne dalle altezze platoniche della sua ironia contemplativa. Del resto, si era preso una rivincita in anticipo con la sua « Crisi della filosofia occidentale ». In questo titolo, si dovrebbe sottintendere filosofia occidentale « moderna », perché in realtà Soloviev è un uomo e un maestro universale che appartiene a tutti i tempi e a tutti i luoghi e che rifiuta le specializzazioni, appunto moderne, negatrici di quel « sapere integrale » di cui egli è stato un testimone e un apostolo. Nelle Antichità mediterranee, nel Medioevo cristiano, o anche nel Rinascimento platonico, spiriti come quello di Soloviev avrebbero una collocazione più propria e ben più onorevole. Allora non si concepiva la Filosofia come mera tecnica e come sofistica ricerca fine a se stessa: i Sapienti, i Filosofi, erano - come appunto Soloviev - gli amanti di Sofia. E questa divina, irraggiante Entità, non era vuota parola o arido schema. Per Soloviev, fu addirittura una rivelazione, la chiave di volta della sua vita, un incontro nel mese di Maggio, all'età di nove anni - come quello di Dante con Beatrice.

Un secondo incontro con la divina Sofia avvenne mentre consultava i testi, ermetici e gabbalistici, nel Museo Britannico di Londra. Qui, una mano invisibile poneva sotto gli occhi dell'assetato di Sapienza i libri più misteriosi, ma anche più giusti; e accadimenti imponderabili gl'impedivano di distrarsi in letture estranee e profane. Come il Demone di Socrate, come la Beatrice di Dante, uno Spirito Intelligente ed Amante lo guidava sulla Via della Conoscenza vera. Una definitiva ed esauriente Apparizione avvenne molto lontano, tra le sabbie dell'Oriente e all'ombra delle Piramidi: « Io sono nel deserto, accorri ad incontrarmi ». E il pellegrino dell'Assoluto poté così fruire della visione delle Origini. l'Universo gli apparve come nel giorno della Creazione, la Realtà dell'Infinito gli si dischiuse come una corolla nel magico cerchio dell'Unitotalità. Anche dopo, il tempo e lo spazio si dileguarono e rimasero le « rose della visione», le certezze sperimentali del Sogno sveglio, dell'Estasi.

Ecco i « tre appuntamenti » descritti con rara vena platonica di poesia, d'ironia e metafisica, in un poemetto autobiografico pubblicato per la prima volta in italiano, e unito ad altri saggi teoretici sul Sapere integrale e sulla Teandria (Vladimir Soloviev: « Sulla Divinoumanità e altri scritti », Jaca Book, Milano 1972).

Chi era veramente Soloviev? L'unica risposta possibile che superi molte apparenti contraddizioni e scenda al cuore di un enigma vivente è questa: era un figlio dei profeti, profeta egli stesso.

L'uomo è tra i più semplici eppure tra i più poliedrici che si conoscano, carico di simpatia immediata e denso di profondo fascino. Il vecchio Dostoevskij sembra averne colto alcuni lati nel rappresentare l'eroe del suo capolavoro, Alioscia Karamàzov. Ma Soloviev aveva anche qualcosa di San Serafino di Sarov che in parte ispi-

rò, sempre al grande romanziere, la figura dello staretz. Zosima. Come S. Francesco d'Assisi, Soloviev aveva raggiunto lo stadio dell'umanità edenica: amava i fanciulli e viveva come un fanciullo, gli animali gli andavano incontro mansueti, spesso gli uccelli del cielo si posavano, lungo il cammino, sulla tua testa. Aveva il culto della divina Bellezza dell'Ideale che traluce nel Creato e nelle Creature e che, con fragile preziosità, s'ingemma nella donna. Ma qui niente rime per la Donna Petrosa - come padre Dante — o esperienze mefistofeliche come per la Margherita di Faust. La Sofia di Soloviev - smagato sul « mondo ingannatore » — rimane l'incontaminata regina del Sogno. Era, al tempo stesso, l'Eva terrestre dei primordi o l'Afrodite che sguscia intatta dal mare, era l'Iside celeste degli Egizi e la Maria cristiana. Soloviev fu tra i pochi a comprendere il misterioso « noli me tangere » del Signore alla Magdalena. Basta un nonnulla, e la visione svanisce, l'angelicità è perduta, l'ideale viene afferrato dalle spire del serpente cosmico. Vladimiro è l'esatto contrario del don Giovanni di Mozart: questa — fraintesa da Kierkegaard — è una figura tragica che passa di esperienza in esperienza, di illusione in illusione, nel vano anelito di fissare l'idea in una forma, in un corpo di carne. Hoffmann intuì ciò molto bene.

Soloviev pensatore e profeta è non meno grande dell'uomo. I suoi veri maestri — spesso non osservati — sono due: il De Maistre escatologico delle « Serate di Pietroburgo » che lasciò una scìa profonda nell'élite spirituale russa; e, più ancora, il mago del Sud. Diciamo di quel cattolico Franz Baader che nel 1820 tentò, con amici pietroburghesi, di creare in Russia una scuola mistico-metafisica e che, già prima, era riuscito in Germania a riconvertire Schelling dall'oziosa Filosofia all'autentica Metafisica, dalle logomachie dell'Idealismo al

Logos, e quindi alla Sapienza cristiana e universale. Mediante von Baader, la Sofia di Vladimiro raggiunge la Sofia di Giacomo Boehme. È quì il senso occulto della sua Teandria che, per altro, è di schietta tradizione patristica e monastico-orientale perché risalente a Dionigi l'Areopagita.

Ma Soloviev, affine ai Romantici, ripercorre anche le orme di Novalis: a un secolo esatto dalla pubblicazione di «Cristianità o Europa», il giojello del simbolista magico (1799), abbiamo il suo testamento spirituale e profetico, «La leggenda dell'Anticristo» (1899). Già ne « La Russia e la Chiesa universale » Soloviev aveva compreso che la sintesi delle sintesi non è né a Mosca né a Gerusalemme, ma nella Chiesa di Pietro e in Roma. La Chiesa orientale prega: e sta bene: ma la Chiesa latina « prega e lavora »: e ciò è perfetto. Non basta infatti meditare, occorre agire in conformità per la renovatio mundi. La triplice riforma propugnata da Soloviev è la riforma intellettuale, la riforma religiosa e la riforma politica. Appunto come i Profeti: e come l'insegnamento dell'ermetismo cristiano dei Discepoli di cui il movimento rosicruciano - così vicino a Soloviev è uno degli aspetti, benché non l'unico.

Di almeno tre profezie si deve dare atto a Soloviev. La Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica erano, secondo lui, separate « de facto » e non « de jure »: tale suo giudizio scandalizzava i bravi ecclesiastici russi, ma l'ecumenismo della fine di questo secolo ha condotto le due Chiese a togliersi reciprocamente una scomunica sterile e ha visto l'abbraccio tra il Pontefice romano e i Patriarchi d'Oriente. Altra profezia: i prodigi dell'Anticristo e del suo falso regno di felicità materiale si sarebbero, secondo Soloviev, moltiplicati nella nostra epoca. Inutile esemplificare. Ed ecco la terza profezia, si badi bene, cinque anni prima del conflitto russo-giapponese

(1904) che risvegliò l'Asia: il mondo cristiano sarebbestato, nel Novecento, sotto l'incubo e la pressione del pericolo giallo, alla merce di un'apocalittica invasione dalle terre di Gog e Magog. Una domanda legittima. Queste tre profezie, e segnatamente l'ultima, sono soltanto di Soloviev o anche la rivelazione, per suo tramite, dei segreti tradizionali dell'Ortodossia e del Monte Athos? Senza nulla togliere alla chiaroveggenza dell'autore, ciò sarebbe molto più importante e più grave. Come che sia, secondo Soloviev, il Cristo eterno si sarebbe alla fine manifestato una nuova volta, per istaurare in modo definitivo il Regno di Dio.

Lo spirito di Soloviev è affine, per molti lati, a quello di grandi italiani della tradizione pitagorico-cristiana. Ermetismo e pitagorismo del resto s'incrociano. La triplice riforma messianica ricorda il profetismo di Campanella; l'unitotalità è predicata da Rosmini ma anche dall'abate Vito Fornari. Anzi, le concezioni di quest'ultimo — esumate da Paolo VI nei suoi dialoghi con il Guitton — mostrano le più singolari coincidenze cronologiche e speculative. Anche per il dimenticato abate Fornari l'Universo è armonia, raggio della Bellezza Eterna, mentre il Cristo non è solo un'Incarnazione divina straordinaria circoscritta a un lungo e a un tempo (lo sottolinea Paolo VI), ma il Logos, il Respiro divino che abbraccia la storia cosmica dall'alfa all'òmega, che tutto ricapitola e incentra nell'uno, e che infine, allorquando le tenebre apparenti sembrano addensarsi ed eclissarlo, brilla di luce più intensa e di tacita forza.

#### NOTA

Il tragico incontro di Soloviev con la più geniale scrittrice mistica di lingua russa, Anna Schmidt, non diminuì, ma semmai rafforzò i suoi convincimenti e la sua posizione. Anzi, secondo

Nicola Berdiaev, si deve a questa esperienza il prezioso saggio intitolato « Il senso dell'amore » che è una delle pochissime presenze dottrinali cristiane in un argomento su cui si sono scritte solo delle pagine bolse, e indegne di quell'inno alla bellezza e all'amore costituito dall'Evangelo. N. Berdiaev, rievoca qui, molto a proposito, per Soloviev, il seguente straordinario passo di uno dei maggiori maestri della Gnosi mistica dell'Oriente cristiano: S. Giovanni Climaco. Questi scrive nella «Scala». Discorso XV: « Qualcuno ha veduto una donna di una bellezza straordinaria; egli ne ha glorificato il Creatore e, per questa sola visione, si è infiammato d'amore verso Dio, poi ha versato un torrente di lacrime. Spettacolo stupefacente, in verità! Ciò che, per un altro, avrebbe potuto essere una fossa di perdizione, a lui è servito soprannaturalmente per ricevere la gloria eterna. Se un uomo, in un caso simile, prova identici sentimenti e agisce nello stesso modo, egli è resuscitato, è incorruttibile prima ancora della resurrezione universale».

Inutile dire quanto il passo contrasti con la solita leggenda di una pretesa misoginia cristiana.

#### VIII

### ORTODOSSIA LEIBNIZIANA

L'opera « Les principes du calcul infinitésimal » (Paris 1946) è, senza dubbio, tra le più importanti e doverose di René Guénon: ma, forse, è anche la meno riuscita e la più esagerata, non già in merito al tema fondamentale, bensì in rapporto ad alcune polemiche di contorno. La stroncatura delle velleità dei matematici moderni che pretendono di capovolgere la Matematica tradizionale impostata sulla Sapienza e sulla Conoscenza, che presumono di fare della Fisica una Metafisica e del loro Verbalismo una nuova Logica, è perfetta. Inaccettabile e molto discutibile è invece la svalutazione di Leibnitz il quale combatté proprio i « moderni » del suo tempo. E questo, Guénon dapprima lo riconosce, pur se poi — com'è spesso suo costume - si contraddica disconoscendolo. In altre opere, René Guénon aveva ammesso cautamente che Leibnitz era forse l'unico autore dei tempi moderni (non « moderno ») che non si era discostato dalla Metafisica tradizionale e che era in possesso di una certa Iniziazione. Qui, invece, si tende a minimizzare, se non a cancellare, queste che erano ammissioni esattissime, e pur tuttavia non ancora adeguate e proporzionate al reale valore del grande genio e del grande spirito germanico.

Leibnitz è una figura gigantesca, una delle apparizioni più alte, nobili, e universali che abbiano visitato l'uma-

nità, una specie di cherubino. Ora non si possono prendere, di lui, parti e frasi staccate e trascinarsi dietro l'insieme. Manca proprio a Guénon la sintesi centrale del ritratto. Chi invece volesse rendersi conto dell'entità dell'uomo e dell'opera, può attingere, per un primo contatto. all'ottimo libro di Mons. Francesco Olgiati: Significato storico di Leibnitz », Vita e Pensiero, Milano 1929. Opera, questa, che comincia con le significative parole: «Leibnitz è una sfinge »; e che termina col ricordare l'entusiasmo dell'ultimo Goethe per il pensatore di Lipsia. Del tutto fuori quadro è invece il «Leibniz» di B. Russel (Londra 1900) per motivi che abbiamo già spiegato nel corso del presente libro. La novecentesca Leibnitz-Renaissance che ebbe origine dall'Inghilterra è completamente anti-tradizionale, e farebbe inorridire il matematico e metafisico germanico che già, al termine dalla sua vita, ebbe a patire non poche amarezze a causa delle Isole Britanniche. Molto diversi — dietro la traccia aperta da G. Vacca (1899) della scuola del Peano - sono i lavori logico-matematici di L. Couturat (1901 e ss.) ai quali R. Guénon fa spesso riferimento. In precedenza, troviamo una singolare testimonianza nella Spagna tradizionale. Un consapevole ammiratore di Leibnitz fu infatti uno spirito a lui piuttosto affine, ossia il grande apologista cattolico Jaime Balmes, in genere molto poco e molto mal conosciuto. Nella Filosofia Elemental (1850) egli così scrive: «Leibnitz es un hombre extraordinario en quien el genio rebosa » (in cui il genio trabocca). E nella sua Lettera VIII su Los nuevos espiritualitas franceses y alemanos (1843) egli contesta che l'idealismo germanico sia legittimo successore « di questo grande uomo ». (Cfr. Obras Completas, tomo III e V B.A.C., Madrid 1963 e 1949).

Ĉiò premesso, riassumeremo in una serie di brevi punti schematici le osservazioni critiche che questo libro guénoniano suscita ad una lettura certamente ammirata, ma vigile al tempo stesso. Con ciò non s'intende in alcun modo mancare di *rationabile obseqium* verso il grande autore metafisico: al contrario. Del resto, potrebbe anche darsi che proprio lui, *in extremis*, abbia consentito a qualcuno di emendare la sua impareggiabile Opera complessiva.

1) Il problema vero di Leibniz è quello metafisico per eccellenza: ossia il mistero dell'*Uno e dei molti* che l'Oriente — e in particolare l'India — risolve molto meno dell'Occidente.

Sul piano storico, la febbrile attività leibniziana per l'unità delle lingue e delle scuole, delle accademie e delle scienze, delle nazioni e dei continenti, delle Chiese e delle fedi, è una coerente applicazione pragmatica del principio teoretico della Sapienza classica: ex Uno plures, e pluribus Unum.

- 2) il bersaglio di L. non fu solo il *Cartesianesimo*, ma anche e soprattutto lo *Spinozismo*: ossia un tipo di Emanatismo neoplatonico molto simile alla Metafisica professata da R.G.
- 3) L'applicazione, alla Metafisica, del Calcolo differenziale genialmente compiuta da Leibnitz è, appunto, di carattere analogico e trascendente. In parole povere, egli vuol dire questo: come la logica matematica dimostra che vi sono scarti differenziali infinitesimi tra i numeri, così non è contrario alla ragione che vi siano scarti differenziali nell'ordine ontologico degli esseri creati e che — al limite — la scala degli esseri finiti tenda verso l'Infinità di Dio.

Con questo, si accetta l'Unità sostanziale di fondo dello Spinozismo, ma *la si differenzia*, rendendola anche teologicamente e cosmologicamente ortodossa. (La « scoperta » di Spinoza fatta da Goethe e dai Romantici avvertirà in seguito l'influenza più matura e moderatrice di questa variante leibniziana).

4) Tale posizione di « Monismo differenziato » (Vishista Advàita: Ramanuja) è più affine all'intuizione occidentale; ma non è quella di Guénon che si àncora passivamente all'ipse dixit di Shankara (Kevala Advàita) e quindi ciò non gli garba. Aurobindo Ghosh — sul quale Guénon ha avanzato giuste riserve per certe sue commistioni « moderne » o addirittura « evoluzionistiche » — ha però ragione almeno su un punto: Shankara non è indiscutibile. In fondo, Sri Aurobindo — forse con maggiore verbosità e minore limpidezza — ha ripetuto la conciliazione già compiuta da Leibnitz, in re ipsa, tra posizioni vedantiche e posizioni del « Sankhya.

Infatti Goffredo Leibniz fu un Pitagorico. E il Pitagorismo si apparenta non solo al *Vedanta* ma anche al *Sankhya*, sistema che permetterebbe un migliore giudizio — di piena autorità tradizionale — sulla tesi monadologica di Leibniz rettamente intesa.

- 5) Certamente, le rettificazioni e precisazioni terminologiche di Guénon sul piano matematico-logico-metafisico sono preziose e definitive. Ma come Guénon stesso mostra più volte di ammettere Leibniz in persona si avvedeva che qui una perfezione linguistico-formale non era stata da lui del tutto raggiunta. (Aveva fatto già troppo, aveva « creato »). Certe critiche sono perciò ingiuste e facili, e si riducono a una filippica sulle parole e sui vocaboli più che sul merito.
- 6) La « legge di continuità » non vale solo per il dominio della quantità, ma anche per i regni della qualità. Su di essa si basano l'Angeologia e Cosmologia di Dionigi l'Areopagita, di S. Bonaventura e di Dante. Ben strano che un simbolista e un monista radicale come Guénon non si renda conto che il discontinuo è più apparente che

reale. Tavola smeraldina ermetica: ciò che è in basso è come ciò che è in alto, e viceversa. Persino S. Tommaso dichiara che « il soprannaturale s'innesta sul tronco del naturale ». (Continuità, dunque; e continuità, beninteso, non significa identità).

- 7) È probabile (forse R. G. l'ha intuito ma non lo dice) che sia Leibniz sia Newton abbiano ricevuto i dati tradizionali, sul Calcolo, da circoli pitagorici ed ermetici del Seicento che invece si chiusero davanti a Cartesio. Pascal (le cui carte furono esaminate da Leibniz) era già sulla traccia: ed ebbe anche contatti gabbalistici. È pure possibile che il primo ad essere segretamente officiato fosse appunto Leibniz il quale si dette anima e cuore alla formulazione dei dati in chiave attuale. (Cfr., sul ricorrente caso delle influenze nascoste, la vicenda Bacone-Shakespeare, la divulgazione dell'angolo a sesto acuto fatta agli architetti medievali, ecc.). Perciò, Leibnitz doveva avere più di un motivo per lamentarsi che gli fosse stato contrapposto Newton il quale, tra l'altro, meno che mai era in grado di elaborare una dottrna metafisica in base ai dati ricevuti.
- 8) Leibniz non ebbe affatto una superficiale infarinatura rosicruciana, ma fu espressione autentica e luminosa della vera Rosa-Croce e raggiunse una Iniziazione non soltanto virtuale, ma effettiva. (Eckhartshausen proviene dalla sua scuola. Il « divino » Comenius come L. lo definiva lo precede di poco).
- 9) L. non ebbe una conoscenza generica della Scolastica, ma era profondo conoscitore sia della Scolastica razionale (S. Tommaso) sia della Scolastica mistica (S. Bonaventura, Raimondo Lullo, ecc.) la quale ultima è invece ignota a R.G. Prima ancora, Leibniz erasi formato sui Padri d'Occidente e d'Oriente che, per Guénon, sono « sicut non esse ».

- 10) È ingeneroso dire che Leibniz stia alle radici della commistione « occultista » tra sapienza tradizionale e scienza profana. L. ebbe realmente il « dono delle lingue » e cercò di parlare ai contemporanei, animato da uno spirito di verità e d'amore che non conosceva, come negli apostoli, né limiti né sacrifici.
- 11) È antipedagogico (per l'apologetica tradizionale) puntare sempre l'indice come il maestro di scuola verso figure e opere che possono e debbono, sì, essere emendate, ma pur sempre additate a modello e sussunte. Altrimenti, invece di fare dell'integralità, si fa della parzialità e del fariseismo, e si scava un solco incolmabile fra i rappresentanti della Tradizione e l'umanità corrente che deve pure essere abbordata e ricondotta in porto. Certo, mai a scapito di imprecisioni o di flessioni. Ma, insomma, con sguardo e giudizio sintetico e con formula del linguaggio familiare, deve dirsi che Leibniz è dei nostri e che altamente ci onora. Sminuirlo e non valorizzarlo al massimo, significa farsi dire che noi, scrittori tradizionali, siamo un piccolo gruppo di fanatici, impotenti e petulanti, cui sfuggono di mano il mondo e la storia (Settarismo). Saggiamente Sédir aveva già posto il dito sulla piaga denunciando certi eccessi: e contestando che non si possono escludere dal quadro della Tradizione metafisica e della Iniziazione al sacro. non pure i grandi Santi - che vi rientrano di diritto ma i veri Geni.
- 12) Tra lo spirito sorridente e conciliativo di Leibniz (nato sotto « gli eterni Gemelli »: come Dante, come Platone) e il cupo spirito scivaìta di Guénon (lo Scorpione), chi ha raggiunto di più il vero Tutto Universale, la Brahmanità? Non il solo « Terzo », ma il « Quarto »?

Conclusione. Lo « spirito di geometria » è valido, ma lo « spirito di finezza » lo supera (Pascal). Bisogna sempre guardarsi da una specie di « cartesianesimo alla rovescia ». Spinoza aveva rinnovato il cartesiano « spirito di geometria » elevandolo a livelli autentici di gnosi metafisica; Leibnitz, dal canto suo, aveva recepito anche il pascaliano « spirito di finezza » facendolo confluire in una gnosi mistica e metafisica insieme. Goethe, dapprima affascinato da Spinoza, scoperse alla fine Leibniz, e se ne entusiasmò. In lui trovava confermate le chiavi di quella esperienza totale che — come sappiamo — persino un maestro Zen quale Suzuki ha riconosciuto all'universalità del profeta di Weimar. Leibniz non arretrò davanti alla concezione arditissima della « pars totale »; Goethe visse e cantò la consonanza del tutto e delle parti. Due arpisti: una sola armonìa.

# MIRABILITA SERAFICHE

È sorprendente notare che esiste e si tramanda, quasi del tutto inosservato, un vero e proprio *iniziatismo* di S. Bonaventura.

Il Dottore Serafico, riprendendo la dottrina dei Padri Vittorini sull'Origine, sulla Caduta e sulla Rigenerazione dell'Uomo, fà delle precisazioni molto importanti. L'Oculus triplex è, anche per lui, l'Oculus carnis, l'Oculus rationis, e l'Oculus contemplationis. Il primo sarebbe vigens, il secondo caligatus (annebbiato), il terzo excaecatus (oscurato, acciecato). Circa le facoltà dell'Uomo nel suo ritorno palingenesiaco — che Bonaventura chiama Regressus — è interessantissimo che il mistico Autore, oltre la classica triade del Senso, della Ragione e dell'Intelletto, ponga una quarta facoltà che introduce all'Estasi: ossia la divina Scintilla della Coscienza Suprema, detta da lui « apex mentis » o « sindéresis ». In ciò si può ravvisare una corrispondenza tipica con l'ultima facoltà umano-divina secondo la tradizione indù e vedantica: l'Atma. Infatti — avverte S. Bonaventura giunti al culmine dell'Ascesa, bisogna abbandonare tutte le operazioni intellettuali (Manas-Buddhi) e lasciarsi consumare dal fuoco dello Spirito.

Questa divina « Scintilla » è desunta da una specialissima tradizione esegetica che risale a S. Girolamo il quale, a sua volta, tramanda che i Padri orientali, massime S. Basilio, hanno appunto parlato di una «sinteresi» come di una facoltà suprema oltre la classica triade.

Detta « sinteresi » — accolta anche da S. Gregorio Magno — a noi sembra che derivi da uno dei passi più sublimi del Vangelo, concernente i misteri del Santo Natale. Dopo il Gloria degli Angeli in Cielo e l'Adorazione in Terra dei Pastori — ai quali gli Angeli erano apparsi per magnificare il Divino Infante — « Maria autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo » (Luc. II-19).

È, questa, una delle più alte e commoventi rivelazioni che riguardino la Santa Vergine, Sede della Sapienza e Madre dei Contemplativi. Il testo greco suona così: «H de Maria panta synetérei ta rémata tauta symbàllusa en te kardia autês ». Che il passo sia d'una importanza eccezionale lo dimostra il fatto che esso è ripetuto una seconda volta nello stesso capitolo (Luc. II-51); qui, in luogo di synetérei, si ha dietérei (« custodiva »); interessantissima variante sullo stesso tema radicale; il verbo teréo, « vigilo, sto di guardia ».

La traduzione di S. Girolamo, come al solito, è molto più precisa, fedele, e intelligente di quelle moderne che, tra l'altro, invece di « queste parole », spesso recano « queste cose », né sanno rendere con pari efficacia la potenza di raccoglimento interiore e di profondissima concentrazione di quel « conferens » (verbo che significa anche « portare insieme », « riunire », « consacrare »).

Esaminando con attenzione il testo greco, otterremo una serie di vertiginose illuminazioni. Abbiamo, anzitutto, il Nome Santissimo di *Maria*. Abbiamo la facoltà divino umana, teandrica, della *sinteresi* che si potrebbe chiamare, di là dalla stessa intellettualità conoscitiva, la facoltà tradizionale e iniziatica per eccellenza, cioè la

conservazione intima della Verità, la custodia sacra dei Principi. Abbiamo poi il verbo symbàllein che è la fatidica radice del termine « simbolo ». Maria, custodendo, paragonava in cuor suo, simboleggiava, confrontando e riunendo (« conferens ») le voci del Cielo e della Terra. le parole dei Pastori (figura dei Patriarchi dell'Umanità) con quelle degli Angeli. Abbiamo, infine, la rivelazione del Divino Cuore della Santissima Madre che è la Nuova Arca dell'Eterna Alleanza. Colei che aveva generato il Verbo, fà continuamente ridiscendere la Verità dalla Mente al Cuore. S. Basilio, S. Girolamo, S. Gregorio, S. Bonaventura, hanno perciò ben donde nel sostenere che. oltre la triade conoscitiva fondamentale, fiammeggia nell'Uomo una facoltà ultima, questa della Scintilla divina (una face di « Agnus-Ignis Dei) che vediamo accesa e operante in Maria Santissima.

Secondo S. Girolamo, tale Scintilla non si sarebbe perduta e spenta del tutto neppure in Adamo, dopo la sua uscita dall'Eden. A più forte ragione deve trovarsi, come appunto si trova, nella Vergine Perenne, da sempre e per sempre. Dopo aver acceso in terra tutto il fuoco spirituale possibile con la generazione del Verbo, questa sacra Scintilla della Vergine continua ad ardere nel Cuore della Madre Divina eternando il Natale.

\* \* \*

Già la trasmissione e lo sviluppo di questa insolita formula, incastona S. Bonaventura nella più aurea delle cornici e nel più iridato dei quadri.

Ma le sorprese del Dottore serafico non si fermano qui. Bonaventura è forse l'unico Dottore medievale che si riaccosti implicitamente, ma decisamente, alla dottrina antichissima e orientale sulla Vibrazione eterea del Cosmo e sulla presenza di Corpi sottili nell'Uomo invisibile. Mutuando da Roberto Grossatesta la teoria della Luce come forma generale dell'Universo, egli è d'accordo non solo con la Bibbia, ma con il magistero del « Vedanta », secondo cui la Vibrazione arcaica che origina e sostiene i Mondi è appunto il Suono-Luce primordiale. In tutti i corpi, oltre alla forma particolare di ciascuno, è presente — afferma il Dottore Serafico — quest'altro corpo di Luce. È qui evidente la riconquista, sia pure per grandi linee, della dimensione eterea e sottile sfuggita sempre più alle dottrine d'Occidente e che S. Agostino non fece in tempo a rielaborare (cfr. pag. 410 - Nota 6).

Infatti, per Bonaventura, anche gli Angeli sono avvolti da questo corpo luminoso iperfisico. Solo Dio è purissimo Spirito e quindi veramente e totalmente « metafisico ». La distanza, da Lui, degli Spiriti puri o impuri (Angeli o Uomini) è anzi misurata da quest'aura luminosa ed eterea ch'è via via più sottile, sino ad eclissarsi di fronte all'Infinità metacosmica e tenebro-luminosa dell'Essenza Divina (« Il Padre »).

Alla dottrina della Luce cosmica si ricollega, in S. Bonaventura, anche l'altra sua tipica concezione della pluralità e gerarchia delle forme negli Esseri creati. Niente, più di ciò, si avvicina alla dottrina tradizionale dell'Oriente sulla costituzione occulta e settenaria dell'Uomo. È infatti evidente la connessione tra le «forme» bonaventuriane e i «corpi sottili» secondo gli indù.

Dalle due tesi della primordialità e universalità della Luce e della pluralità gerarchica delle forme, si può agevolmente risalire al principio vedico dell'Akasha o dell'Etere sparso, dimensione intermediaria tra Natura e Spirito. Sulla Luce, Roberto Grossatesta e S. Bonaventura ci danno solo il tema essenziale. L'Oriente e l'India ci danno anche gli aspetti derivati che sarà opportuno riesaminare in dettaglio. Essi sono:

Fohat: « la luce cosmica » che dà le radiazioni diffuse, le ondulazioni elettriche, il colore e la vista;

Prana: «l'alito cosmico» che dà le vibrazioni ritmiche degli esseri viventi, la forza vitale, il magnetismo, il calore;

Kundalini: « il fuoco serpentino » o la « forza della luce » che dà la trasparenza della vista interiore, il fluido magico, l'innalzamento spirituale.

Kundalini, notoriamente simile al Luz biblico (cfr. la Scala di Giacobbe), è la forza raggomitolata nel centro di base della colonna vertebrale ed è come un superconcentrato di Fohat e di Prana negli Esseri superiori o Uomini. Si sa che si manifesta con il reale progresso spirituale di ciascuno e che non deve essere artificialmente suscitata, perché il suo Risveglio intempestivo può produrre prodigi positivi ma anche negativi; male, o troppo presto adoperata, sfocia nella magia nera e nelle forze tenebrose della contro-iniziazione, insomma nel demonìaco. (Anche qui, si ricordi la lotta di Giacobbe con l'Angelo; i gradini della Scala sono, tra l'altro, in senso antropologico, le 33 vertebre). Osserviamo che la Luce dei Corpi Redenti o dei Corpi Angelici è, per S. Bonaventura, la Luce della Grazia. Si potrebbe specificare che, per gli Uomini, essa proviene dal concorso della grazia nel sublimamento di Kundalini. In fondo, è il simbolo del Serpente biblico raddrizzato: si rammenti

Mosè che nel deserto alzò il Serpente; e non si dimentichi che il Vangelo esorta alla semplicità della Colomba unita alla sapienza del Serpente. (Né l'una senza l'altra, questo è il difficile). Per gli Angeli, invece, si tratta di una veste originaria di Luce gratuita, in quanto non c'è stata caduta in un corpo fisico e non c'è bisogno di scavare per far risplendere l'oro nascosto.

In questo quadro, merita un po' di attenzione un'altra analogia tradizionale: quella tra la « pluralità delle forme » di S. Bonaventura e la « pluralità delle anime » secondo Platone e Aristotele. Abbiamo già spiegato che i Centri sottili maggiori sono sette e quelli minori quattordici: in tutto ventuno. Domina quindi, in questo rapporto, la legge del 3. La dottrina platonico-aristotelica delle « tre anime » non è perciò che la dottrina tradizionale dei 21 Centri sottili suddivisi in tre gruppi fondamentali: inferiore (pianta dei piedi-ventre) centrale (cuore-anima) superiore (testa-intelletto). Dunque, S. Bonaventura ha ragione nella sua tesi - che parve tanto strana — della Pluralità, e si trova in pieno accordo con la Tradizione universale: per giunta, egli interpreta anche meglio il senso genuino del magistero platonico-aristotelico, su questo punto spesso frainteso. Nella sua opera mistica sull'Albero della Croce, Bonaventura, anticipando S. Caterina, pone in evidenza la progressione spirituale dell'Uomo ai piedi del Santo Albero, al centro, e alla sommità. (Per S. Caterina da Siena v., nel « Libro della Divina Dottrina», il simbolo dei «tre scaloni»).

È probabile che proprio il complesso di queste concezioni bonaventuriane abbia suggerito a Dante l'idea di quel corpo aereo che involge le anime disincarnate; tesi che ricollega sia Bonaventura sia Dante alle dottrine dell'India. Già Federico Ozanàm nella sua opera, « Dante e la filosofia cattolica nel tredicesimo secolo » (Tip. Classici Italiani, Milano 1841) si era fermato su questo pun-

to-chiave. Ozanàm, il quale fu forse il primo a notare le corrispondenze di Dante con la tradizione vedica e con l'Oriente in genere, ritiene che ci fu conoscenza effettiva dell'India da parte del Divino Poeta. Troppo simile è — per lui — il Monte Meru degli indù alla Montagna dantesca del Purgatorio, per indicare, tra molte altre ancora, l'analogia più eloquente.

Nel Novecento, l'arabista Asin Palacios (« La Escatologia musulmana en la Divina Comedia», E. Maestre, Madrid 1919) dimostrò la connessione del viaggio celeste di Dante con il viaggio di Maometto descritto simbolicamente nella « Scala » di Ibn Arabi. Ciò non contrasta con le ricerche di Ozanàm perché sappiamo bene che tra le dottrine sufiche e il Vedanta vi è un legame profondo. Sono certo molteplici i canali che possono essere giunti in superficie, o in modo sotterraneo, sino a Dante. Ma, tra questi, si dimentica spesso di annoverare S. Bonaventura il quale, oltre a conoscere la tradizione platonica e plotinica nella sua completezza e a livello più alto di altri Dottori scolastici, conobbe anche molto bene — e utilizzò — le fonti della tradizione ermetica. alchemica e araba. Vi sono perciò numerosi motivi che spiegano la coincidenza puntuale — giustamente rilevata da Étienne Gilson — tra il finale della Commedia e il finale dell'Itinerarium bonaventuriano.

Ma le analogie tra Dottore e Poeta serafico sono molto più vaste, e ben più ampio è il loro esplicito o implicito ricorso ai temi dell'Oriente. Per quel che riguarda Dante, è singolare che Ozanàm — corroborato dalle sue diligenti indagini negli archivi medievali italiani — abbia avuto l'intuizione di conoscenze segrete del Poeta persino nel campo della sapienza magica dei Tartari. Ciò non è da escludere; e del resto è molto probabile un'amicizia e uno scambio d'informazioni fra Dante e il suo contemporaneo Marco Polo. Si profilano, così,

altre fonti orientali del Poema Sacro. Non solo il viaggio simbolico di Maometto, ma il tipico Viaggio celeste degli Sciamani può aver attratto l'interesse di Dante (Cfr. su ciò gli studi suggestivi di Mircea Eliade: « Lo Sciamanismo e le tecniche dell'Estasi », Bocca, Milano 1954). Certo, si tratta degli unici tre casi di compiuta descrizione di un viaggio del genere, nell'oltretomba e nei cieli. A titolo di cronaca, ricordiamo che la missione del francescano Giovanni dal Pian del Carpine nella Tartaria, e la sua relazione scritta, rimontano all'epoca della giovinezza di Bonaventura.

Comunque sia, deve ribadirsi che l'esoterismo di Dante si lega molto più, di quanto non si sia supposto o discusso, all'iniziatismo di S. Bonaventura. Ad esempio R. Guénon (« L'esotérisme de Dante », Paris 1925), ignorando il Dottore francescano, non si è potuto rendere conto di ciò. Ma, di fatto, in nessuno dei Dottori o dei Padri, come nel Serafico, il complesso del Pensiero viene esposto secondo un grandioso piano cosmogonicoescatologico che ha riscontri solo con il Poema dantesco o con certi Testi Sacri del più lontano Oriente. Si potrebbe dire che Bonaventura è naturaliter « iniziatico » per un'intima energia di Visione simile a quella dei Patriarchi, i quali sono gli Iniziati spontanei meno lontani dall'Eden e quindi, per virtù intrinseca, più vicini alle origini primordiali. Non a caso Bonaventura - in una epoca d'incipiente infatuazione scientifica che coglierà i suoi frutti amari nell'Otto-Novecento - ebbe l'audacia di affermare che nell'Eden era inutile la Scienza, perché si viveva integralmente la Vita.

\* \* \*

L'iniziatismo senza sforzo del « Doctor Devotus » ha infatti una singolarità tutta propria. Le tradizioni medi-

terranee, dall'Egitto alla Grecia, da Israele alla Cristianità e all'Islàm, presentano invero un doppio ordine di valori e di sviluppi, l'uno esoterico e l'altro exoterico. Solo nell'India, e più particolarmente nel Brahmanesimo, vige un iniziatismo spontaneo e si professa una metafisica del tutto aperta per cui non si potrebbe, in senso stretto, parlare di «esoterismo» in quanto non c'è diaframma tra l'interno e l'esterno delle dottrine e delle vie. La posizione di Bonaventura — forse perché si disse che « in lui la natura sembrava non avesse peccato » è la più vicina, per intima affinità elettiva, all'iniziatismo spontaneo e alla metafisica aperta dell'India brahmanica. Anche per questo motivo, molte volte non ci si accorge che Bonaventura va molto oltre i piani della semplice Mistica e ci offre, con delicatezza impercettibile, un'aurea dottrina che è un metallo fuso di Integralità e di Totalità quasi mai riscontrabile in Occidente.

Questo in linea generale. Se poi si scende a comparazioni particolareggiate, si potrebbe dire che vi sono notevoli somiglianze di S. Bonaventura, per quanto riguarda l'India, con Ramànuja, e per quanto riguarda l'Islàm, con Al Ghazzali. Eckhart, invece, è più simile a Shankara e a Ibn Arabi. Mentre S. Tommaso, col suo dualismo metodologico, è forse più vicino a Madhya

Nello sviluppo storico-intellettuale e storico-spirituale della Cristianità, la posizione del Dottore Serafico è
altrettanto ammirabile. Egli non può venir confuso con
gli ultimi pensatori francescani che, dopo Ruggero Bacone, fecero registrare ad Oxford una netta flessione:
infatti ad essi risale la responsabilità della crisi della
Scolastica e dell'apertura, contro la via antiqua, di quella via moderna che mena dritti a Kant e all'anti-intellettualismo successivo. Giustamente, contro questi germi
dissolvitori, si eresse l'opposizione dei tomisti. Il Tomismo rappresenta infatti un argine metafisico. Certo, S.

Bonaventura va ancora più su. Ma egli non può essere integrato da Duns Scoto e da Occam, bensì solo da Tommaso. Anzi, vi è sempre la possibilità di una integrazione reciproca, e fruttuosissima, fra Tommaso e Bonaventura.

È interessante, adesso, osservare un altro lato poco conosciuto della straordinaria personalità bonaventuriana: ossia il suo rapporto con la Teologia greca. Vi fu infatti reciproca stima di S. Bonaventura per i maestri greco-ortodossi e di questi per il Dottore Serafico. Lo testimonia anche il viaggio per il Concilio di Lione dove si doveva tentare, per la prima volta, una formula di unione fra le due Chiese. Ciò stava molto a cuore al Serafico. Invero, solo con l'unità profonda dei due rami occidentale e orientale della Chiesa di Cristo si poteva ritrovare la vera integralità. È strano il fatto che né Bonaventura né Tommaso portarono a termine questo compito per la sopravvenuta morte di entrambi. I tempi non erano maturi per nessuna delle due parti e ciascuna come aveva intuito Gioacchino da Fiore - doveva continuare a svolgere, sino in fondo, la sua missione precipua. I greci-ortodossi, del resto, non hanno fatto l'esperienza corrosiva della Filosofia moderna, pseudo e anticristiana: e quindi, né ieri né oggi, possono realmente intendere il valore dell'argine eretto dalla Latinità e da Tommaso.

Rispetto agli ultimi dottori inglesi di Oxford — di cui non si negano certi acutissimi balenamenti — S. Bonaventura e S. Tommaso hanno il pregio di rappresentare la Tradizione universale della Chiesa e la sintesi mediterranea ellenico-giudaica ed ellenico-cristiana. Gli inglesi ci presentano invece un Cristianesimo staccato dalle radici che, per essere troppo originale, finisce col dissolversi in un pragmatismo antimetafisico, in un sistema arbitrario che non s'incontra più con le verità dell'Oriente cristiano e dell'Oriente in genere. Un siffatto Cristia-

nesimo, occidentalizzato e modernizzato al massimo, non può più essere *universale*.

Viceversa, S. Bonaventura può seraficamente slanciarsi in *excelsis*, nelle sfere in cui sovrana regna l'unità, proprio perché S. Tommaso gli tiene e gli guarda le spalle: altrimenti potrebbe rimanere come sospeso a mezz'aria. Reciprocamente, S. Tommaso rischierebbe di interrarsi troppo, se S. Bonaventura non lo sollevasse a volo con le sei ali del più fulgido Serafino.

### NOTA

Su S. Bonaventura, l'opera che raccoglie e coordina tutti gli studi precedenti è quella di Étienne Gilson: « La philosophie de S. Bonaventure », Vrin, Paris 1953, 3° ed. Libro esatto, acuto, ma piuttosto analitico. Si raccomanda, perciò, l'eccellente lavoro di Renato Lazzarini che dà un più ampio panorama spirituale e una ricostruzione sintetica dall'interno: « S. Bonaventura », Bocca, Milano 1946. Per le Opere del Dottore Serafico si consiglia l'edizione in 6 volumi della Biblioteca des Autores Cristianos, Madrìd 1945-49: testo bilingue latino-spagnolo.

Del resto, S. Bonaventura non ha bisogno di molti commenti e interpreti, in virtù della sua cristallina chiarezza di splendido scrittore, ammirata pur da Tommaso. Lo stile del Dottore Serafico è forse insuperato, e solo paragonabile ai più eccelsi modelli degli antichi. È uno stile minuziosamente analitico che non tralascia nulla, ma pure vigorosamente sintetico d'una immediata efficacia intuitiva: sempre logico e sempre psicologico, sempre scientifico e sempre trascendente, sistematico e poematico al tempo stesso. L'ideazione e l'espressione s'ispirano a un simbolico triadismo, non già artificioso come quello hegeliano, ma naturale e avvincente come quello dantesco, ovvero come quello di certe composizioni bachiane di ritmo ternario anch'esse ispirate alla Trinità. Forse, si può anche parlare di un « tema fugato » che è simile nella Gnosi mistica di Bonaventura, nella Poesia divina di Dante e nella Musica sacra di Bach. Tre vertici serafici.

## IMPEGNO TOMISTICO

Alcuni giovani scrittori tradizionalisti, oltre dieci anni fà, ci chiesero di contribuire alla stesura del programma dell'Alleanza Tradizionale Michele Arcangelo (A.T.M.A.). Pubblichiamo qui una parte del nostro lavoro, ossia «L'Impegno Tomistico». Detto programma fu stampato in un Quaderno, edito nel 1962 dalla Linotipia veronese, in un numero ristretto di esemplari, naturalmente fuori commercio.

L'Impegno Tomistico destò l'interesse e ottenne il consenso di vari esperti del pensiero cristiano; tra questi figura un illustre teologo. Si è quindi ritenuto di inserirlo nel presente volume. Si sarebbe potuto facilmente modificare la forma e presentare, così, uno scritto sviluppato in modo impersonale. Ma, riflettendovi, abbiamo di proposito mantenuto inalterata la forma statutaria dell'originale. Il lettore ci vorrà perdonare questa libertà. Siamo tuttavia del parere che una forma esortativa non nuoccia, e possa anzi giovare, in quest'epoca di vacillanti fedi e di pensieri pallidi.

Quanto alla Alleanza Tradizionale Michele Arcangelo, ci sia concessa una sola notazione. I giovani che già da più anni l'avevano ideata, ne decisero a Roma la costituzione definitiva il 29 Giugno 1961, solo undici giorni dopo la prima Apparizione del Grande Arcangelo, in Spagna, a Garabandàl. Di essa, naturalmente, si seppe nel mondo solo più tardi (Cfr. su ciò il volume di Fr. Sanchez-Ventura y Pascual: «Le Apparizioni di Garabandàl», Edizioni Roma-Atene della Fraternità della SS.ma Vergine Maria, Tip. Abete, Roma 1967).

\* \* \*

L'Alleanza Tradizionale, fedele alla sua romanità, fa propria l'esortazione tomistica di Leone XIII espressa nella celebre Enciclica Aeterni Patris (1879) che è una delle pietre miliari della ripresa della Tradizione nel Mondo. (Il primo manifesto « pragmatista » dell'antitradizionalità americana è del 1878; l'ibridismo « teosofico » nasce in Londra il 1875). Inoltre l'Alleanza Tradizionale — antimodernista per definizione e perciò pienamente in linea con l'Enciclica Pascendi (1907) — accoglie con speciale amore l'ultimo atto di pontificato del tradizionalissimo S. Pio X, ossia il Motu proprio del 29 giugno 1914, prescrivente che in tutti i corsi di filosofia siano insegnati i principia et pronuntiata majora doctrinae Sancti Thomae e che nei centri di studi teologici la Summa Theologica fosse il libro di testo.

Quanto alle celebri « 24 tesi tomistiche », compilate da insigni e autorevoli studiosi dell'Angelico, l'Alleanza le accetta: pur non ritenendo, in coscienza, che esse esauriscano lo spirito e la mente di S. Tommaso. E del resto lo stesso pontefice Benedetto XV le raccomandò come « dottrina preferita dalla Chiesa » ma non le ingiunse come esclusive né le impose all'assenso interno. L'Alleanza considera che, in ogni caso, le « 24 tesi » rappresentano e pur sempre un « tomismo di primo grado », quello che è capace di opporsi vittoriosamente all'anti o pseudo metafisica del cosiddetto « pensiero moderno ». Ma il pro-

blema che l'Alleanza si pone è più vasto, perché ricomprende le autentiche metafisiche dell'Oriente le quali ieri — furono o imperfettamente conosciute o addirittura non conosciute dal medesimo S. Tommaso. Per una nuova sintesi cattolica le « 24 tesi », proprie del tomismo di primo grado, non sono sufficienti. D'altra parte lo stesso San Tommaso, agli inizi della sua « Summa », avverti che scriveva per gli incipienti (« primo grado »). La dottrina più alta del maestro è nella sua contemplazione, quella contemplazione che rappresenta il « tomismo di secondo grado » e che sarebbe capace di risolvere molti altri problemi tutt'ora insoluti. (Giova qui ricordare che persino il Santo Patriarca Benedetto terminò la sua aurea Regola avvertendo che aveva scritto « per i principianti » sulla via della dottrina: il compimento della perfezione affidava a Cristo Signore; ed è contenuto come l'Alleanza fermamente ritiene - nel complemento benedettino della Santa Regola, ossia nel Libro dell'Imitazione di Cristo, rimasto anonimo perché Benedetto lo ispirò dal Cielo).

\* \* \*

Insomma, da una parte i tomisti secondo la lettera non si propongono minimamente i problemi posti dalla metafisica orientale (sempre S. Benedetto rinvia, invece, alle preziose tradizioni dei Padri del deserto e anche alla Regola del suo « caro Padre Basilio », Patrono dell'Oriente cristiano: S. Reg. cap. LXXIII). Dalla parte opposta, gli anti-tomisti, o i tiepidi tomisti, credono che l'Aquinate non possa dir niente in proposito. Non ancorandosi a nessuno di questi due partiti estremi, l'Alleanza ritiene che Tommaso possa esprimere anche qui la sua possente, altissima voce, e che non c'è opposizione fra tomismo di secondo grado e metafisica o mistica orientale.

Da tutto ciò consegue che non può il tomismo di primo grado comprendere per intero il secondo, ma che il tomismo di secondo grado può invece ricomprendere il primo. In fondo, l'incompiutezza della Summa è il più alto insegnamento di Tommaso, la sua lezione ultima; per lui la Teologia scientifica deve sgorgare ex plenitudine contemplationis e in questa pienezza contemplante deve morire e rinascere. Quindi, non già l'estasi finale di Tommaso può essere limitata dalla Summa, ma proprio l'estasi finale può e deve orientare la stessa Summa e farla concepire come la migliore e la più solida preparazione all'estasi (\*).

\* \* \*

A distanza di ormai quasi un secolo dall'esortazione del Lumen de coelo i tempi e gli spiriti son dunque maturi per il passaggio da un « tomismo di primo grado », cioè il tomismo secondo la lettera, a un più elevato « tomismo di secondo grado », ossia un tomismo secondo lo spirito. E del resto, già nella storia della « neo-scolastica » e del « neo-tomismo » si è avverato un netto progresso tra i primi timidi passi epistemologici e metodologici del card. Mercier (che risentivano dell'ambiente ostile dell'Ottocento positivistico e di una problematica limitata e superata) e il più deciso impulso spirituale e il più ampio orientamento teoretico assunto dal Novecento.

Il tomismo di secondo grado ha, a sua volta, due aspetti e due sensi: l'uno *orizzontale* che abbraccia l'universalità cattolica e l'altro *verticale* che svetta nell'infinità divina. Questi due sensi hanno la virtù d'incrociar-

<sup>(\*)</sup> Significativo, a tale proposito, che nell'Abbazia cistercense di Fossanova Tommaso terminasse la sua giornata terrena commentando, sulle orme di S. Bernardo, il «Cantico dei Cantici».

si in un unico punto centrale. In realtà la sintesi tomistica — e splendidamente lo delucida Leone XIII nella Aeterni Patris - non è affatto (come credono i denigratori per partito preso o i semplici ignoranti) la filosofia personale di Tommaso d'Aquino, ma è la voce universale della Chiesa che ha parlato mediante i Padri e i Dottori e che è stata, infine, magistralmente riassunta dal Doctor Communis con uno stile unitario, possente e inconfondibile. Il latino teologico di Tommaso sta alla Sacra Dottrina della Chiesa come il latino biblico di Gerolamo sta alla Divina Scrittura dello Spirito. Queste due poderose sintesi romane staranno finché starà Roma: e amarle, onorarle, coltivarle è accrescere in perpetuo la vita di Roma. Quand'anche la città storica fosse ridotta in polvere, la voce dei suoi ultimi Testimoni aleggerebbe sopra di essa per ispirare la sopravvissuta posterità.

Dunque. Tommaso è un esempio vivente e luminosissimo di tradizionalità: e combattere Tommaso - o presuntuosamente ignorarlo - come appunto fà il pensiero laicista, non è combattere un uomo o un pensatore, ma un simbolo e un vessillo: è combattere lo Spirito di sapienza della Chiesa Universale cui tutti, dai più grandi maestri ai più piccoli discepoli, han contribuito nei secoli. Ciò posto, rientra nello stesso metodo, nello stesso stile, e nello stesso spirito « tomistico » il criterio di non limitarsi a ripetere meccanicamente massime e formule (sian pure dell'Aquinate), ma piuttosto di ripercorrerle ad una ad una, risalendo la vena aurea fino alle più lontane scaturigini: in tutti i Dottori, in tutti i Padri, in tutti gli Apostoli, in tutti i Profeti. Dottori e Padri, Apostoli e Profeti i quali, a loro volta, sono anche gli eredi di tutti i maestri dell'antichissima tradizione mediterranea, punto di incrocio provvidenziale, e divinamente voluto, dell'intera tradizione dell'Universo. E questo punto d'incrocio si chiama Roma. Cioè Amore.

L'Alleanza Tradizionale è dunque « tomistica »: e lo è in quanto accetta le soluzioni di Tommaso là dove esse chiudono, con un più splendido anello, la catena delle verità filosofiche e teologiche elaborate dagli Apologisti, dai Padri e dai Dottori sulla scorta della Rivelazione profetica e dell'apostolica Tradizione.

Dovunque, in questo senso veramente tradizionale, sia possibile accettare le conclusioni tomistiche, l'Allea ra michelita, appunto perché « tradizionale », le accetta e le assimila; là dove, invece, una migliore conoscenza testuale o introspettiva dei Padri d'Oriente e d'Occidente e dei Dottori di tutte le scuole ortodosse perfezioni le stesse conclusioni tomistiche, l'Alleanza ha non solo il diritto, ma il dovere di procedere a quest'opera di verità. Altrimenti, tra l'intelletto e la cosa non vi sarebbe più adaequatio, ma bensì inadaequatio e verrebbe falsata la stessa formula base del più veridico tra gli atleti di Cristo e tra gli araldi del Verbo divino.

Ma questo è il « tomismo di secondo grado » solo nel senso orizzontale. Nel senso verticale il « tomismo di secondo grado » è quello che più non si limita all'intellettualità della scienza tomistica, ma che scopre e sa risalire alla purissima spiritualità della sua sapienza. Il « tomismo di secondo grado » è qui il passaggio dalla scorza del sistema e del metodo alla linfa vitale dell'intuizione, l'ascesa dal Tommaso speculativo al Tommaso contemplativo che è per lo più ignorato e negletto. Come ha dimostrato il celebre tomista Padre Garrigou-Lagrange O.P., la più alta, vertiginosa, e nuda mistica — quella di S. Giovanni della Croce restauratore, all'estremo Occidente, del Santo Carmelo — può benissimo ricondursi alle linee maestre e severe della Teologia di San Tommaso. Ecco il tomismo superiore che non annulla, ma

abbraccia e sublima, il tomismo inferiore. Ora, in questo tomismo di più alto grado, la distanza che separa Tommaso da Agostino e Bonaventura si fa minima. Né è un caso, ma un preciso proposito, che proprio Leone XIII, dopo aver proclamato S. Tommaso principe dei teologi, abbia proclamato S. Bonaventura principe dei mistici. L'Alleanza Tradizionale, considerando S. Agostino principe dei filosofi cristiani, intende attribuire a ciascuno il suo, ma contribuire, al tempo stesso, ad una più intima compenetrazione del maestro filosofico, del maestro teologico e del maestro mistico della Cristianità: i quali maestri circolano l'uno nell'altro, senza artificiali soluzioni di continuità, in virtù dell'unico Verbo e del comune Divino Spirito.

Orbene, se il tomismo di primo grado è simboleggiato dal *Doctor Communis*, il tomismo di secondo grado è simboleggiato dal *Doctor Angelicus*. Il doppio titolo di gloria di Tommaso è di per se stesso originale e significativo.

Il metodo di studio dell'A.T.M.A. è, da tutto ciò che precede, nettamente fissato e risulta chiarito al massimo. Davanti alla complessa e gigantesca problematica nata dal progressivo, inarrestabile, provvidenziale scontro-incontro dell'Oriente e dell'Occidente, l'A.T.M.A. si regola come già Tommaso d'Aquino si regolò nel Medioevo di fronte a un analogo, ma più ristretto e men drammatico quadro. L'urto fu, allora, soltanto mediterraneo: oggi è mondiale e cosmico. Fu merito grande di Tommaso « conservare » fin dove era possibile: fu sua audacia non meno meritoria «innovare», assimilando, là dove si rendeva doveroso. La sintesi tomistica fu unitaria e « romana » appunto perché seppe assidersi al centro nella disputa tra l'Oriente e l'Occidente. Sarebbe oggi parzialità « anti-tomistica » propugnare solo l'Oriente o solo l'Occidente, e non sapere invece cogliere l'essenza

universale che può unicamente trovarsi al punto d'incrocio e di risoluzione di entrambi. Questo fu il maestoso senso romano di Tommaso: questo deve sforzarsi di essere — *Thoma adjuvante* — il nuovo senso romano dell'A.T.M.A.

Laddove gli anti-tomisti prevenuti, come i tomisti superficiali, credono che l'Aquinate si limiti al piano della ragione o, tutt'al più, a quello simmetrico della fede, v'è invece in Tommaso un autentico piano dell'intuizione e dell'ispirazione. Tommaso ha illustrato, meglio di chiunque, le condizioni della vita e della conoscenza ordinaria dell'uomo sulla terra (è questo il Doctor Communis); ma sarebbe erroneo credere che egli non abbia parimenti illustrato le condizioni della vita e della conoscenza straordinaria (e questo è il Doctor Angelicus).

La differenza - e il vantaggio di Tommaso - rispetto ai mistici dell'Oriente ed ai campioni dell'Agostinismo (per tacere degli intuizionisti recenti) è che tutti questi, chi più chi meno, scambiano il piano di ciò che è « ordinario » con il piano di ciò che è e deve rimanere « straordinario ». Ossia, dall'Oriente - come dall'Agostinismo — sono considerate ordinarie quelle condizioni di vita e di conoscenza che, per la sintesi tomistica, debbono essere ritenute straordinarie. Qui rifulge tutto l'equilibrio romano della sapienza di Tommaso. In conclusione, l'Agostinismo è vero: ma esso corrisponde, in certo modo, a un tomismo di secondo grado che non possegga le solide piattaforme del tomismo di primo grado. (Lo stesso deve dirsi per l'Oriente in genere sino alle estreme ramificazioni del neo-platonismo occidentale). Specialmente nel De Veritate - che può considerarsi come una « terza Summa » metafisica, dopo quella teologica e quella apólogetica — è svolta la dottrina della conoscenza superiore e profetica che è, per l'appunto, eccezionale. Ma, dovunque, nelle mille e mille pagine dell'enciclopedia tomistica, scorre la vena sotterranea ed aurifera della pura contemplazione. Dovunque risuona l'eco dell'inno eucaristico, semplicissimo e sublime, in cui la Teologia apofática, mistica e inesprimibile, fà da soave antifona alla Teologia catafática, positiva ed espressa: « Adoro te devote — latens Deitas ».

È importante notare quanto segue: quello che, guardando le cose della terra, sembra l'eccezione, è invece, per le cose viste dal cielo, la vera regola. L'Oriente, l'Agostinismo, le similari scuole o correnti, tendono - come già detto - a scambiare la regola per l'eccezione. Ma S. Tommaso pone entrambe al giusto posto: pur se, anche per lui, una volta slanciatici verso il cielo, i valori si capovolgano - ossia si raddrizzino - e l'eccezione divenga la sola regola. Ma qui, nel corso della vita mortale sulla terra — e segnatamente in un'epoca di crisi e di regresso spirituale che dura dalla fine del Medioevo — scambiare questi due ordini non solo non è lecito, ma è sicuramente dannoso e illusorio. È certamente vero - come riconosce il grande tomista Padre Garrigou-Lagrange - che tutti gli uomini possono essere chiamati alla contemplazione mistica. Tale, appunto, è lo stato supremo della « Nuova Gerusalemme ». Ma è altrettanto vero che il termine del viaggio non è il cammino. Tommaso, anche in questo erede dei romani, ci insegna a camminare a tappe successive e a ranghi serrati. Poi, sul campo, si distingueranno gli eroi. In fondo, la stessa romana saggezza e la stessa romana misura che hanno operato in Benedetto, patriarca dei patriarchi cristiani, hanno operato in Tommaso, dottore dei cristiani dottori (\*\*).

Alla chiusa della Santa Regola, Benedetto mostra tutta la sapienziale, escatologica profondità del suo in-

<sup>(\*\*)</sup> Non è un caso che la prima formazione spirituale dell'Angelico fosse cominciata, da fanciullo oblato, a Montecassino.

tento: l'uomo dei « tempi ultimi » è il più debole e il più infermo tra tutte le generazioni di Adamo: inutile ostinarsi, come l'Oriente, nei nostalgici sogni del passato. ma urge dirigersi a tutti gli « uomini di buona volontà » in modo semplice, essenziale, efficace; solo così si possono chiamare tutti a raccolta per combattere la battaglia apocalittica che precede il trionfo di Cristo Re e la grande pace del Padre. Onde, gli ultimi tra i monaci, gli ultimi tra gli uomini spirituali della terra, con la precisa potenza del loro slancio corale, saranno i primi a fare violenza ai cieli e a ottenere di riaprirli. Il cibo spirituale di Benedetto è forse meno raffinato di altri, ma più solido, più adatto per far resistere alla grande offensiva dell'Avversario, per combattere sempre in piedi sul campo, e vincere: in tutto gli è simile il cibo intellettuale di Tommaso.

Ciò premesso, è chiaro che, con gli enunciati princìpi, Filosofia, Teologia, e Conoscenza Mistica vengano ad essere gerarchizzate. Ciò significa che è possibile e feconda, in esse, tanto una circolazione ascendente, quanto una circolazione discendente. Non vi è dunque opposizione tra il cielo di Agostino, principe dei Filosofi, il cielo di Tommaso, principe dei Teologi, e il cielo di Bonaventura, principe dei Mistici: né Agostino o Tommaso sono incapaci di salire all'ultimo cielo, né Bonaventura è incapace di scendere al primo, ossia al cielo più vicino alla terra. Con questa doppia gerarchia circolare, ascendente e discendente ad un tempo, l'A.T.M.A. ritiene di aver trovato la chiave di volta per risolvere le dispute secolari e millenarie tra le scuole cristiane, rendendo operante - nella scienza - quello stesso principio intimo, dinamico, e universalmente divino, che Dante applicò, in poesia, nel suo Paradiso.

\* \* \*

In conclusione, un tomismo di secondo grado effet-

tivamente esiste; e ne è conferma non solo il doppio titolo dottorale, ma la stessa gemellarità del nome Tommaso che significa appunto « gemello ». (Si rammenti e si consideri, nel Vangelo e tra gli Apostoli, il simbolismo del misterioso « altro gemello »: l'úno visibile e l'altro invisibile, come i Dioscuri che tagliano la luce del giorno dalla luce della notte. I Dioscuri sono gli stessi patroni dell'Urbe: e S. Paolo, doctor gentium — ossia dottore « comune » — e rapito al terzo cielo — ossia dottore « angelico » — prefigurando meglio d'altri l'insegnamento romano di Tommaso, è condotto verso Roma da una nave alessandrina « che porta l'insegna dei Dioscuri » - Act., XXVIII-11).

Ma il simbolo degli « eterni Gemelli » (Par. XXII -152), cavalieri del Sole sempre legati a Roma (Romolo e Remo, Pietro e Paolo, Cosma e Damiano) suggerisce, con l'autorità di Dante, la prova del nove di un tomismo in senso eminente. Il Poema dei Poemi dell'Universo, il Poema Sacro, consta notoriamente di una ispirazione gioachimita e di una armatura tomista, rifonde in un unico metallo, traslucido e sonoro come l'oro azzurro della Nuova Gerusalemme, i tesori del Bue d'Aquino e dell'Aquila di Fiore. Orbene, se non fosse possibile il passaggio tra tomismo e gioachimismo e viceversa, se cioè il tomismo non si sviluppasse nella doppia dimensione della lettera e dello spirito, il più complesso, il più alto, e il più perfetto dei Poemi sarebbe fallito. E invece è riuscito in pieno come nessuno mai. Tanto che, nel cielo del Sole, proprio Gioacchino e Tommaso chiudono il canto degli spiriti sapienti (Par. XII, 140 - 44).

A scanso di equivoci, si deve fermamente dichiarare che il « tomismo di secondo grado », o dello spirito, presuppone il « tomismo di primo grado », o della lettera. Tutti gli Aderenti dell'A.T.M.A. sono perciò tenuti a uno studio amoroso, continuo, sistematico, dell'intera opera

filosofica e teologica di Tommaso d'Aquino: ed anzi, giusta la raccomandazione di un altro grande tomista, il Padre Sertillanges O.P., son tenuti ad affrontare i testi dell'Aquinate nell'originale, in quello che anche Dante chiama « il discreto latino » di fra' Tommaso. Del resto, la stessa e identica raccomandazione l'A.T.M.A. rivolge per la lettura della Bibbia di S. Girolamo. L'A.T.M.A., pur incoraggiando ogni tipo di studi orientalistici, considera formativa al massimo la familiarità con i due capolavori sacri usciti nella lingua di Roma, nella lingua dei Martiri: la *Vulgata* e la *Summa*. S. Girolamo e S. Tommaso sono infatti l'uno la colonna biblica, l'altro la colonna teologica dell'edificio perenne della cattolicità.

Il Sole non è forse il divino contrassegno del principe degli Angeli, del principe dei Teologi, e della Città che custodisce il principe degli Apostoli? Chi, tra le stelle erranti o le stelle fisse, è paragonabile al Sole, al grande montone solare, a El? (Mi cha El?). Il Sole di Giustizia, Cristo Re, infiamma il cuore dell'Angelico; il Sole di Giustizia, Cristo Re, raggia dal capo dell'Arcangelo; il Sole di Giustizia, Cristo Re, indica la « diritta via » che mena alla città solare, alla Prima, alla Seconda, alla Terza ed Eterna Roma: Sol index!

#### NOTA

Per la Summa Theologiae si raccomanda l'eccellente edizione in 5 voll., della « Biblioteca de Autores Cristianos », Madrìd 1955-58. Per tutte le altre opere tomistiche si può ricorrere alla edizione del Marietti; in particolare: Summa contra Gentiles, Roma 1944 e De Veritate (« Quaestiones Disputatae », I), Roma 1953. Per un primo avvicinamento, in lingua volgare, all'enciclopedia tomistica, può essere utile l'opera del rev. G. Bertetti: I tesori di S. Tommaso d'Aquino (raccolta di studi dommatici, mora-

li, ascetici, sociali, ricavati dalle opere dell'Angelico, con il rinvio alle fonti, Torino 1934. Per la vita e l'anima del Santo Dottore si consiglia: S. Tommaso d'Aquino del Padre A. D. Sertillanges O. P., Morcelliana, Brescia 1931; L'anima di S. Tommaso di Mons. F. Olgiati, Milano 1923; S. Tommaso di I. Taurisano O. P., Utet, Torino 1941. Per l'opera: Filippo Mastropasqua C.SS.R., Leone XIII e l'Aquinate, Bari 1880; G. Mattiussi S. J., Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino, Milano 1923; Sertillanges, La filosofia di S. Tommaso d'Aquino, Ed. Paoline, Roma 1957: Sertillanges, Il Cristianesimo e le Filosofie, vol. I «La sintesi tomista », Morcelliana, Brescia 1957; E. Gilson, Le Thomisme, Vrin, Paris 1948; R. Garrigou-Lagrange O.P., Sintesi tomistica, Queriniana, Brescia 1953; Martin Grabmann, Tommaso, in « Enciclopedia Italiana », Roma 1937; Cornelio Fabro, Tommaso, in « Enciclopedia Cattolica ». Roma 1954; Walter Farrel O. P., Guida alla Somma Teologica, Ed. Paoline, Roma 1959. Per la spiritualità: Garrigou-Lagrange, Perfezione cristiana e contemplazione secondo S. Tommaso d'Aguino e S. Giovanni della Croce, Marietti, Torino 1933; Marcello del Niño Jesus O.C.D., El Tomismo de San Juan de La Cruz, Burgos, 1930. Th. Merton, lo scrittore cistercense, in Ascesa alla Verità, Garzanti, Milano 1956, ispirandosi anche al lavoro di G. Maritain, Les degrés du savoir, Paris 1932, insiste sul collegamento tra la Teologia di S. Tommaso e la Mistica di S. Giovanni della Croce. Prezioso il volumetto del Padre Marcucci O.P., Preghiere di S. Tommaso d'Aquino, Teramo 1952. Molto coraggioso e significativo, sia per la data (1920) e sia per la provenienza dell'autore, il contributo tomistico persino di R. Steiner nel suo « S. Tommaso d'Aquino », ed. it. Carabba, Lanciano 1932. Sul singolare tomismo di Dante, qualche ragguaglio si può trovare anche nel Dante vivo di G. Papini, Libr. Ed. Fiorentina 1933. In realtà Dante ascoltò nei « due fuochi » di Firenze, S. Croce e S. Maria Novella, sia il francescano e gioachimita Pier di Giovanni Olivi - discepolo di S. Bonaventura - sia il domenicano Remigio Girolami, discepolo di S. Tommaso.

Ed ecco come il Pastore Angelico, Pio XII doctor optimus, ha detto e definito del Dottore Angelico: «La sua dottrina sta sopra tutte le vicissitudini dell'Umanità come una rocca irremovibile, e la sua forza e vitalità imperiture servono oggi perfettamente a difendere il deposito della fede e a dirigere con passo fermo e sicuro i nuovi progressi eventuali della filosofia e della teologia ».

Per un apparente paradosso, il termine « tomismo » si rivela più ricco, più ampio e più comprensivo del termine « neo-scolastica ». Infatti, considerando le cose dall'esterno, i nuovi studi su S. Tommaso non sarebbero che un capitolo del movimento che rimette in onore la Scolastica medievale. Ma, come si è cercato di spiegare nel testo, la tradizionalità di Tommaso va molto oltre. Nel senso illustrato dall'ATMA, essere tomisti significa istaurare non solo una neo-scolastica, ma anche una neo-patristica: né l'una senza l'altra. In realtà, solo professandosi coerenti tomisti si può abbracciare tanto la Scolastica quanto la Patristica cogliendone la continuità e lo sviluppo. Proclamarsi, ad esempio « agostiniani » oppure « scotisti » significa agganciarsi all'una o all'altra delle due grandi ramificazioni cristiane, ma non ad entrambe e, quindi, non al tronco unitario della tradizione e della dottrina. Inoltre, si deve reagire a un certo odierno vezzo « filo-patristico » di tipo infantile e capriccioso, più esibizionistico che sincero, ovvero più brillante che intelligente. Non pochi Dottori della Scolastica superano in acume persino i Padri: e non ci si riferisce qui alle sottigliezze logiche, ma ai balenamenti intellettuali scaturiti da esperienze contemplative realmente vissute; ci si riferisce, inoltre, a una presenza dello Spirito non già minore, ma semmai maggiore nella vita della Chiesa. In tal senso, è profondamente vera quella norma sagace che S. Ignazio suggerisce quasi a conclusione degli Esercizi Spirituali: «Lodare la dottrina positiva e scolastica; perché siccome è più proprio dei Dottori positivi, come di S. Girolamo, S. Agostino e S. Gregorio ecc., il muovere gli affetti per in tutto amare e servire Iddio nostro Signore, così è più proprio degli Scolastici, come di S. Tommaso, S. Bonaventura e del Maestro delle Sentenze ecc., il definire e dichiarare per i nostri tempi le cose necessarie alla salute eterna e meglio impugnare e dichiarare tutti gli errori e tutte le fallacie. Perché i Dottori Scolastici, essendo più recenti, non solo profittano della vera intelligenza della Sacra Scrittura e dei positivi e santi Dottori ,ma anche, essendo essi illuminati e rischiarati dalla virtù divina, si aiutano dei Concilii, Canoni e Statuti di nostra santa Madre Chiesa » (11ª Regola per sentire con la Chiesa - 363). Parole tanto più significative in quanto pronunziate da un maestro che ha impostato proprio il suo capolavoro, gli « Esercizi », sullo stesso dramma cosmico agostiniano delle « Due Città » e quindi dei Due Eserciti e dei Due Stendardi di Cristo e Lucifero.

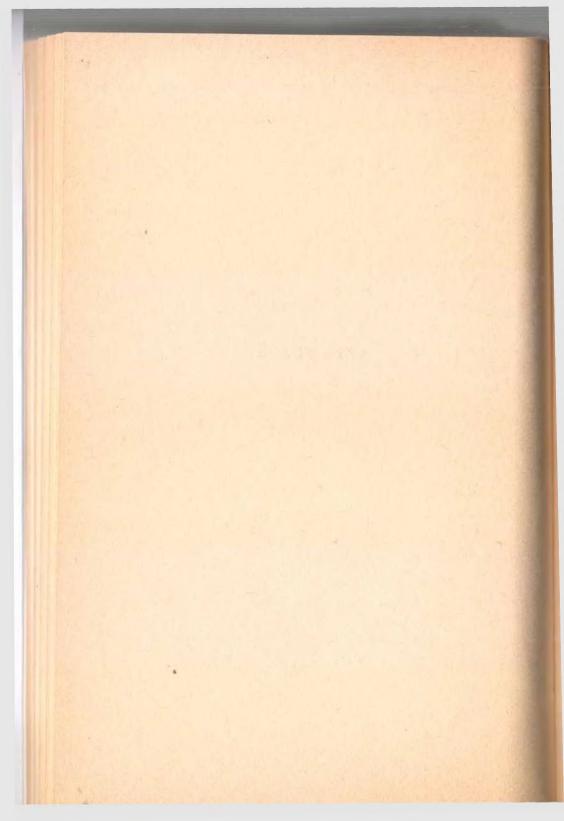
Insomma, ogni qual volta si può, si deve far di tutto per

essere sinceramente e onestamente tomisti, tenendosi ugualmente lontani dai personalismi come dai servilismi: questo è imitare le virtù dell'Angelico e applicare con discernimento la massima leonina Vetera novis augere che il padre Sertillanges interpreta come « un alimentare dal di dentro quell'organismo vivente che è il sistema». Questo significa, negli studi, bandire le estrosità eccentriche e deleterie della deformazione moderna e assumere un criterio veramente tradizionale per l'unione e il bene della Cristianità.

S. Girolamo (ai suoi tempi l'astro di Agostino si levava appena all'orizzonte) dichiarò che Origene era « il più grande Dottore delle chiese cristiane dopo gli Apostoli ». Il padre Lacordaire, dell'Ordine dei Predicatori, abbracciando con lo sguardo diciannove secoli di cristianesimo dichiarò che « S. Tommaso e S. Bonaventura erano i più grandi Dottori di tutti i secoli» (Vita di S. Domenico). Nella mirabile Storia Ecclesiastica di S. Giovanni Bosco si narra: « S. Tommaso d'Aquino, grande amico di S. Bonaventura, venuto un giorno a fargli visita gli chiese da chi avesse imparato quelle ammirabili cose che apparivano nei suoi scritti. Egli, mostrandogli il Crocifisso, rispose: Ecco il libro, d'onde apprendo quello che insegno ». Come è noto, quello stesso libro vivente, il Santo Crocifisso, aveva una volta parlato a Tommaso: « Scrivesti bene di me, Tommaso (bene scripsisti de me Thoma); quale mercede vuoi ? » L'Angelico rispose: « Non altra mercede che te stesso, o mio Dio ».

Ecco gli esempi da imitare! Se infatti la Vulgata e la Summa sono i libri majores dell'ATMA, il liber maximus è il Santo Crocifisso. S. Tommaso, celebre per la Crux angelica, così sigilla: «In Cruce est perfectio totius legis, et tota ars bene vivendi».

APPENDICE



# GUIDA TRADIZIONALE, ORIENTALE E METAFISICA

3.130

La presente opera è corredata da quattro Bibliografie essenziali: una Cosmologica (per l'Alchimia e l'Astrologia): una Monastico-Ascetica; una Teologica; infine una Bibliografia Tradizionale, Orientale e Metafisica, più diffusa e ragionata - e condotta con criteri sistematici e teoretici di ordine « interno » che qui appresso pubblichiamo. A questa abbiam dato il nome di «Guida», nel senso di un avviamento a uno studio più alto delle Discipline sacre universali. In tal campo è facile smarrirsi: né ci risulta che, prima d'ora, si sia dato un filo conduttore abbastanza completo per districarsi nel labirinto.

La Bibliografia Cosmologica si trova, nelle Note della Parte I, alle pagine 125 e 218; la Bibliografia Monastico-Ascetica si trova, sempre nella I Parte, a pagina 263; la Bibliografia Teologica, prescindendo da varie opere indicate nel corso della nostra trattazione, è sostanzialmente quella Tomistica, e si trova, nella Parte III, nella Nota finale a pagina 578. E veniamo alla pre-

sente « Guida ».

I libri che ora segnaleremo sono selezionati, e tratti in prevalenza dalla produzione italiana e francese che è la più reperibile e la più accessibile. Non possiamo dilungarci in valutazioni o riserve, caso per caso, sulle singole opere: tuttavia, i criteri generali già offerti al lettore, e i numerosi giudizi critici espressi sia nel Testo sia nelle Note, sono sufficienti perché il lettore medesimo si orienti da se solo nel riconoscere quale sia la linea tradizionale del magistero autentico, e quali i punti di vista opinabili o i dati non troppo sicuri.

Prima di procedere, è però necessario un breve discorso preliminare sull'Orientalismo, in quanto la mole veramente enorme di ricerche e di studi in tal campo potrebbe, a torto, spaventare il lettore medio e soprattutto il giovane. Diciamo subito che l'Orientalismo è semplicemente un mezzo e non può essere fine a se stesso. A rigore, l'atteggiamento « tradizionale » non può dirsi né « orientalistico » né « occidentalistico », ma deve puntare a quella sintesi totale (« cattolica » nel più profondo senso) che è propria dell'*Universalità*. Ciò nonostante, è indubbio che in Oriente si siano conservate meglio certe gemme della Tradizione metafisica: la quale è un tesoro divino-umano dell'intera Civiltà dello Spirito. Per tanto, uno studio orientalistico serio e approfondito è indispensabile. Non si deve però credere che solo l'India o altra regione asiatica sia l'unica sede di ogni verità, né che vi sia identità perfetta tra ciò che è « orientale » e ciò che è « tradizionale ». Molte volte, non solo gli studiosi occidentali dell'Oriente, ma persino gli orientali di nascita sono contaminati da pregiudizi storico-scientifici del tutto moderni e, in fin dei conti, profani. L'Oriente sacro è altra cosa.

Dunque, i lavori degli « orientalisti » specializzati sono certamente preziosissimi: ma bisogna leggerli con orecchio attento e saggiarli con l'intellegentia cordis affinché si separi il grano dal loglio e non si cada nella specializzazione pura e semplice. A questo proposito, può giovare un'acuta presa di posizione di Ugo Foscolo nel suo scritto sugli « Antiquari e critici »: il lavoro di analisi di questi studiosi di talento è insostituibile - osservava il grande e dottissimo poeta — ma il compito della sintesi spetta all'intelligenza creatrice. Analogo ragionamento deve farsi per il ricorso ai testi originali dell'Orientalistica, ricorso che pur incoraggiato al massimo — non può andare, per un singolo individuo, oltre certi limiti tecnici. Ma lo spirito d'intelligenza può e sa scendere più addentro, superando siepi e confini. L'illustre sanscritista Louis Renou, parlando dell'opera d'interpretazione dell'Induismo compiuta da René Guénon, ha scritto che questo autore si sarebbe servito di una lettura « di seconda mano » delle opere di Shankara e ha sostenuto che solo i sanscritisti possono intendere le cose dell'India. Non sappiamo se Guénon abbia potuto attingere alle fonti shankariane di prima mano (forse sì). Ma anche in caso diverso, ciò non cambia nulla, come diremo in seguito, riferendo l'autorevole testimonianza di un pandit indiano. Secondo L. Renou persino i Romantici sarebbero dei dilettanti! Ma qui disponiamo di nomi come Goethe, Schlegel, Schopenhauer. La verità è molte volte proprio nel contrario: i grandi spiriti, essendo universali, sono dell'Occidente come dell'Oriente e viceversa, ed essi riescono a penetrare più a fondo nelle verità essenziali e ad aprire le porte di tutti i templi. Ripetiamolo: l'Orientalismo non può essere né rimanere fine a se stesso, ma è una via per la riscoperta della Tradizione integrale. Del resto anche Guénon aveva ammesso che l'Induismo è semplicemente « una Tradizione », sebbene in India, a suo giudizio, « la Tradizione metafisica si fosse conservata in modo più puro ». Non bisogna cadere nell'ingenuità di identificare « una Tradizione », per quanto antica e autorevole, con la Verità assoluta; ciò costituirebbe un infantilismo metafisico bello, e buono e fu appunto, tra gli altri, uno degli errori della « Società Teosofica » londinese di fine Ottocento. D'altra parte, se si applicasse il criterio specialistico di L. Renou anche ad altre aree — ad esempio a quella semitica — si dovrebbe dire che quasi nessuno dei maestri e santi cristiani — in quanto non ebraisti — abbia inteso la Scrittura e il messaggio dei Profeti biblici!

Ma non si è ancora accennato al meglio: in verità gli stessi testi scritti non sono affatto sufficienti e vanno integrati e illuminati dal magistero orale dei testimoni della Tradizione vivente (di qui l'errore del letteralismo « protestantico »). Facciamo adesso un esempio ipotetico, ma non troppo. Supponiamo che tra qualche decennio l'aratro sia passato pesantemente sulla terra e sull'umanità; orbene, in un'isola deserta possono trovare rifugio dei sopravvissuti e, tra questi, dei dotti di lontane razze e lingue che siano in grado di decifrare una copia, rimasta incolume, del testo scritto del Vangelo. Si giungerà a una ricostruzione empirica in cui le tessere del mosaico non collimeranno mai del tutto. Ma, tra i presenti, un solo illetterato, il quale abbia vissuto da fedele cristiano, sarà in condizione di illuminare gli stessi dotti sullo spirito del Vangelo, attingendo ai ricordi e alle esperienze di una vita cristiana vissuta nella tradizione.

Quanto abbiamo detto, semplifica il discorso sulla « Scienza delle Religioni » — come la chiamano i tedeschi — o sulla « Storia delle Religioni » — come la indicano i latini. Il punto di vista « profano » è qui molto spesso esorbitante: occorre perciò sceverare, sedersi, quando ciò sia possibile, ai piedi dei maestri vivi, e ritrovare nell'interiorità il filo della Tradizione Unica. Oltre tutto, benché la cosa possa sembrare strana, il concetto di « Religione » non è universalmente applicabile al Mondo antico e, nel Mondo attuale, all'Oriente vero e proprio. Presso gli Antichi — e anche oggi nelle aree orientali — non vige quel complesso istituzionale-sociologico che i Latini chiamarono « Religio », ma esiste la Via Ascetica cui si accede con le chiavi della Scienza Sacra. Anche i « Misteri » mediterranei non erano « Religio », ma, appunto, itinerario spirituale. Si cade, perciò, con

questo, nella medesima e grossolana improprietà di quando si vogliono arbitrariamente applicare, alle Dottrine sacre dell'Oriente e della Tradizione perenne, i caratteri della « Filosofia » che è tipicamente occidentale, moderna o pre-moderna. I lavori, certamente utili, degli studiosi di Scienza o di Storia delle Religioni debbono quindi essere inquadrati in una prospettiva più ampia ed autentica che serva, anche, a salvarli dai rischi di un'apologetica infedele e di comodo, dai limiti anzidetti della specializzazione, e dalle esteriorità di una erudizione profana. Il punto di vista « tradizionale » è più alto e onnicomprensivo e può e deve correggere queste parzialità.

Infine, a proposito delle « Antichità », si deve anche qui evitare l'errore di confondere ciò che è « tradizionale » e quindi massimamente vero con ciò che è semplicemente « antico » e che può anche risultare ibrido. Il Vangelo taglia qui molto netto tra ciò che appartiene all'eternità del Verbo e ciò che vi s'incrosta con le costumanze storiche di un certo passato. Cade qui a puntino un aureo monito di Spinoza: « la moltitudine, sempre prona alla superstizione, e più curante delle scorie dell'antichità piuttosto che degli eterni veri, rende più omaggio ai Libri che non al Verbo di Dio ». Qui si faccia però attenzione: l'eternità non è punto la somma di passato, presente e futuro, e non rientra, nella sua pienezza centrale, proprio nulla delle eccentriche deviazioni moderne che sono esattamente la sua antitesi: « moderno » ha lo stesso significato e la stessa composizione etimologica del greco « effimero », ossia caduco.

Tutto ciò premesso e precisato, passiamo al nostro elenco bibliografico.

## 1) Opere generali:

Max Müller, Introduzione alla Scienza delle Religioni, Sansoni, Firenze 1874; Carlo Puini, Saggi di Storia della Religione, Le Monnier, Firenze 1882; G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, Hachette, Paris 1876; A. Fabre-d'Olivet, Histoire philosophique du genre humain, Paris 1822; Elifas Levi, Storia della Magia, Atanòr, Roma 1969 (traduzione e ristampa dall'opera originale del 1859; il celebre qabbalista cristiano — al secolo l'abbé Louis Constant — intende la « Magia » nel senso eminente di conoscenza attiva e di saggezza spirituale); E. Schu-

ré, I Grandi Iniziati - Cenni sulla storia segreta delle Religioni, Laterza, Bari 1941 (è l'opera famosa, apparsa nel 1887, che rappresentò un primo sforzo di comparazione e di sintesi sulla linea dei tentativi già esperiti dalla Scuola d'Alessandria e dall'Accademia platonica di Firenze; per un giudizio critico, ma anche equanime, sull'autore, cfr. nel testo le pagg. 148-49); id., Santuari d'Oriente, Laterza, Bari 1948 (opera più matura); id. L'Evoluzione divina - Dalla Sfinge al Cristo, Laterza, Bari 1922; Rudolf Otto, Il Sacro, Feltrinelli, Milano 1966, a cura di E. Buonaiuti (i limiti di quest'opera molto nota, e senza dubbio importante, sono già presenti nel sottotitolo: «L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione col razionale»; l'A. ha insistito troppo sul fattore psicologico, e ha inaugurato un linguaggio che si è diffuso in modo deviante dall'autentico piano metafisico in cui la Religione va collocata); P. Gordon, La Révélation primitive, Dervy, Paris 1951; Matgioi, La voie métaphysique, Et. Tradit., Paris 1956; Dom A.J. Pernety, Fables Egyptiennes et Grecques devoilées, Bauche, Paris 1758; id., Dictionnaire mytho-hermétique, Paris 1758; Marc Saunier, La leggenda dei Simboli, Atanòr, Roma 1968 (esposizione piana e a volte elementare, ma non priva d'istruttivo interesse: l'A. sbaglia allorché afferma che la Roma antica « non possedette i Grandi Misteri »; oltre il Pitagorismo, dalle origini a Virgilio, lo contesta l'insegnamento ventennale di Plotino proprio nell'Urbe); René Guénon, Images et symboles fondamentaux de la Science sacrée, Gallimard, Paris 1962; Mircea Eliade, Il Sacro e il profano, Boringhieri, Torino 1967; id. Images et Symboles - Essais sur le symbolisme magico-religieux, Gallimard, Paris 1952; id. Mito e Realtà, Borla, Torino 1966; V. Tocci, Dizionario di Mitologia, Ed. Libr. It., Milano 1958; Alfred Bertholet, Dizionario delle Religioni, Ed. Riuniti, Roma 1964; Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formem, Leipzig 1923-29, 3 voll., traduzione italiana, Firenze 1961 e 1964, dei primi due, «Il linguaggio» e «Il pensiero mitico». (Proveniente dal neo-criticismo della Scuola di Marburgo l'A. è ben lontano dai principi della Sapienza tradizionale e della Simbologia esoterica; studioso del platonismo del Rinascimento italiano e della Scuola ottocentesca di Cambridge, egli ha tuttavia il merito di aver compreso come tutta la Conoscenza sia legata al Simbolo: è il vero senso dell'Idea di Platone, come del celebre finale del Faust goethiano. Senonché il Cassirer parla ancora di mondo dello Spirito come di una delle costruzioni umane, secondo i triti ed equivoci schemi immanentistici e soggettivistici che impedisco-

no di risalire, dal Simbolo cosmico, alla Realtà divina e trascendente in esso adombrata). C. Jung, L'Uomo e i suoi Simboli, Casini, Roma 1967 (raccolta di studi di vari autori; sono già note al lettore le obiezioni alla teoria junghiana; è invece da segnalare, nel libro, lo studio di A. Jaffè, « Il Simbolismo nelle arti figurative »); Gruppo di Ur, Introduzione alla Magia, 3 voll., Bocca, Roma 1955. (Ristampa e aggiornamento di un'opera collettiva del 1927-29 composta da vari autori che conservano l'anonimato. tra i quali si riconoscono J. Evola e altri: non tutti i contributi hanno lo stesso valore di dottrina e di limpidezza spirituale; si tratta perciò di un'opera eterogenea che va accolta con molta cautela ma che pure è di notevole importanza documentaria. Per « Magia », come già detto a proposito di E. Levi, qui s'intende la tradizione della via metafisica o dell'iniziazione attiva e « secca », complementare e non già opposta — deve sottolinearsi della via mistica o « umida »).

Salvatore Minocchi, Il Panteon, Libr. Internazionale, Firenze 1914; G. Holzner, San Paolo e la Storia delle Religioni, Ed. Paoline, Roma 1956; Pietro Tacchi-Venturi S.J., Storia delle Religioni, 2 voll., Utet, Torino 1939 (sotto la direzione del celebre padre gesuita, i migliori specialisti e orientalisti italiani hanno composto un'opera in collaborazione che è forse una delle più riuscite tra quelle pubblicate nel mondo); H.J. Schoeps, I grandi Fondatori di Religioni e le loro dottrine, Sansoni, Firenze 1961; F. Heiler e altri Autori, Storia delle Religioni, 2 voll., Sansoni, Firenze 1962; Nicola Turchi, Storia delle Religioni, Sansoni, Firenze 1962; M. Eliade, Trattato di Storia delle Religioni, Boringhieri, Torino 1972 (è l'unica opera che penetra le Religioni dal di dentro secondo una prospettiva simbolica e che, in luogo di giustapposizioni successive e slegate, le inquadra in un complesso organico e unitario dal profondo sapore teoretico); Frithjof Schuon, L'unità trascendente delle Religioni, Laterza, Bari 1949; J.A. Cuttat, L'Incontro delle Religioni, Rocco, Napoli 1958; id. Expérience chrétienne et spiritualité orientale, Desclée de Brouwer, Paris 1967; Autori diversi, Le religioni non cristiane nel Vaticano II. Elle Di Ci, Torino 1966; Thomas Ohm, Il Cristianesimo occidentale visto dagli Asiatici, Morcelliana, Brescia 1953; S. Radhakrishnan, Religioni orientali e pensiero occidentale, Bompiani, Milano 1966; S. Radhakrishnan e altri Autori, Storia della filosofia orientale, Feltrinelli, Milano 1962 (un testo veramente classico, tutto scritto da personalità orientali scelte tra gli esperti più noti del mondo; gli insigni autori han sempre avuto cura di

mantenere il parallelismo con il pensiero d'Occidente: il titolo originale del volume è del resto molto più significativo, « History of philosophy eastern and western »); A. Le Renard, L'Orient et sa tradition, Dervy, Paris 1952; Autori diversi, Le Civiltà dell'Oriente, 4 voll., « Storia-Letteratura-Religione-Filosofia-Scienze-Arte », Casini, Firenze 1958-1965 (opera monumentale ed esauriente, unica in Europa, affidata ai migliori specialisti e diretta da Giuseppe Tucci sotto gli auspici dell'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente).

Jacques Pirenne, Storia universale, 4 voll., Sansoni, Firenze 1956 (J.P. è forse il solo storico che abbia dato il giusto peso all'Oriente, che abbia veramente intrecciato le Storie orientali e occidentali, e che abbia sempre attribuito al fattore religioso una primaria importanza); Oswald Spengler, Il tramonto dell'Occidente - Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale, Longanesi, Milano 1957 (la via seguita dal Pirenne era stata in realtà aperta da Spengler sin dal 1918: il primo dei « profeti della crisi », pur con vedute a volte opinabili, sa addentrarsi nella metafisica della Civiltà); Jean Daniélou S.J., Saggio sul mistero della Storia, Morcelliana, Brescia 1957 (a differenza di altri autori, come ad es. il Cullman di « Cristo e il Tempo » o del « Mistero della redenzione nella Storia », autori che si limitano a un ristretto punto di vista « teologico », Daniélou rinnova l'escatologia e spazia nell'universale); René Guénon, La crisi del mondo moderno, Hoepli, Milano 1937 (è l'opera principale, tradotta in tutto il mondo, dell'insigne maestro; volta da Markos Pallis in tibetano e pubblicata anonima come opera di un « Lama d'Occidente » ha esercitato una positiva influenza spirituale persino nell'inaccessibile Tibet); id., Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps, Gallimard, Paris 1945 (è il complemento della « Crisi »); id., Oriente e Occidente, Ed. Studi Tradizionali, Torino 1965; Giuseppe De Lorenzo, Scienza d'Occidente e Sapienza d'Oriente, Ricciardi, Napoli 1953 (è come il testamento spirituale dell'insigne e infaticabile indòlogo); Titus Burckhardt, Scienza moderna e saggezza tradizionale, Borla, Torino 1968; Matthias Vereno, Vom Mythos zum Christos, O. Müller, Salzburg 1958; id., Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte, O. Müller, Salzburg 1960 (« Per l'incontro spirituale tra Asia e Occidente »): Umberto A. Padovani, Storia della Filosofia, vol. I, Il pensiero indiano - Il pensiero classico, Marzorati, Milano 1950 (sensibile ai genuini valori religiosi e metafisici, l'A. è forse l'unico che abbia cominciato la Storia del Pensiero dall'India, senza relegarla in nota o liquidarla con i soliti pretesti che mascherano soltanto ignoranza); Silvano Panunzio, Tradizione, Oriente e Sacra Scrittura, Firenze 1950; id., Tradizione e Ispirazione, Verona 1958.

## 2) Per le Tradizioni dell'Egitto antico ed ermetico:

Ricordiamo, per comodità del lettore, ma altresì ampliamo, indicazioni già date in precedenza: Il Libro dei morti degli antichi Egiziani, traduzione, introduzione e commento di Gregorio Kolpaktchy, Ceschina, Milano 1953; idem, a cura di Boris De Rachewiltz, Milano-Verona 1958; Testi religiosi (da quelli antichissimi delle Piramidi, fino a quelli più recenti dell'età ellenistica e volgare) in «La religione dell'Antico Egitto» a cura di Sergio Donadoni, Laterza, Bari 1959; Letteratura e poesia dell'Antico Egitto, a cura di E. Bresciani, Einaudi, Torino 1969.

Per il « Corpus Hermeticum » v. Il Pimandro, ossia l'Intelligenza Suprema, Atanòr, Todi 1913: Hermès Trismégiste, vol. I Poimandrès, vol. II Asclépius; voll. III e IV, Fragments extraits de Stobée et Fragments divers: testi trilingui, greco-latino-francese, curati dal Padre A.J. Festugière O.P., Les Belles Lettres, Paris 1954: Ermete Trismegisto, Il cratere della Sapienza a cura di Carlo Croce, Semerano Edit., Roma 1962 (opera prevalentemente cosmologica, di redazione greca; il commentatore fa confusione tra l'Ermete ellenico e il Thot egizio).

Per la lingua, la letteratura e l'arte v. Sergio Donadoni, Appunti di grammatica egiziana, Cisalpino, Milano 1963; id., Storia della Letteratura egiziana, N. Accademia, Milano 1967; Boris De Rachewiltz, Incontro con l'arte egiziana, Martello, Milano 1958.

Per l'interpretazione: J.A. Wilson, La civiltà dell'antico Egitto, Mondadori, Milano 1965; B. De Rachewiltz, Vita nell'antico Egitto, Sansoni, Firenze 1962; Aristide Calderini, La religione degli egiziani, in « Storia delle Religioni » del Padre Tacchi-Venturi, cit.; S. Morenz, La religione egiziana, Il Saggiatore, Milano 1968; T.G.H. James, Miti e Leggende dell'antico Egitto, Mondadori, Milano 1971; Manfred Lurker, Symbole der alten Aegypter, O.W. Barth, Weilheim Oberbayern, 1964; S. Sauneron, I Preti nell'antico Egitto, Mondadori, Verona 1961; E. Schuré, Ermete, ne « I Grandi Iniziati », cit.; id., L'Egitto antico, in « Santuari d'Oriente », cit.; Demetrio Merezkovskij, La nascita degli dei, Milano 1921 (negli ultimi anni, il geniale scrittore russo si dedicò con

fervore all'Egittologia); H.M. De Campigny, La Tradition égyptienne, Astra, Paris 1945 (bene l'esposizione e così l'approfondimento esoterico quanto all'Egitto; le datazioni sui cicli preistorici delle grandi Razze, nella parte introduttiva, risentono delle fantasie e degli errori delle chiavi « teosofistiche »); B. De Rachewiltz, Massime degli antichi Egiziani, Milano 1957; A. Moret, Mystères Egyptiens, A. Colin, Paris 1913 (opera classica e sempre preziosa per punti di riferimento sicuri).

Per l'intelligenza dei Testi ermetici, è capitale l'opera di A.J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, 4 voll., Gabalda, Paris 1950-54: vol. I, « L'Astrologie et les Sciences occultes », vol. II, « Le Dieu cosmique », vol. III, « Les doctrines de l'Ame »,

vol. IV, «Le Dieu inconnu et la Gnose ».

Son note le controversie sulla provenienza dei Testi ermetici che si vorrebbero senz'altro ascrivere all'epoca ellenistica postcristiana. Qui siamo alle solite diatribe e incomprensioni sul fatto tradizionale vero e proprio; con simili criteri, del tutto estrinseci, sarebbero in pericolo molti Libri antico-testamentari, i Testi del gabbalismo medievale, i Testi areopagitici del Cristianesimo, i Testi alchemici, eec. La mano finale, nella redazione scritta, conta poco: l'essenziale è di percepire una trasmissione molto più antica, avvenuta oralmente per una serie di generazioni. La dimostrazione di ciò è data dalla « Tavola smeraldina » di Ermete che, certamente, contiene massime di una sublime Sapienza arcaica, comprovata dallo studio comparativo del Tarocco ermetico e della Tradizione alchemica universale. L'interpretazione esoterica più chiara e profonda della Tavola di Smeraldo è quella offerta da Titus Burckhardt: cfr. L'Alchimia, Boringhieri, Torino 1961.

Aggiungiamo che Plotino è notoriamente dell'età volgare; eppure sarebbe insensato non riconoscere nella sua eccelsa Dottrina l'influenza reale dell'antico Spirito egizio, se non proprio una trasmissione diretta da parte di un Sacerdozio che, ai suoi tempi, era ancora vivente. Non si spiegherebbe altrimenti, senza questa carica autentica di pura Ispirazione tradizionale, l'influsso immenso da lui esercitato nell'ambito di ben tre fondamentali Tradizioni, il Cristianesimo antico e medievale, il medievale Giudaismo, l'Islamismo. (L'unica opera veramente « teoretica » del Guénon, « Les états multiples de l'être », non è, essa stessa, se non una trasposizione della Teoresi plotiniana). Del resto, non si dimentichi che la Chiesa dei Copti (Aighiptoi) è pur sempre una Chiesa tradizionale in piena attività.

In quest'ordine di criteri, circa possibili trasmissioni orali, ricordiamo lo splendido gioiello dell'esoterismo egizio: *Il Kybalion*, Bocca, Milano 1944. (Cfr. su ciò la Nota a pag. 384).

#### 3) Per le Tradizioni del mondo classico:

Si tralasciano, ovviamente, le opere della Filosofia antica in senso specifico, osservando però che esse hanno quasi tutte, come humus, proprio il fondo della Tradizione. Una dimostrazione di ciò può anche essere data dalla raccolta di testimonianze dalle origini a Proclo: veggansi i Frammenti Orfici, Boringhieri, Torino 1959. Più ampie sono le testimonianze del pitagorismo: Pitagora, Les vers d'or, con il testo greco originale a fronte, M. Boin, Bourges 1948; I Pitagorici, Testi e commenti a cura di A. Maddalena, Laterza, Bari 1954; Pitagora, I Versi aurei, i Simboli, le Lettere, Porfirio, Vita di Pitagora, Giamblico, Della vita pitagorica, in volume unico, Carabba, Lanciano 1913; Porfirio, L'antro delle Ninfe, Archè, Milano 1974; Giamblico, I Misteri, Sebastiani, Milano 1946.

A. Fabre-d'Olivet, Esame dei Versi d'oro, Laterza, Bari 1931 (è l'interpretazione magistrale, più completa e profonda, dell'Esoterismo pitagorico); E. Schuré, Pitagora, ne « I Grandi Iniziati », cit.: Arturo Reghini, I Numeri sacri nella tradizione pitagorica e massonica, Ignis, Roma 1947; Enea Lanari, Gli insegnamenti pitagorici, Roma s.d. (con interessanti studi sul simbolismo della Basilica Pitagorica presso la romana Porta Maggiore); Erwin Rodhe, Psiche - Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci, 2 voll., Laterza, Bari 1970; Federico Nietzsche, La nascita della Tragedia - ovvero Ellenismo e Pessimismo, Sonzogno, Milano 1940; Adriano Tilgher, La visione greca della vita, Ed. Scienze e Lettere, Roma 1926; Vittorio Macchioro, Zagreus - Studi intorno all'Orfismo, Vallecchi, Firenze 1930; R. Graves, I miti greci, Longanesi, Milano 1963; Silvano Panunzio, Restituzione del mito di Edipo, Firenze 1952; Nicola Festa, La Religione greca fino ad Alessandro, in « Storia delle Religioni » diretta da P. Tacchi-Venturi, vol. I, Utet, Torino 1939; R. Pettazzoni, I Misteri, Zanichelli, Bologna 1924; Demetrio Merezkovskij, La morte degli dei, Treves, Milano 1905 (romanzo storico di sommo potere evocativo: al suo termine, i discepoli di Giuliano s'illuminano allor quando Ammiano Marcellino rivela che, per Clemente d'Alessandria, la sapienza ellenica continua e si travasa nella spiritualità cristiana); Gaetano Negri, L'imperatore Giuliano l'Apostata, Hoepli, Milano 1928 (importante e acutissimo studio sull'urto tra Cristianesimo e Neoplatonismo, considerato come la chiave di volta di tutti i contrasti dei secoli successivi); A. Grilli, Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano, Bocca, Milano 1953.

Jean Bayet, La Religione romana, Einaudi, Torino 1959; F. Cumont, Le religioni orientali nel paganesimo romano, Laterza, Bari 1967; Guido De Giorgio, La Tradizione Romana, Flamen, Milano 1973 (opera fondamentale di un iniziato autentico e di uno spirito molto serio, equilibrato e maturo, pur se lampeggiante di fuoco sacro: sulla linea di Dante, si insiste sulla continuità di Romanità e Cristianesimo, sulla centralità dell'Urbe e sulla sua missione universale e « cattolica »); Mariz Revelli, Romanità cristiana, S.E.I., Torino 1954; Silvano Panunzio, Roma, pseudo-Roma, anti-Roma, Conte, Roma 1957; Giacomo Devoto, Gli antichi Italici, Vallecchi, Firenze 1951; Massimo Pallottino, Etruscologia, Hoepli, Milano 1968; Giulio Lensi Orlandi, Il segreto degli Etruschi, Atanòr Roma 1961 (di fronte alle ripetizioni accademiche, spesso inconcludenti, sulla Civiltà etrusca, ecco un saggio d'interpretazione esoterica); Leonino Da Zara, Le secret de Capri, Orizzonti, Roma 1933 (benché in forma di romanzo, questo libro contiene più misteri e più intuizioni di un trattato; l'A., in virtù d'una conoscenza vasta e precisa delle fonti degli scrittori latini, dimostra l'origine atlantidèa degli Etruschi e la loro persistenza, nei Pontefici e negli Imperatori-Pontefici sino a Tiberio, in funzione di un piano universale di unità politicoreligiosa).

Ed ecco alcuni importanti studi comparativi: Anders Nygren, Eros e Agape, Il Mulino, Bologna 1971; Charles N. Cochrane, Cristianesimo e Cultura classica, Il Mulino, Bologna 1969; Ugo Rahner, Miti greci nell'interpretazione cristiana, Il Mulino, Bologna 1971.

## 4) Per l'Eségesi biblica e le sue fonti:

R. Kittel, Biblia Hebraica, Stuttgart 1951 (testo ebraico dell'A.T.); Alfred Rahlfs, Septuaginta (testo greco della Versione dei Settanta), 2 voll., Stuttgart 1950; Novum Testamentum graece et latine, Gabalda-Lecoffre, Paris 1918; Biblia Sacra iuxta Vulgatam clementinam (è il più fedele codice di S. Girolamo ed è

il testo canonico della Chiesa), Desclée, Roma-Parigi 1947; La Bible de Jerusalem, Editions du Cerf, Paris, datazioni varie (scaturita dalla scuola del celebre Padre Lagrange, questa versione, pubblicata in volumetti separati quanti sono i libri biblici, è preziosa soprattutto per i suoi commenti); La Sacra Bibbia, a cura di Giuseppe Ricciotti, Salani, Firenze 1953; Gli Atti degli Apostoli e le Lettere di S. Paolo, traduzione e commenti di G. Ricciotti, Mondadori, Verona 1958; La Sacra Bibbia a cura di Giovanni Luzzi della Facoltà teologica valdese. Libreria delle Sacre Scritture, Roma 1950 (versione attentamente riveduta sui testi originali, sulla base della celebre traduzione letterale di Giovanni Diodati; per la parte ebraica, G. Luzzi si avvalse anche della collaborazione dell'ebraista e sacerdote cattolico F. Scerbo); La Bibbia concordata, Mondadori, Verona 1969 (lavoro « ecumenico » con la collaborazione di studiosi di confessione giudaica, cattolica, greco-ortodossa, cristiano-orientale, evangelica).

W. Gesenius, Handwörterbuch über das Alte Testament, Springer Verlag, Berlin 1972; edizione inglese: Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon, Eerdmans Company, Michigan 1971; F. Scerbo, Dizionario Ebraico e Caldaico del Vecchio Testamento, Libr. Ed. Fiorentina, Firenze 1912; F. Scerbo, Lessico dei Nomi propri ebraici del Vecchio Testamento con interpretazione del significato etimologico, Libr. Ed. Fiorentina, Firenze 1913; E. Zolli, Introduzione allo studio dell'Ebraico anticotestamentario, Belardetti, Roma 1947; Dizionario biblico a cura di Giovanni Miegge, Feltrinelli, Milano 1968; Dizionario della Bibbia di dom Prospero dell'Aquila O.S.B., Tomassini, Foligno 1833, 3 voll. (dottissima rielaborazione del celebre Dizionario del francese Padre Calmet; va aggiornato e controllato per la parte filologica, ma le sue delucidazioni storiche, religiose e simboliche sono sempre valide e rischiaranti: opere come il monumentale dizionario del Vigouroux ci sembrano spiritualmente glaciali); A. Robert e A. Tricot, Initiation Biblique, Desclée, Paris 1948; Eugenio Zolli, Guida all'Antico e al Nuovo Testamento, Garzanti, Milano 1956; T. Longo, I Libri Storici dell'Antico Testamento, Claudiana, Torre Pellice 1945; E. Colombo, I Libri dei Profeti d'Israele, Torre Pellice 1924; E. Colombo, I Libri Poetici dell'A.T., i Deuterocanonici e gli Apocrifi, Torre Pellice 1946; T. Longo, I Libri Storici del Nuovo Testamento, Torre Pellice 1942; E. Colombo, Le Epistole del Nuovo Testamento e l'Apocalisse, Torre Pellice 1942 (questi cinque volumetti a cura di eségeti valdesi sono puntualissimi per l'informazione e veramente di raro pregio scientifico; li segnaliamo volentieri pur se, da parte nostra, non soggiaciamo a certi pregiudizi dell'ipercritica moderna; ma molti interpreti cattolici han fatto ben altro, hanno ridotto il tesoro biblico a un'esplorazione geografica).

Infine, per gli Apocrifi dell'A.T., ivi compresi gli importantissimi Libri di Enoch, è classica l'edizione integrale inglese di R.H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. II, Oxford University Press, 1968; edizione ridotta italiana è quella a cura di P. Bonsirven, La Bibbia Apocrifa, ed. Massimo, Milano 1962; per gli Apocrifi del N.T. cui attinsero largamente i grandi maestri della Pittura cristiana, v. Los Evangelios Apócrifos, testo greco-spagnolo, B.A.C., Madrìd 1963; ed. integrale italiana: I Vangeli Apocrifi, Einaudi, Torino 1969; ed. ridotta, Gli Evangeli Apocrifi, Massimo, Milano 1964.

Tre avvertenze non inutili che dobbiamo all'amabilità di Eugenio Zolli. Per la trasmissione millenaria del codice ebraico, egli diceva: « posso garantire la bontà del testo ». Delle traduzioni dell'intera Bibbia — o anche di parti molto rilevanti di essa — condotte da un uomo singolo, egli giustamente diffidava, definendole « antologie di traduzioni ». (Quest'opera immane riuscì solo a S. Girolamo il quale, per altro, si avvalse dei Masoreti di Palestina). Circa, poi, la pessima abitudine di parlare e scrivere di « Vecchio » Testamento, come se si trattasse di cosa ammufita, E. Zolli faceva rilevare che l'espressione tedesca « Alt », quella inglese « Old » e finanche quella latina « Vetus » hanno altro suono e indicano una nobile antichità. Si dica perciò, sempre, « Antico Testamento » e « antico-testamentario ».

# 5) Per la Tradizione giudaica:

A. Cohen, Il Talmùd (estratti), Laterza, Bari 1935; Eugenio Zolli, Talmùd babilonese - Trattato delle Benedizioni (annotazioni dell'A. e puntuale studio introduttivo di Sofia Cavalletti), Laterza, Bari 1958; Contes du Talmud, Rieder, Paris 1927; The Mishnah, tradotta e annotata da H. Danby, Oxford University Press, 1967; Sépher ha-Zóhar (Le Livre de la Splendeur), traduzione integrale dal caldaico di Jean de Pauly in 6 voll., Ed. Maisonneuve et Larose, Paris 1970 (è il testo « metafisico » fondamentale del Qabbalismo; il traduttore, Jean de Pauly, albanese cattolico che visse e insegnò in Italia e in Francia e che si rivolgeva a Pontefici e Zar, è egli stesso un essere misterioso; l'anno

della sua morte dichiarò che era «l'unico uomo al mondo in grado di tradurre lo Zóhar con verità, e il perché l'avrebbe portato nella tomba »; vi sono due spiegazioni possibili: o egli stesso è l'autore dello Zóhar — lo diciamo con scandalo dei credenti nei limiti biologici dell'uomo — ovvero agì sotto la diretta influenza spirituale del maestro); Il Sépher Jetsiràh (Libro della Formazione) a cura di Savino Savini, Carabba, Lanciano 1912 (è il testo «cosmologico» del Qabbalismo); I Sette Santuari (Hekhalòt), a cura di E. Piattelli e A. Ravenna, Boringhieri, Torino 1964 (sono trattati narrativi mistico-cosmologici); Ibn Gabirol, La Corona regale, a cura di E. Piattelli, Fussi, Firenze 1957.

A. Fabre-d'Olivet, La Langue Hébraique restituée, Delphica, Paris 1971 (ristampa anastatica del celebre capolavoro); A. Jounet, La chiave del Zóhar, Laterza, Bari 1936; Elifas Levi, I Misteri della Cabala, ovvero l'armonia occulta dei due Testamenti, Atanòr, Roma 1947 (pubblicata postuma nel 1920, è l'opera più alta e matura, e meno disuguale, del celebre qabbalista cristiano); Paul Vulliaud, La Kabbale juive, 2 voll., Nourry, Paris 1923; Henri Serouya, La Kabbale, Grasset, Paris 1947; G.G. Scholem, Les grandes courantes de la Mystique juive, Payot, Paris 1950; Stanislas De Guaita, Le serpent de la Génese, Paris 1898; D.M. de Leva, Il significato occulto del Genesi di Mosè, Bardi, Roma 1951.

Antonio Belli, Storia della Letteratura ebraica biblica e postbiblica, Nuova Accademia, Milano 1961; G. Ricciotti, Storia di Israele, 2 voll., S.E.I., Torino 1947; A. Bertholet, La civilisation d'Israel, Pavot, Paris 1929; A. Lods, La Religion d'Israel, Hachette, Paris 1939; Sigmund Freud, Mosè e il Monoteismo, Diaz, Verona 1952 (è l'ultima opera dell'A.; vi si dimostra la tesi del « Mosè egiziano »); A. Lods, Les prophétes d'Israel et les débuts du judaisme, Paris 1935; H. Gunkel, I Profeti (con ampio e importante studio introduttivo di Fausto Parente), Sansoni, Firenze 1967; E. Zolli, L'Ebraismo, Studium, Roma 1953; I. Epstein, Il Giudaismo, Feltrinelli, Milano 1967; I.M. Choucroun, Le Judaisme, Paris 1951; B.Z. Bokser, Il Giudaismo, Il Mulino, Bologna 1969; R. Travers Herford, I Farisei, Laterza, Bari 1925; A. Mandel, La via del Chassidismo, Longanesi, Milano 1965; Saint-Yves d'Alvevdre, Mission des Juifs, C. Levy Ed., Paris 1884 (opera fondamentale del celebre esoterista cattolico); E. Bertola, La filosofia ebraica, Bocca, Milano 1947; E. Brehier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1925; D. Yellin-I. Abraham, Maimonide, Editr. « Israel », Roma 1928; M.

Simon-A. Benoit, Le Judaisme et le Christianisme Antique, Presses Un. de France, Paris 1968; Jean Daniélou, La Théologie du iudéo-christianisme, Paris 1962; Autori vari, Torah and Gospel-Jewish and Catholic Theology in Dialogue, New York 1966.

G. Ricciotti, La Bibbia e le scoperte moderne, Sansoni, Firenze 1957; A. Dupont-Sommer, Les manuscrits de la Mer Morte, Maisonneuve, Paris 1950; id. Observations sur le Manuel de Discipline, Paris 1951. I manoscritti del Mar Morto - sulla cui strana e improvvisa scoperta si potrebbe molto discutere hanno levato un rumore eccessivo da una parte e han trovato impreparati gli studiosi cattolici dall'altra; si è avuto il torto, nei secoli, di non prendere sul serio le fonti esseniche, sempre ben note alla tradizione gnostica dei pitagorici cristiani. Alcuni eségeti cattolici, colti così di sorpresa, sono giunti a delle assurdità: balbettando e volgendosi a precipitosa fuga, hanno anche ingoiato la tesi di un «Giovanni Battista esseno». Bastava ricordare che gli Esseni sono « figli dei profeti », laddove Giovanni è definito dal Signore « più che profeta ». Ciò non esclude collegamenti d'altro e superiore ordine; ed erano semmai gli Esseni che avevano da imparare da Giovanni, « nuovo Elia ». Ma il grottesco e la farsa si hanno quando si sostiene che Gesù sarebbe una copia e, perché no, una « reincarnazione » del Maestro di Giustizia. Povero Verbo! in mano a un'umanità che non sa più che cos'è un articolo. Ma il vero discorso sugli Esseni è molto più ampio, perché l'Essenismo e il Pitagorismo si ricollegano non solo al Cristianesimo nascente, ma pure all'Induismo e al Buddismo antico, confermando l'unità fra tutti i centri spirituali e iniziatici dell'Oriente e dell'Occidente.

## 6) Per la Tradizione cristiana:

Logia Agrapha: Detti extracanonici di Gesù, 2 voll., testo trilingue greco-latino-italiano, Fussi, Firenze 1951; Antiche preghiere cristiane, testo trilingue, Fussi, Firenze 1957; I Padri Apostolici, 2 voll., testo greco-italiano, S.E.I., Torino 1940; S. Ireneo, La Dottrina Apostolica, Cantagalli, Siena 1968; Corona Patrum Salesiana, serie greca e latina, testi bilingui, S.E.I., Torino 1934 e ss.; La Filocalia - Testi di Ascetica e Mistica della Chiesa Orientale, a cura del Padre G. Vannucci, Libr. Ed. Fiorentina, Firenze 1963; De Imitatione Christi, Desclée, Roma 1934 (l'autore non è

assolutamente Tommaso da Kempis; cfr. T. Lupo, « Validità della tesi gerseniana sull'autore dell'Imitazione di Cristo ». S.E.L. Torino 1960); Sources Chrétiennes, collana diretta da Henri De Lubac e Jean Daniélou, Ed. du Cerf, Paris 1943 e ss.: Biblioteca des Autores Cristianos, La Editorial Catolica, Madrid 1945 e ss. (è la più vasta raccolta di Fonti e di Opere che congloba l'intero complesso della tradizione dottrinale del Cristianesimo: considerata ufficialmente in Spagna come un'impresa « d'importanza nazionale», offre diverse centinaia di eleganti volumi, rilegati ed economici; per gli Scrittori greci o latini i testi sono bilingui); Denziger, Enchiridion Symbolorum, Herder, Roma 1967; De Journel, Enchiridion Patristicum, Herder, Roma 1962: De Journel-Dutilleul, Enchiridion Asceticum, Herder, Roma 1958: A. Quacquarelli, Le fonti della Paideia ante-nicena, La Scuola, Brescia 1967; St. Athanasius, The life of Saint Antony, Newman Press, London 1950.

La maggior parte delle opere di S. Agostino è ottimamente tradotta dalla «Libreria Editrice Fiorentina»; altre opere di maestri del pensiero cristiano possono reperirsi presso le « Edizioni Paoline » e le Edizioni « Città Nuova » entrambe di Roma; per le opere di S. Bonaventura e di S. Tommaso, veggansi le Note ai due capitoli finali del nostro testo; per le opere del Pastore Angelico, ultimo grande Dottore della Chiesa che suggella i predecessori, v. Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII, Tipografia Poliglotta Vaticana, XXI voll., Roma 1960; per il Concilio Ecumenico Vaticano II, v. Costituzioni, Decreti e Dichiarazioni, testo latino-italiano, Editr. Ancora, Milano 1966.

Nel « mare magnum » della bibliografia cristiana indichiamo, qui appresso, alcuni studi storici o sistematici che interessino più da vicino l'interpretazione tradizionale e metafisica, mistica e simbolica. Per le origini divine e universali: Vito Fornari, Della vita di Gesù Cristo, 3 voll., Firenze 1869-93, ed. riveduta in 5 voll., Roma 1901; Giuseppe Ricciotti, Vita di Gesù Cristo, Rizzoli, Milano-Roma 1942; F.M. Willam, Vita di Maria, la Madre di Gesù, Morcelliana, Brescia 1937; Giovanni di Hildesheim, La storia dei Re Magi (leggenda medievale), Vallecchi, Firenze 1966; Gaetano Baglio, Le origini di Gesù in rapporto alla storia di Re Erode e al Messianismo da Daniele a S. Paolo, Treves, Napoli 1939; G. Baglio, Gesù e il Romanesimo del tempo suo, A. Signorelli, Roma 1952; E. Zolli, Christus, A.V.E., Roma 1946; Romano Guardini, Il testamento di Gesù, Vita e Pensiero, Milano 1950; Demetrio Merezkovskij, La missione di Gesù, Bem-

porad, Firenze 1937; Oscar Cullmann, Il ritorno di Cristo, Centro Evang, di Cultura, Roma 1948; A. Arrighini O.P., I Dodici, Marietti, Roma 1935; G. Ricciotti, Paolo Apostolo, Mondadori, Milano 1958: Cullmann-Journet-Afanassieff, Il primato di Pietro (il problema visto secondo le tre prospettive, cattolica, ortodossa, protestante) Bologna 1965; E. Renan, S. Paolo, Dell'Oglio, Milano 1965 (una delle migliori opere del discusso ma geniale autore); Carlo Cecchelli, Il Cristianesimo antico, Galileo, Milano 1947; Rudolf Bultmann, Il Cristianesimo primitivo, Garzanti, Milano 1964 (con le più ampie riserve sul campione della « demitizzazione »); Luigi Tosti, Prolegomeni alla Storia universale della Chiesa, 2 voll., Barbera, Firenze 1861 (è il capolavoro del celebre Abbate di Montecassino, oggi ignorato e dimenticato, ma che fu personalmente conosciuto e ammirato da uomini come Renan e Schuré; il suo interiore metodo storiografico veniva opposto da E. Buonaiuti a quello tutto superficiale ed esterno di B. Croce); S. Giovanni Bosco, Storia Ecclesiastica, S.E.I., Torino 1954; Ernesto Buonaiuti, Storia del Cristianesimo, 3 voll., Dall'Oglio, Milano 1960 (opera scientificamente poderosa e spiritualmente evocatrice e suggestivà; il dottissimo Padre Lugano O.S.B., pur facendo qualche riserva temperamentale, diceva che l'A. aveva letto tutto quello che della tradizione cristiana si deve conoscere); E. Renan, Nouvelles Etudes d'Histoire Religieuse, C. Levy, Paris 1884 (contiene un importante studio su Gioacchino da Fiore e sull'Evangelo Eterno); E. Buonaiuti, Saggi di Storia del Cristianesimo, Pozza, Venezia 1957 (anche qui un importante studio sul Gioachimismo).

Per le origini orientali unitarie: M. Simonetti, Testi gnostici cristiani, Laterza, Bari 1970; Jean Doresse, Les Livres secrets des gnostiques d'Egypte, Plon, Paris 1958; Leone Tondelli, Gnostici, S.E.I., Torino 1950; E. Buonaiuti, Gnosi cristiana, Atanòr, Roma 1946; Th. Camelot O.P., Foi et Gnose - La Connaisance Mystique chez Clément D'Alexandrie, Vrin, Paris 1945; Claude Montdésert, Clément d'Alexandrie - Sa pensée religieuse a partir de l'Ecriture, Aubier, Paris 1945; André Mehat, Etude sur les «Stromates » de Clément d'Alexandrie, Ed. du Seuil, Paris 1966; Henri Crouzel S.J., Origène et la «Connaisance Mystique », Desclée De Brouwer, Bruges 1961; Jean Daniélou, Platonisme et Thélogie Mystique - Essai sur la Doctrine Spirituelle de S. Grégoire de Nysse, Aubier, Paris 1944.

Per la spiritualità interiore della Cristianità occidentale: Hans von Campenhausen, I Padri della Chiesa latina, Sansoni,

Firenze 1969; Claudio Morino, Ritorno al Paradiso di Adamo in S. Ambrogio - Itinerario spirituale, Tip. Vaticana, Roma 1952; M. Grabmann, La mistica cattolica, V. e P., Milano 1930; Mariano Magrassi O.S.B., Teologia e Storia nel pensiero di Ruperto di Deutz, Studia Urbaniana, Roma 1959 (riscoperta di un maestro importantissimo del sec. XII il cui pensiero è informato a una vasta visione biblico-cosmico-escatologica: ammiratore e continuatore di Ruperto fu l'Abbate Tritemio, su cui veggasi P. Chacornac, Grandeur et adversité de Jean Trithème, Paris 1963); per la grande sintesi baconiana e per il suo orientalismo precorritore, v. F. Alessio, Mito e Scienza in Ruggero Bacone. Ceschina, Milano 1957; E. Gilson, La Théologie Mystique de S. Bernard, Vrin, Paris 1947; sul Gioachimismo cfr. le op. cit. di Renan e Buonaiuti; M. Dal Pra, Scoto Eriugena ed il Neoplatonismo medievale, Bocca, Milano 1941; G. Faggin, Meister Eckhart e la Mistica tedesca preprotestante, Bocca, Milano 1940; Arrigo Levasti, Mistici del Duecento e del Trecento (testi francescani, domenicani, ecc.; accuratissimi e spirituali i commenti), Rizzoli, Milano-Roma 1935; Luigi Valli, Il linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore », L'Universale, Roma 1928 (opera che conclude un secolo di ricerche, cominciate con Ugo Foscolo. e che spalanca porte invisibili); Mistici del XIV secolo (Tauler e Ruisbroek), Utet, Torino 1972; Enrico Suso, Il Libro della Saggezza eterna, Bocca, Milano 1942; Angelo Silesio, Il viandante cherubico, Bocca, Milano 1942; Rudolf Steiner, I Mistici (da Eckhart a Silesio), Bocca, Milano 1948; per una Bibliografia monastico-ascetica più completa, rinviamo alla pag. 263; su S. Giovanni della Croce cfr. la Bibliografia tomistica a pag. 578; di S. Ignazio, oltre gli Esercizi Spirituali, Desclée, Roma 1934 (testo e commento) sono preziosissimi: Il racconto del Pellegrino (autobiografia), Adelphi, Milano 1966 e Le Lettere, Ed. Letture, Milano 1955; per le Costituzioni veggasi S. Ignacio de Loyola, Obras Completas, B.A.C., Madrid 1963.

P. Rotta, Il cardinale Nicola di Cusa, Vita e Pensiero, Milano 1928; Cusano, Opere Religiose, Utet, Torino 1971 (il cardinal Cusano è l'anello di congiunzione tra la Metafisica echkartiana, la Mistica renana dell'Essere, e l'incipiente Rinascimento italiano); Balbino-Giuliano, L'idea religiosa di Marsilio Ficino e il concetto di una dottrina esoterica, Cerignola 1904; Marsilio Ficino, Teologia Platonica, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1965 (Ficino è, per tutta l'Europa, il « pater sophiae », il disseppellitore e riscopritore, « obrutor », della sapienza platonica e universale); G.

Massetani, La filosofia cabbalistica di G. Pico della Mirandola, Empoli 1897; Pico della Mirandola, De Hominis Dignitate, testo latino-italiano con preziose note esegetiche di B. Cicognani, Le Monnier, Firenze 1942. Pico è l'iniziatore del « qabbalismo cristiano »; le sue ricerche orientalistiche, contrariamente a quanto si possa supporre, furono approvate e incoraggiate dal profetico frate ferrarese il quale, a un passo dal sacrificio, proclamava a gran voce: « questo fuoco e questo lume (profetico) è attaccato in tutte le religioni (della terra) e loro ancora non lo sanno »: veggasi, Girolamo Savonarola, Prediche e Scritti, Hoepli, Milano 1930.

Tralasciamo di indicare la lunga serie di alchimisti - a tinte più o meno cristiane - dei nuovi secoli. Su Franck, Paracelso e Weigel, uno sguardo d'insieme è offerto da Alexandre Koyré, nel suo bel libro Mystiques Spirituels, Alchimistes du XVIIe siècle allemand, Colin, Paris 1955. Su altri, tra i principali ermetisti, si trovano cenni nelle opere di Sédir che segnaleremo appresso. Ad ogni modo deve dirsi che proprio qui, tra il Rinascimento italiano chiusosi con Campanella e l'età moderna europea, sta il principio della crisi e della dissociazione tra Scienze e Filosofia, tra Teologia, Mistica e Metafisica, perpetratesi nell'Occidente. Una storia - nonostante tutto - delle presenze invisibili, la quale mostri la continuità della tradizione spirituale unitaria di fronte alla prepotente avanzata del profano « pensiero moderno», e alle lacerazioni da esso compiute, è ancora da scriversi. (Sarà, tra gli altri temi, oggetto della nostra « Tradizione della Sapienza o il rovescio della Storia della Filosofia », vol. VI del presente Corso). Qualche spunto precorritore, benché limitato nello spazio, si trova nell'ultima opera di Lorenzo Giusso. La Tradizione ermetica nella Filosofia italiana, Bocca, Milano 1956.

In realtà, dopo il Cinquecento, si chiude il ciclo vero e proprio della « Cristianità » e cominciano le convulsioni dell'« Europa moderna ». L'Umanesimo platonico ed ermetico del Quattrocento — massime con l'Accademia di Firenze — è l'ultimo anello della Tradizione spirituale unitaria: poco dopo questa si rompe, e si disperde in mille canali e rivoli spesso contraddittorii o ambigui. Lo stesso Rinascimento è un fenomeno poliedrico ed eterogeneo, con aspetti ora positivi ora negativi. Dopo le grandi fiammate cinquecentesche della Mistica spagnola (ignaziana o carmelitana) i secoli successivi ci presentano un Cristianesimo sempre più « moralistico » o « sociologico » che segna il passo

di fronte ai massimi problemi e ai genuini Misteri: se si escludono casi isolati (es. Pascal) una ventata di Metafisica soffierà, a volte, dai migliori autori dell'Evangelismo germanico (es. Boehme), o dalla Cristianità orientale greco-russa nelle forme più impalpabili non esclusa l'arte. La incipiente « letterautra di devozione » dei cattolici non è la *Gnosi mistica* dei secoli precedenti. L'Europa è continuamente scossa da Rivoluzioni; e la Reazione — fenomeno uguale e contrario — non è punto sinonimo di Tradizione. Questa riprenderà, ma in modo slegato e non sempre consapevole, con il Romanticismo. Nel migliore dei casi, il pensiero cristiano non sarà più creativo come un tempo e si dedicherà, a preferenza, a un riordinamento interno, con il rischio però di veder crescere il formalismo e di soffocare lo Spirito.

Indichiamo, adesso, l'indispensabile per l'orientamento teologico secondo la visione cattolica: Francesco Olgiati, Il Sillabario della Teologia, Vita e Pensiero, Milano 1952; Martin Grabmann, Storia della Teologia cattolica, Vita e Pensiero, Milano 1937; Parente-Piolanti-Garofalo, Dizionario di Teologia Dommatica, Studium, Roma 1945 (ne esiste un'edizione ampliata); A. Tanquerey, Brevior Synopsis Theologiae Dogmaticae, Desclée, Parigi-Roma 1956; id. Compendio di Teologia Ascetica e Mistica, Desclée, Roma-Parigi 1928; M.J. Scheeben, I Misteri del Cristianesimo, Morcelliana, Brescia 1949 (opera geniale dell'Ottocento; è forse l'unica che sia veramente creatrice dopo la Teologia dei grandi maestri medievali); A. Gratry, La filosofia del Credo, L. Ed. Fior., Firenze 1947; Mons. Fabio Fabbi, Il Cristianesimo, Rivelazione divina, Assisi 1942 (molto importante per i collegamenti con la Storia delle Religioni, e per la tesi della Rivelazione primitiva e universale rifluita presso tutte le genti della terra); Giuseppe Siri, La Rivelazione, Studium, Roma 1945; Giuseppe Siri, La Chiesa - La Rivelazione trasmessa, Studium, Roma 1944 (importantissimo il capitolo sulla « Chiesa sotterranea », ossia invisibile); Mariano Cordovani O.P., Il Rivelatore, Studium, Roma 1945 (serrata polemica contro le posizioni filosofiche « moderne e antitradizionali »); Raimondo Spiazzi O.P., La Vergine Maria, Madre della Chiesa, Città Nuova, Roma 1966; id., S. Tommaso dopo il Concilio, Città Nuova, Roma 1966 (due opere coraggiose di fronte al clamore degli illusi, i quali pretendono che l'Ecumenismo e il Concilio possano aver liquidato due cardini della Tradizione cattolica, la Mariologia e il Tomismo).

Dalla collana storico-esegetica « Studi Religiosi », dell'Editri-

ce Il Mulino, segnaliamo le seguenti opere idonee a una formazione apologetica generale: C. Butler, Il misticismo occidentale, Bologna 1967; J. Kelly, Il pensiero cristiano delle origini, Bologna 1972; G. Prestige, Dio nel pensiero dei Padri, Bologna 1969; John H. Newman, Lo sviluppo della dottrina cristiana, Bologna 1967 (dall'opera del 1845 del celebre cardinale inglese); sul problema dell'unione Anglo-Romana veggasi J. De Bivort de la Sandée, Anglicani e Cattolici, Vita e Pensiero, Milano 1956. Non entriamo di proposito nella pubblicistica polemica della Riforma - Luterani e Calvinisti - perché non riguarda il nostro assunto; indichiamo semplicemente un'antologia di testi dei Riformati: G. Alberigo, La Riforma protestante, Garzanti, Milano 1959 (con bibliografia essenziale); ci piace, piuttosto, segnalare due libri caratteristici: F. Richter, Martin Lutero e Ignazio di Loyola, Ed. Paoline, Roma 1956 (si sostiene la tesi molto originale, e probabilmente fondata, che, almeno agli inizi, Lutero e Ignazio volevano la stessa cosa, ossia la « Reformatio ecclesiae »; diversi furono invece i metodi e gli svolgimenti, anche in rapporto alla educazione « imperiale e universale » di Ignazio e al senso « regionalistico » di Martino); B. Gherardini, La Madonna in Lutero, Città Nuova, Roma 1962 (sull'amore non conosciuto, del Riformatore, per la Madre di Dio). Attilio Mordini, Il tempio del Cristianesimo, Cet, Torino 1963 (opera di vigorosa apologetica tradizionale sulla composizione intima e sullo svolgimento della Civiltà sacra cristiana; opinabile qualche giudizio storico).

Ben più importante, ai fini tradizionali, è informarsi sugli sviluppi della Chiesa d'Oriente dal Medioevo in poi; citiamo in proposito: Nicholas Zernov, Il Cristianesimo orientale, Il Saggiatore, Milano 1962; F. Dvornik, Lo scisma di Fozio, Ed. Paoline, Roma 1953 (si dimostra che il Patriarca non fu mai eretico, né uscì dalla Chiesa universale); interessante, anche per la nota influenza dei Bizantini sul risveglio ellenistico del Rinascimento italiano, è l'opera di J. Gill, Il Concilio di Firenze, Sansoni, Firenze 1967; cfr. inoltre A. Palmieri O.S.A., La Chiesa russa, Libr. Ed. Fiorentina, Firenze 1908; R. Byron, Monte Athos - Paese governato da Dio, Bompiani, Milano 1952; Jeromonaco A. Bloom, L'esicasmo yoga cristiano, Rocco, Napoli 1955; Ignoto, Invocazione del Nome di Gesù, Libr. Ed. Fiorentina, Firenze 1962 (preziose chiarificazioni, di un Monaco della Chiesa d'Oriente, sulla tecnica e sulla sostanza iniziatica della preghiera esicasta); Silvano del Monte Athos, Dagli Scritti, Libr. Ed. Fiorentina, Firenze 1962; Ignoto, Relazioni di un Pellegrino - Da un manoscritto del

Monte Athos, Libr. Ed. Fiorentina, Firenze 1949, a cura di Divo Barsotti (è, con la « Filocalia », il capolavoro iniziatico della spiritualità cristiana orientale); id., nuova edizione ampliata sotto il titolo, Racconti di un pellegrino russo, Rusconi, Milano 1973; Ivan Kologrivof, Saggio sulla Santità in Russia, Queriniana, Brescia 1955; Divo Barsotti, Mistici russi (testi e commenti), Borla, Torino 1961; Vladimir Lossky, La Teologia mistica della Chiesa d'Oriente, Il Mulino, Bologna 1967 (opera classica e rivelatrice. ed. originale francese, Aubier, Paris 1944); Paul Evdokimov, L'Ortodossia, Il Mulino, Bologna 1965; id., Le età della vita spirituale, Bologna 1968; Demetrio Merezkovskij, Tolstoi e Dostoevskij, Laterza, Bari 1947 (forte studio metafisico-religioso che affronta i massimi problemi, insoluti, del Cristianesimo); Nicola Berdiaev, Spirito e Libertà, Ed. Comunità, Milano 1947 (con non comune potenza, e con stile rapido ed efficace, l'A. oltrepassa i limiti formali filosofico-teologici e si lancia arditamente nella gnosi mistica e nella concezione profetica).

Indichiamo, infine, alcune opere dei classici più recenti della tradizione teosofico-gnostica autentica: Jacob Boehme, L'Aurore naissante, ou la racine de la Philosophie, de l'Astrologie et de la Théologie, Libreria Lombarda, Milano 1927 (traduzione francese del « philosophe inconnu », alias, Louis Claude de Saint-Martin); id. Dell'impronta delle cose, ovvero Specchio temporale dell'Eternità, Fidi, Milano 1925; id., Mysterium Magnum, 2 voll. con due studi introduttivi di N. Berdiaev, Aubier, Paris 1945; id., Sex puncta theosophica, Bocca, Milano 1942; id., La via verso Cristo, Laterza, Bari 1933; Enrico Khunrath, Anfiteatro della Saggezza Eterna, tavole simboliche, cristiano-cabalistiche, illustrate, in special modo, da Stanislao De Guaita, Atanòr, Roma 1953; Karl von Eckhartshausen, La nuée sur le Sanctuaire, ed. Les Amitiés Spirituelles, Paris 1948: ed. italiana, Rocco, Napoli 1965; Vladimir Soloviev, Sulla Divinoumanità, Jaca Book, Milano 1971; id., Il problema dell'Ecumenismo, Jaca Book, Milano 1973; id., La Russia e la Chiesa Universale, ed. Comunità, Milano 1947; id., L'avvento dell'Anticristo, Vita e Pensiero, Milano 1951; id., Poesie, Fussi, Firenze 1949.

Chiudiamo questa rassegna con la citazione di alcune tra le principali opere di Sédir. Ciò richiede un breve discorso esplicativo. Sédir tra i grandi meriti — tra cui, non ultimo, quello di esser sempre rimasto indipendente da tutte le congreghe e le sètte — ha forse il solo torto di aver troppo gonfiato la figura del « Maestro Filippo »: certamente un personaggio non comu-

ne - e dotato di poteri - che esercitò una larga influenza invisibile sugli ambienti spirituali europei, dalla Francia alla Russia, nella fase a cavaliere tra i due ultimi secoli. (E' l'Inconnu in « Quelques Amis de Dieu »). Tuttavia, se « lo stile è l'uomo » - come avvertiva Buffon - deve ammettersi che i Detti del « Maître Philippe » (pubblicati dall'ed. P. Derain, Lyon 1959) non sono all'altezza della limpida Iniziazione di un Eckhartshausen e del medesimo Sédir; né cambia qualcosa il fatto che Marc Haven si sia ispirato in parte a questo personaggio per la stesura del suo « Cagliostro », ed. Derbon-Ainé, Paris 1912. (Oui il sottinteso è forse d'insinuare una riapparizione del celebre e discusso Conte, figura spirituale certo straordinaria, eroica e tragica, ma per ciò stesso problematica. Luminoso, e senz'ombre, è fuor di dubbio l'altro enigmatico personaggio dell'epoca, il Conte di Saint-Germain - o meglio «Sanctus germanus», il « Santo fratello »: su questo, veggasi la biografia di Paul Chacornac, Paris 1973). Ma la questione vera, e di fondo, è molto più complessa e interessante. Per circa un secolo, esponenti autorevoli e autorizzati della più alta Iniziazione indù tentarono, in Europa, di avvicinare le più acute intelligenze per contribuire a un raddrizzamento metafisico e tradizionale in vista della fine del presente ciclo terrestre (« gli ultimi tempi ») e dell'oscuramento quasi totale che la Sovversione avrebbe scientemente determinato. Dopo infelici conati in Inghilterra, ci si rivolse in Francia dapprima a Sédir, e in seguito a Guénon.

E' stato detto, erroneamente, che Sédir non fosse maturo per questo fine. La verità è che Guénon era più spregiudicato; invece Sédir volle rimanere nel solco dell'Iniziazione evangelica, pur avendo conosciuto tutto il conoscibile dell'Oriente, e dell'India in particolare. Ma questa apparente discrasia può essere riconsiderata in un quadro provvidenziale: infatti Guénon era più adatto per ricevere e trasmettere il messaggio intellettuale e metafisico dell'India; Sédir - il quale aveva avuto le prove dell'onnipotenza del Cristo e della Sua presenza invisibile nella umanità e sulla terra - assolse un distinto ma convergente compito, quello di rinsaldare gli anelli dell'autentica Gnosi mistica dei Discepoli e di testimoniare la continuità e la persistenza dell'esoterismo cristiano. Del resto, sappiamo bene che i due compiti sono interamente complementari: l'intellettualità pura, restaurata da Guénon con l'ausilio indù, può e deve sposarsi - per non rimanere sterile - con la pura spiritualità che Sédir ha saputo riannodare alla perfezione evangelica delle origini. Insomma, né Enoch senza Elia, e viceversa.

Ciò doverosamente premesso, ecco le opere di Sédir che più si raccomandano: La Voie Mystique, ed. Amitiés Spirituelles, Paris 1951; L'enfance du Christ, Bihorel-lez Rouen, 1926; Les guérisons du Christ, Rouen 1926; Le Sermon sur la Montagne, Rouen 1921; Le royaume de Dieu, Rouen 1926; Le couronnement de l'oeuvre. Rouen 1926; Le Sacrifice. Rouen 1926 (testo di conferenze non pronunciate perché sopravvenuta la morte nello stesso anno); Histoire et Doctrine des Rose-Croix, Rouen 1932 - ed. it... Bocca, Milano 1949: Quelques Amis de Dieu, Rouen 1923 - ed. it. con il titolo « Rosa-Croce, Illuminati e Mistici », Rocco, Napoli 1956 (qui viene aggiunto un importante studio su Boehme): I sette giardini mistici, Bocca, Milano 1948; L'educazione della volontà e la realizzazione spirituale, Rocco, Napoli 1953, Infine, tra i nostri scritti già citati, ricordiamo: Silvano Panunzio. Il misticismo di S. Francesco e il francescanesimo dell'anima italiana, Roma 1939: Iniziazione biblica e ultimazione eucaristica. Firenze 1953; Cattolici svegli, Firenze 1953, Verona 1958.

#### 7) Per la Tradizione arabo-islamica:

Il Corano, a cura di Luigi Bonelli, Hoepli, Milano 1956 (versione molto lodata da C.A. Nallino i cui consigli furono seguiti, dal traduttore, per le edizioni successive alla prima del 1929); Il Corano, a cura di Alessandro Bausani, Sansoni, Firenze 1961 (altra traduzione ottima).

Al Ghazzali, Scritti scelti, Utet, Torino 1970; id., L'inizio della retta guida, Nuova Cultura Ed., Napoli 1969; Ibn Arabi, La Sagesse des Prophètes, a cura di T. Burckhardt, Paris 1955; Al-Hallag, Recuil d'oraisons et d'exortations du martyr mystique de l'Islam, a cura di L. Massignon, Vrin, Paris 1957; Farid ad-Din al-Attàr, Parole di Sufi, Boringhieri, Torino 1964; Idries Shah, La Strada del Sufi, Ubaldini, Roma 1971; Omar Khayyàm, Le Rubaiyyàt, Sansoni, Firenze 1944; Saadi, Il Roseto, Boringhieri, Torino 1965; Hafez da Sciraz, 10 Rubaiyyàt e 40 Ghazal, A. Signorelli, Roma 1966; M.M. Moreno, Antologia della Mistica arabopersiana, Laterza, Bari 1951.

Essad Bey, Maometto, Marzocco, Firenze 1943; Bruno Ducati, Maometto, Lemonnier, Firenze 1931; Michelangelo Guidi, Storia e Cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto, Sansoni, Firenze 1951; C.A. Nallino, L'Islàm - Raccolta di Scritti editi

e inediti, 6 voll., Istituto per l'Oriente, Roma 1939 e ss. (un amico egiziano ci dichiarava che Nallino e Guidi sono stati tra i pochissimi europei veramente stimati, e ammessi nei centri più riposti della spiritualità islamica); Philip Hitti, Storia degli Arabi, La Nuova Italia, Firenze 1966; J. Berque, Gli Arabi, ieri e domani, Il Saggiatore, Milano 1961; Leone Cattani, La funzione dell'Islàm nell'evoluzione della Civiltà, Casa Ed. It., Roma 1912 (opera del celebre pioniere del rinascimento degli studi islamici); Francesco Gabrieli, Storia della Letteratura Araba, Nuova Accademia, Milano 1962; Bruno Ducati, Istituzioni islamiche, Libreria Castellani, Roma 1928 (corso litografato di non comune importanza e di grande competenza, ben superiore a molti libri in circolazione); B. Ducati, L'Islàm, Cremonese, Roma 1929; H. Lammens, L'Islàm, Laterza, Bari 1929; L. Gardet, L'Islàm, Religion et Communauté, Desclée de Brouwer, Paris 1967; D. Sourdel, L'Islàm, Garzanti, Milano 1956; M.M. Moreno, La Dottrina dell'Islàm, Cappelli, Bologna 1940; Laura Veccia Vaglieri, Apologia dell'Islamismo, Formiggini, Roma 1925; F. Schuon, Comprendre l'Islàm, Gallimard, Paris 1961; Seyved Hossein Nasr, Ideali e realtà dell'Islàm, Rusconi, Milano 1974; H.A.R. Gibb. L'Islamismo, Il Mulino, Bologna 1970 (con un eccellente studio introduttivo di Vincenzo Poggi S.J.); Bruno Ducati, Il diritto musulmano, Cremonese, Roma 1935; E. Kühndel, L'arte islamica, Garzanti, Milano 1967.

L. Gardet-G. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Vrin, Paris 1948; Goffredo Quadri, La filosofia degli Arabi nel suo fiore, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1939; B. Ducati, I Santi nell'Islàm, Nuova Antologia, Agosto 1929; R. Nicholson, I mistici dell'Islàm (Il Sufismo), Bocca, Torino 1925; Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique tecnique de la mystique musulmane, Vrin, Paris 1954; Anawati-Gardet, Mistica islamica, S.E.I., Torino 1960; Titus Burckhardt, Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, Messerschmitt-Derain, Alger-Lyon 1955 (libro profondissimo e rivelatore, unico nel suo genere); Henry Corbin, L'homme de lumière dans le Soufisme iranien, Présence, Chambery 1971; Cyprian Rice O.P., Irfan (La Gnosi), Ed. Paoline, Roma 1960; Michelangelo Guidi, Storia della religione dell'Islàm, in « Storia delle Religioni » del Padre Tacchi-Venturi, vol. II, Utet, Torino 1939; A. Bausani, La Religione dell'Islàm, in «Le Civiltà dell'Oriente », cit.

Miguel Asin Palacios, La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, 4 voll., Madrid-Granada 1934-41; H. Corbin, L'ima-

gination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris 1958; Mehdi-Vakil, Saadi e il VII centenario del suo «Giardino delle Rose », ISMEO, Roma 1941; M. Asin Palacios, La escatologia musulmana en la Divina Comedia, Inst. Hispano-Arabe, Madrid 1961 (nuova edizione dalla prima molto celebre del 1919); Enrico Cerulli, Il « libro della Scala » e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia, Città del Vaticano 1949 (il libro della « Scala », opera di Ibn Arabi sul Viaggio celeste di Maometto, in una traduzione latina circolava effettivamente tra i cristiani dotti del Medioevo, al tempo di Dante); Lator-Moreno-Gabrieli-Rossi, Cristianesimo e Islamismo, Morcelliana, Brescia 1949; Divo Barsotti, La Vergine Maria nel Corano, Firenze 1954; A. Malvezzi, L'Islamismo e la cultura europea, Sansoni, Firenze 1956; Giovanni Tullio, Cristianesimo, Islam e Buddismo, Ist. Propaganda Libraria, Varese 1956; Guido Piovene, Processo dell'Islàm alla civiltà occidentale, Sansoni, Firenze 1957; C. Gasbarri, Islàm e Cristianesimo, Bibbia e Oriente, Milano 1962; Silvano Panunzio, Il reincontro Cristianità-Islàm, Roma 1950, Firenze '54.

Una posizione singolarissima sull'Islàm fu assunta da Ruggero Bacone. Mosso dall'intento di assorbire quella che egli riteneva « la più alta scienza e sapienza degli Arabi » nei confronti della Cristianità medievale, il « doctor mirabilis » giunse infine a sostenere che Cristianesimo e Islamismo sarebbero due aspetti di una Rivelazione di Dio ai Profeti; procedendo ancora, egli seppe poi risalire all'universalità della Rivelazione originaria. Anche su queste basi, il cardinale Cusano affermò il principio dell'una religio in rituum varietate - ossia unità di essenza e molteplicità di simboli - e sostenne che in tutte le religioni e le tradizioni della terra è presente l'azione divina del Cristo e che le medesime fan parte, addirittura, di una Ecclesia occultata. Quanto all'Islàm, egli ammise che « nel Corano v'è la verità del Vangelo», tanto che i sapienti islamici si perfezionano in virtù del suo studio. In questa prospettiva, un'apertura insolita è offerta dalla presenza graalica pur nell'Islamismo: veggasi su ciò il libro di P. Ponsoye, L'Islàm et le Graal, Ed. Denoël, Paris 1957.

## 8) Per la Tradizione iranica e parsi:

« Avesta ». Livre sacré du Zoroastrisme traduit du text Zend, a cura di C. De Harler, Paris 1881; Testi religiosi zoroastriani, a cura di A. Bausani, Roma 1957; Il Rituale Mitriaco, Atanòr, Roma 1954.

Antonino Pagliaro-Alessandro Bausani, Storia della Letteratura Persiana, Nuova Accademia, Milano 1960; Raffaele Pettazzoni, La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran, Zanichelli, Bologna 1920; Giuseppe Messina S.J., La religione persiana, in « Storia delle Religioni » del Padre Tacchi-Venturi, vol. I, Utet, Torino 1939; Moammed Saed, L'Iran, ISMEO, Roma 1937; Geo Widengren, Religione dell'Iran antico, in « Le Civiltà dell'Oriente », cit.; A. Bausani, Persia religiosa, Il Saggiatore, Milano 1959; V. Henry, Le Parsisme, Paris 1905; D. Menant, Les Parsis. Histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde, Paris 1898; H. Corbin, De l'Iran mazdéen à l'Iran shiite, Flammarion, Paris 1961.

Il capolavoro di Federico Nietzsche, Così parlò Zarathustra, Bocca, Milano 1943, benché sia un'opera creativa e non esegetica, pure sa cogliere dal di dentro i motivi fondamentali iniziatici degli antichi Arii iranici, per i quali la vita, sebbene nella lotta, era un'esperienza totale di luce e di gioia. Sappiamo, del resto, come un autentico e grande maestro orientale, D.T. Suzuki, fosse ammiratore del «Zarathustra» nietzschiano. Quanto a Goethe, se il Faust si ispira con molta evidenza al Zoroastrismo, le poesie della calma maturità risentono delle concezioni serene dell'Iran antico; nel «Divano orientale-occidentale» interloquiscono poi, addirittura, i principali Poeti-Sufi della Persia musulmana.

Per altro verso, si deve osservare che la Tradizione iranica è stata la più sacrificata e al tempo stesso la più generosa: essa si è lasciata assorbire con dignitosa nobiltà, e senza recriminazioni o clamori, sia dall'India ariana, sia dall'Israele semitico. In quest'ultimo, mediante il Messianismo e l'iniziazione di Daniele, sono rifluiti importanti principi, come l'Angeologia, l'Angelomachia, l'Escatologia, il Giudizio, e la stessa dottrina capitale del « Salvatore » del mondo. Non si dimentichi la presenza dei Magi — qualifica senz'altro persiana, quale che sia la provenienza e la significazione effettiva dei Grandi Saggi — presso la grotta solare (alquanto mitriaca) di Bethlehem. Di recente, proprio lo Scià di Persia — in occasione delle celebrazioni trimillenarie dell'Impero che preannunziano un « nuovo corso » e una determinante ricomparsa dell'Iran in vista degli ultimi destini terrestri — ha ricordato che il genere umano, piuttosto ir-

riconoscente, passa sopra al fatto che la dottrina dei « Salvatori » fu propria della tradizione iranica. Questa incomprensione è di antica data. Gli alunni delle scuole imparano ad esaltarsi per le guerrette dei Greci contro i « barbari Persiani ». Ma la verità sta nel contrario, perché lo scopo delle spedizioni imperiali era di riportare l'ordine tradizionale e sacro in una Grecia ormai profana e sofistica, demagogica e anarchica, in fase di netta decadenza spirituale e civile. Come le simpatie di Omero andavano ai Troiani, così, sotto sotto, quelle di Erodoto erano per i Persiani, a tacere di Senofonte allievo di Socrate. Non furono pochi i greci illuminati i quali si resero conto che i veri barbari, spiritualmente parlando, erano divenuti gli ellèni degéneri. L'incendio di Persépoli da parte di Alessandro e il suo sposalizio con Rossana indicano un'assunzione iniziatica di compiti universali di pretta ispirazione iranica. La sintonia, poi, dell'Impero di Roma con quello di Persia fu sempre molto grande, e Augusto e Tiberio aspiravano a unificare tutti i culti in quello unico e solare di Mitra. Nasceva però, proprio allora, il « Sole di Giustizia » che adempiva e avverava anche i sogni augustèi.

Non sarà adesso inutile una considerazione che in genere non si è fatta; secondo l'escatologia zoroastriana, ogni mille anni la Divinità invia in terra un « Soccorritore »: orbene, dalla morte di Zarathustra alla nascita di Maometto intercorre un millennio esatto. In una forma diversa e con un nome nuovo, l'Iran ha riavuto il suo Inviato. E' noto che la Persia musulmana è più e non meno importante di quella arcaica; e d'altronde, proprio con la conquista della Persia, gli Arabi si sono trasformati in portatori di una superiore Civiltà e han preso un contatto più diretto con l'occulto Polo iniziatico e iniziatore. Quanto ai persiani arcaici, o parsi, essi sopravvivono ammirevolmente, come austera e non immemore aristocrazia, nelle ospitali terre dell'India, rifugio di tutte le tradizioni perseguitate dell'Oriente come dell'Occidente. Il loro numero non oltrepassa i centomila membri. E pur tuttavia questa testimonianza è tutt'altro che trascurabile: basti pensare che il nome stesso di Iran-Eran è un genitivo plurale di airva, e designa la terra, o meglio l'eredità, « degli Arii » puri. Il pessimismo indiano - che non è originario - può sempre venire corretto e illuminato dall'ottimismo, di autentica marca aria, custodito dai cultori del Fuoco magico e sacro: il quale, come sapeva S. Francesco, altro non è se non la suprema epifanìa dell'Agnus-Ignis Dei.

#### 9) Per le Tradizioni dell'India:

Inni del Rig-Veda, a cura di Valentino Papesso, Zanichelli, Bologna 1929-31; id. Inni dell'Atharva-Veda, Bologna 1932; Upanishad antiche e medie, a cura di Pio Filippani-Ronconi, Boringhieri, Torino 1960; Bhagavad - Gita, trad. di Icilio Vecchiotti, commento di Radhakrishnan, Ubaldini, Roma 1964; Isvarakrishna, Le strofe del Samhkya, Boringhieri, Torino 1960; Patanjali, Gli aforismi sullo Yoga, Boringhieri, Torino 1962; The Brahma-Sutra, a cura di Radhakrishnan, London 1960; Testi dello Shivaismo, a cura di Raniero Gnoli, Boringhieri, Torino 1962.

Shankaracharya, Il Gran Gioiello della Discriminazione, tradotto da Angelo Morretta nel « Pensiero Vedanta », Abete, Roma 1968; Ramanuja, Ramanuja teachings in his own words, Bombay 1964; Abhinavagupta; La Trentina della Suprema, Boringhieri, Torino 1965; id., Essenza dei Tantra, Boringhieri, Torino 1960; id., Luce delle Sacre Scritture, Utet, Torino, 1972; Shrî Ramakrishna, Alla ricerca di Dio, Ubaldini, Roma 1963; Swâmi Vivekananda, Yoga pratici, Ubaldini, Roma 1963; id., Jnana-Yoga, Ubaldini, Roma 1963; id. Aforismi del sistema Yoga di Patanjali, Napoleone, Roma 1971; R. Tagore, Sadhana, Carabba, Roma 1965; Aurobindo Gose, La sintesi dello Yoga, 3 voll., Ubaldini, Roma 1967. (Questo celebre autore indiano non manca di prolissità e - come anche rilevò il Guénon - è non poco intriso di pensiero « occidentale », indulgendo addirittura a una certa forma di evoluzionismo; è però anche vero che una sintesi tra intuizioni d'Oriente e intuizioni valide d'Occidente è opportuna, necessaria e augurabile. Resta da stabilire se Aurobindo sia realmente riuscito in ciò). V. Pisani, Storia delle Letterature antiche dell'India, N. Accademia, Milano 1959; L. Renou, Le Letterature dell'India, Garzanti, Milano 1956.

Emile Burnouf, Essai sur le Veda, Derobry-Tandou, Paris 1863; P. Belloni-Filippi, I massimi sistemi della filosofia indiana, Firenze 1910; Ramacharaka, Le Filosofie e le Religioni dell'India, Bocca, Milano 1941 (l'ultimo capitolo, dedicato al Sufismo, mostra il collegamento dottrinale tra vedantini e sufi); Carlo Formichi, Il pensiero religioso nell'India prima del Buddha, Zanichelli, Bologna 1925 (studio importante, ma viziato, qua e là, da alcune strane pregiudiziali «laiche»); Ambrogio Ballini, Le religioni dell'India, in «Storia delle Religioni» del Padre Tacchi-Venturi, cit. (opera lucidissima e preziosa come un vero gioiello, fedele ai testi e penetrante nell'interpretazione, forse una

delle migliori esistenti nel mondo; non si limita al campo religioso, ma presenta le istituzioni civili e scandaglia acutamente il pensiero metafisico); Mario Piantelli, Sankara e la rinascita del Brahmanesimo, Ed. Esperienze, Fossano 1974.

Olivier Lacombe, L'Absolu selon le Vedanta, Geuthner, Paris 1966; Pierre Johanns S.J., Vers le Christ par le Vedanta, vol. 1º « Sankara et Ramanuja », vol. 2° « Vallabha », Louvain 1932-33: M. Barbera S.J., L'incantesimo dell'Induismo, Morcelliana, Brescia 1939 (benché polemico, il libro è dotto, sottile, e di vivo e acuto interesse); C. Kerneiz, Hatha-Yoga, Casini, Roma 1951; Mircea Eliade, Lo Yoga - Immortalità e Libertà, Rizzoli, Milano 1973; P. Yogananda, Autobiografia di uno yoghi, Astrolabio, Roma 1962; Giuseppe Tucci, Storia della Filosofia indiana (opera di vasta documentazione, ma forse spiritualmente un po' arida), Laterza, Bari 1957; Sédir, Il fachirismo indiano e le voghe, Ed. I Cabirii, Roma 1950 (sintesi essenziale e chiarissima); René Guénon, Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues. Vega, Paris 1952; id., L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta. Laterza, Bari 1937; id., Etudes sur l'Hindouisme, Ed. Traditionnelles, Paris 1970. (Il fratello del cardinale Daniélou, Alain D., anch'egli gesuita ma vissuto in India, riferisce questa straordinaria testimonianza: fece esaminare da un « pandit » ortodosso le opere di Guénon; il responso fu perentorio: « di tutti gli occidentali che da più secoli si erano curvati sulle dottrine dell'India, l'unico che le avesse veramente intese era Guénon ». Si può osservare che ciò non è avvenuto a caso: infatti R.G. non ha appreso la sua dottrina dai libri, ma dagli ammaestramenti autentici di alti esponenti della tradizione viva, oralmente trasmessi e risalenti a tempi immemoriali).

Romain Rolland, La vita di Ramakrishna, Mithras, Roma 1953; Angelo Morretta, Lo spirito dell'India, Aldiniana, Roma 1960; id., Gli Dei dell'India, Longanesi, Milano 1966; id., Il Pensiero Vedanta, Abete, Roma 1968; R.C. Zaehner, L'Induismo, Il Mulino, Bologna 1972; C. Della Casa, Il Giainismo, Boringhieri, Torino 1962; Guru Nanak, Jap-Ji « Iniziazione per mezzo della luce e del suono », Présence, Chambery 1970 (testo e commento di un'opera del fondatore della corrente indo-musulmana dei Sikh); A. Avalon, Il potere del serpente (due testi tantrici tradotti e commentati, preceduti da una profonda e dotta introduzione), Ed. Mediterranee, Roma 1968; J. Evola, Lo yoga della potenza - Saggio sui Tantra, Ed. Mediterranee, Roma 1968. (Notevole il confronto tra la dottrina tantrica e quella medievale e

dantesca dei « Fedeli d'Amore ». Tuttavia le ispirazioni di questi ultimi sono piuttosto da ricercarsi nell'area del Sufismo arabopersiano: il quale, del resto, è il più felice punto d'incontro fra le tradizioni ermetico-qabbalistiche dell'Occidente e le tradizioni vedantico-tantriche dell'Oriente. L'A. esagera, poi, nel sottolineare gli aspetti tecnici della jerogamia a scapito di quelli realmente spirituali. Nel Tantrismo, le « vie della mano sinistra » sostengono che l'esperienza delle passioni è utile al fine di liberarsene; le « vie della mano destra » presuppongono, invece, la sublimazione delle passioni come punto di partenza per l'amore universale: il primo caso ci riporta al Faust iniziale, il secondo alla redenzione finale del medesimo; ora ci sembra che gli stessi Fedeli d'Amore, e Dante, siano più in linea con le concezioni della « mano destra ». Cfr., più in generale, il nostro esame critico nel cap. VI della Parte III).

Ananda K. Cumaraswamy, Induismo e Buddismo, Rusconi, Milano 1973 (è l'opera conclusiva e magistrale di un autentico sapiente indù); G. Parrinder, Le Upanishad, La Gita e la Bibbia, « Studio comparato sulle Scritture indù e cristiane », Ubaldini, Roma 1964; R. Panikkar, Kerygma und Indien, H. Reich, Hamburg 1967; id., Maya e Apocalisse, Abete, Roma 1966; Camille Drevet, Gandhi interpella i cristiani, Cittadella, Assisi 1968; Silvano Panunzio, Cristo e l'India, Gesù e noi, Salzburg-Roma 1968-9.

## 10) Per le Tradizioni del Buddhismo:

I Discorsi di Gotamo Buddho, tradotti da K.E. Neumann e G. De Lorenzo, 3 voll., Laterza, Bari 1916 (ristampa anastatica, 1969); Canone buddhistico: 1) Il Sutta in sezioni, 2) Così è stato detto, 3) L'orma della Disciplina, 3 voll., Boringhieri, Torino 1961-1962 (testi del « Piccolo Veicolo », Hinayana, o « Buddhismo degli anziani »); Mahaparinirvana-sutra, o « il Libro della totale estinzione del Buddha », a cura di Carlo Puini, Carabba, Lanciano 1919; Nagarjuna, Le stanze del cammino di mezzo, Boringhieri, Torino 1961; Suor Nivedita-A. Cumaraswami, Miti dell'India e del Buddhismo, Laterza, Bari 1927; E.W. Burlingame, Parabole buddhiste, Laterza, Bari 1926; Il trono di diamante (antica vita leggendaria del Buddha), a cura di G. Tucci, De Donato, Bari 1967; Edwin Arnold, La Luce dell'Asia, Alaya, Milano 1952 (parafrasi poetica, in forma di poema, sulla vita e gli insegnamenti

del Buddha, sulla base di un'antica Vita scritta da un discepolo); La doctrine bouddhique de la Terre Pure, a cura di J. Eracle, Dervy, Paris 1973 (tre testi fondamentali del « Grande Veicolo » che hanno esercitato la massima influenza nell'area cinogiapponese).

H. Oldenberg, Budda, Corbaccio, Milano 1937; Giuseppe De Lorenzo, India e Buddhismo antico, 5º ed., Laterza, Bari 1926; A. Kumaraswami, Induismo e Buddhismo, Rusconi, Milano 1973; Ch. Humphreys, Il Buddhismo, Ubaldini, Roma 1964; Edward Conze, Il Buddhismo, Mondadori, Verona 1955; Beatrice L. Suzuki (consorte del maestro D.T. Suzuki), Il Buddhismo Mahayanico, Sansoni, Firenze 1959 (studio sul «Grande Veicolo»); J. Evola, La Dottrina del Risveglio, nuova ed., Scheiwiller, Milano 1965 (molto interessante e inedita l'interpretazione « ragiasica », virile e guerriera, del Buddhismo: a condizione, però, che non si perdano di vista il suo sfondo e le sue finalità « sattwiche »).

L. Hearn, Spigolature nei campi di Buddho, Laterza, Bari 1922; D.T. Suzuki, Introduzione al Buddismo Zen, Ubaldini, Roma 1970; Alan W. Watts, La via dello Zen, Feltrinelli, Milano 1971; Ch. Humphreys, Lo Zen, Ubaldini, Roma 1963; Thomas Merton, Lo Zen degli uccelli rapaci, Garzanti, Milano 1970 (è l'ultima opera del celebre scrittore cistercense); K.G. Dürckheim, Hara, il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen, Ed. Mediterranee, Roma 1969; Henri De Lubac S.J., Buddismo e Occidente, Vita e Pensiero, Milano 1958; Giovanni Tullio, Cristianesimo, Islam e Buddismo, Ist. Propaganda Libraria, Varese 1956; Markos Pallis, Il Loto e la Croce, Borla, Torino 1969.

11) Per le Tradizioni dell'Estremo Oriente (Tibet, Cina, Giappone, Mongolia):

Bardo Tödöl - «Il libro tibetano dei morti», a cura di G. Tucci, Utet, Torino 1972; Rechungpa, Vita di Milarepa, Adelphi, Milano 1966 (un testo classico della letteratura sacra tibetana); XIV Dalai Lama, Nato nel Tibet, Rusconi, Milano 1974 (è l'opera d'eccezione, scritta in esilio dal Re-Pontefice di Lhassa, come « introduzione al Buddhismo tibetano » ad uso degli occidentali).

Giuseppe Tucci, Indo-tibetica, 7 voll., Roma 1932-41; M. Carelli, Lamaismo - La religione del Tibet e della Mongolia, S.E.I., Torino 1955; Lama Anagarika Govinda, I fondamenti del Misti-

cismo tibetano, Ubaldini, Roma 1972; Markos Pallis, Peaks and Lamas, Knopf, New York 1949; A. David-Neel, Mistici e Maghi del Tibet, Astrolabio, Roma 1965; G. Tucci, Santi e briganti nel Tibet ignoto, Hoepli, Milano 1937; Fosco Maraini, Segreto Tibet, Leonardo, Bari 1959; G. Tucci, Teoria e pratica del Mandala, Ubaldini, Roma 1969 (il sottotitolo di quest'opera: « con speciale riguardo alla moderna psicologia del profondo » è poco convincente; l'illustre Autore ha dato troppo spago alle teorie junghiane, senz'accorgersi del loro carattere antimetafisico); G. Tucci, Forme dello spirito asiatico, Principato, Messina 1940 (importante excursus dall'India al Tibet, dalla Cina al Giappone, con penetranti sguardi sul Mahayana e sul Taoismo).

I-King, «Il Libro dei Mutamenti», Astrolabio, Roma 1950; Confucio e Mencio, I Quattro Libri, Bocca, Milano 1945; Lao-Tze, La Regola celeste, a cura di Alberto Castellani, Sansoni, Firenze 1954 (fra le centinaia di traduzioni europee del classico testo taoista, la presente è considerata dagli esperti come una delle migliori); Lao-Tze, Il Libro della via e della virtù, a cura di G. Evans, Bocca, Torino 1924 (accurato e dettagliato il commento); Lao-Tze, Tao-te-king, a cura di P. Siao, Laterza, Bari 1947 (lavoro eccellente di un cinese cattolico che ha studiato a lungo in Italia; traduzione fedelissima e commenti stringati ed essenziali, veramente metafisici): Il mistero del Fiore d'oro, Laterza, Bari 1936 (un classico testo esoterico della tradizione cinese tradotto dal grande sinologo tedesco R. Wilhelm e da lui degnamente presentato; le arbitrarie elucubrazioni introduttive di C. Jung meritano, invece, le solite riserve: giustamente E. Conze - op. cit. - scrive che Jung « non ha mai veramente compreso i metodi orientali della meditazione »); Lin Jutang, Saggezza della Cina (testi scelti), Bompiani, Milano 1960.

Marcel Granet, La civiltà cinese antica, Einaudi, Torino 1968; id. La religion des Chinois e La pensée chinoise, Paris 1922 e 1934; Giovanni Vacca, La Religione dei Cinesi, in « Storia delle Religioni » del Padre Tacchi-Venturi, cit.; Etiemble, Confucio, Dall'Oglio, Milano 1968; Carlo Puini, Il Budda, Confucio e Lao Tse, Firenze 1878; Su-Sung Ku, Apologia del Confucianesimo, Formiggini, Roma 1925; C. Puini, Taoismo, Carabba, Lanciano 1917; G. Tucci, Apologia del Taoismo, Formiggini, Roma 1924; L. Wieger, Taoisme, Les péres du sisteme taoiste, Ho-Kien Fu, 1911-13; Fung Yu-Lan, Storia della Filosofia cinese, Mondadori, Verona 1956; Charles Luk, I segreti della meditazione cinese,

Ubaldini, Roma 1965; R. Guénon, La Grande Triade, Atanòr, Roma 1951. (Molto importante lo studio comparativo tra l'Alchimia cinese e quella occidentale. L'A. ha stranamente affermato di aver fatto conoscere, per primo in Europa, il valore metafisico del Taoismo; basterebbe, invece, ricordare anche le sole opere italiane di Carlo Puini; del resto il «Tao-te-king» è un libro esoterico di tale evidenza che non ha bisogno di rivelazione alcuna, basta leggerlo e assimilarlo). G. Bertuccioli, Storia della Letteratura cinese, N. Accademia, Milano 1959; O. Kaltenmark-Ghéquier, La Letteratura cinese, Garzanti, Milano 1956.

Il 1º Libro del Kojiki, a cura di R. Pettazzoni, Zanichelli, Bologna 1929; Yasumaro, Ko-gi-ki, « Vecchie cose scritte », a cura di M. Marega, Bari 1938. Gli « Annali degli avvenimenti antichi » costituiscono il libro fondamentale dello Shin-to, « via degli dei », e il testo meno contaminato da infiltrazioni buddhistiche. La lotta tra Scintoismo — religione dei padri — e Buddhismo — religione importata — fu lunga ed aspra in Giappone, pur se terminò con un'osmosi superiore. Tale scontro-incontro presenta una straordinaria affinità con quello secolare che si svolse, nell'Impero romano, tra Cristianesimo e Religione dei Gentili. Come non mancavano elementi esoterici nelle Religioni classiche, così lo Shinto fece valere i suoi. E' per ciò molto strana — e persino ingenerosa — l'affermazione di un sapiente come D.T. Suzuki che denigra la religione nazionale nipponica; cfr. « Storia della filosofia orientale », cit.

Kakuzo Okakura, Gli ideali dell'Oriente, Bari 1927; K. Okakura, Il Libro del Tè, Bocca, Roma 1954; Y. Sugimura, L'anima del Giappone, Napoli 1935; W. Gundert, L'eredità spirituale del Giappone, Roma 1941; K. Nukariya, Religion of the Samurai, London 1913; P.S. Rivetta, La Religione dei giapponesi, in « Storia delle Religioni » del Tacchi-Venturi, cit. vol. 1°; R. Pettazzoni, Religioni del Giappone: Shintoismo, Zanichelli, Bologna 1929; L. Lowell, Esoteric Shinto, Tokio 1919; Marcello Muccioli, Shintoismo, in « Le Civiltà dell'Oriente », cit. vol. 3°; Henri De Lubac, Amida, Ed. du Seuil, Paris 1954 (a differenza dello Zen, è il Buddhismo «fideistico» giapponese: secondo alcuni, non è da escludere una Iontana influenza dei nestoriani); Fosco Maraini, Ore giapponesi, Leonardo, Bari 1962; Paul Arnold, Viaggio fra i mistici del Giappone, Rusconi, Milano 1974; Leo Magnino, Storia della Letterautra giapponese, N. Accademia, Milano 1957; M. Eliade, Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi, Bocca, Milano 1953.

#### 12) Per le Tradizioni nordiche e celto-cristiane:

Oltre che della componente mediterranea - egizio-ebraica e greco-romana -, il Cattolicesimo si sostanzia di una componente nordica confluita in virtù di tradizioni celtiche e druidiche culminate nel simbolismo della « Tavola Rotonda ». Sul Celtismo, cfr. A. Bertrand, La religion des Gaulois, les Druides et le Druidisme, Paris 1897: Vittor Pisani, La religione degli antichi Celti, nella nuova edizione ampliata, in 3 volumi, della «Storia delle Religioni » del Tacchi-Venturi, vol. 2°, Utet, Torino 1949; L. Gougaud, Les chrétientés celtiques, Paris 1911. Sulla tradizione graalica, veggasi specialmente la parte finale del « Lancellotto in prosa »: Anonimo, La cerca del Graal, Borla, Torino 1969. L'opera recente di ricostruzione, senza dubbio più significativa e completa, è: Jean Marx, La legende arthuriénne et le Graal, Presses Univ. de France, Paris 1952. Nel libro di P. Ponsoy, L'Islam et le Graal, cit., è notevole il capitolo « La rencontre celtique ». L'opera di E. Schuré, Il Monte S. Michele e la sua storia, proietta suggestive luci sul mondo celto-cristiano (ed. Voghera, Roma, s.d.).

Molto importante è il libro di J. Evola, Il Mistero del Graal. nuova ed., Ceschina, Milano 1962, sia per l'acuta penetrazione esoterica di molti simboli fondamentali, sia per la dimostrazione testuale che il ciclo del Graal è sicuramente anteriore al Cristianesimo « storico ». Ma l'A., sostenendo questa tesi giustissima, tende poi a forzarla in modo unilaterale e spesso equivoco. (Grottesche sono le interpretazioni in senso sessuologico, o addirittura nel senso di un tantrismo deteriore, delle avventure simboliche di Lancillotto o di chi per lui. Se persino «Ginevra » significa « spirito bianco », ossia lo spirito della Tradizione polare, tutto cambia). L'A. si contraddice felicemente allorché ammette che il ciclo del Graal, semiabbandonato, ricevé nuovo impulso e vigore dal Cristianesimo medievale. Il merito di ciò non sta affatto nella « cristianizzazione » del Graal, ma nel mistero occultissimo già da noi spiegato (cfr. la Nota a pag. 472) e che J. Evola non sospetta nemmeno. (Un prezioso spunto fu invece colto al volo da R. Guénon).

Prescindendo da ciò, e accettando i testi nella redazione attuale, il loro squisito carattere cristiano di autentica esperienza interiore è percepibile ovunque. L'interpretazione evoliana, nonostante tutto, è troppo « orizzontale », laddove proprio i Cavalieri della Tavola Rotonda han vissuto — e fan rivivere — il passaggio dalla Cavalleria terrestre alla « verticalità » della Cavalleria celeste. Non a caso S. Francesco chiamava i suoi 12 compagni « i miei cavalieri della Tavola Rotonda ». Ma il discorso è qui troppo lungo e sarà ripreso altrove. Osserviamo solo che la capitale del Re-Pescatore, ossia « Tara » (cfr. Star inglese) è un'altra conferma degli arcani del nome « Tarocco » (cfr. la Nota a pag. 167). Questa capitale indica, in fondo, la Stella del Nord il cui nome si ritrova anche nel greco a-ster, nel sanscrito tara e nel nome della terra degli Sciamani, la Tar-taria: per non dire del Gran Khan dei Tartari — figura del Re del Mondo — cui è dedicato il Paradiso di Dante (« Can-grande »).

Interessante è rilevare che il primo uomo mediterraneo che sbarcò nelle Isole Bretoni è Cesare: ora Shakespeare, nella tragedia omonima, lega l'Imperatore alla Stella del Nord (la tradizione polare). Ci sembra di poter dire che la sintesi celto-cristiana operata da S. Bernardo completa l'itinerario celto-romano aperto da Cesare. Tutto ciò ingigantisce il Mistero del Graal che si ripropone agli Imperatori romano-germanici del Medioevo cristiano. Del resto, Alesia era la città sacra dei Druidi; e solo dopo il suo incendio il centro occidentale della sacralità visibile poté passare a Roma. Si osservi, inoltre, che nel Medioevo venivano chiamati « scoti » (cfr. il greco skoteinòs: « occulto ») gli irlandesi discendenti dai Druidi e rifluiti nel Monachesimo cristiano. E' un fatto che l'iniziatore del « neoplatonismo medievale » fu l'enigmatico monaco e grandissimo metafisico Giovanni Scoto Eriùgena, sorprendente — ma non troppo — conoscitore del greco all'estremo Nord e poi organizzatore, in Francia, della Scuola Palatina dei Carolingi che è la prima Accademia della Cristianità-Europa.

Quest'opera di congiunzione fu importantissima perché servì a riallacciare, nell'occulto, due cicli tipici: quello cavalleresco dei Paladini e quello profetico della Tavola Rotonda. E così—ieri come oggi, e soprattutto domani — la virtù del San Graal, riconducendo le Tradizioni dell'Oriente (il cui Arcangelo è Mikael) al Settentrione (il cui Arcangelo è Gabriel) fà penetrare nelle intimità del Cristo Eterno, Re del Polo e Divino Signore del Nord terrestre e celeste.

# INDICE

	INDICE										
						Pag.					
INTRO	ODUZIONE				. 1	V-XX					
PARTE I											
SILLABARIO SPIRITUALE											
I.	L'alfabeto muto					1					
II.	La conoscenza interiore	*				40					
III.	Il terzo occhio e la stella del mattino					75					
IV.	Scrittura e pittura				,	132					
V.	Il suono e la luce, l'orecchio e la rosa	•				172					
VI.	Il tesoro monastico					226					
PARTE II											
PROSPETTI											
I.	La fenice e l'advocata urbis					269					
П.	Cristo e l'India, Gesù e noi	4	*	•		297					
III.	Il mistero supremo			127		330					
						621					

						Pag.		
IV.	I sette piani della realtà totale					386		
V.	Ascetica dello spazio	4				413		
VI.	Della profezia e dei profeti		at .			425		
VII.	Le tradizioni e il nuovo avvento messiani	со				448		
	PARTE III							
	RILIEVI							
I.	La scienza dei Magi					479		
II.	Errori e verità sulla trasmigrazione					497		
III.	Che cos'è il qabbalismo					511		
IV.	Qabbalismo, sufismo e sintesi cristiana .					517		
v.	Iniziati e metafisici della crisi					526		
VI.	Qualche rettificazione tradizionale					537		
VII.	Il messaggio di un veggente					543		
III.	Ortodossia leibniziana					549		
IX.	Mirabilità serafiche					556		
X.	Impegno tomistico				1	567		
PPENDICE: Guida tradizionale, orientale e metafisica .								

#### DOTTRINA DELLO SPIRITO

- I. CONTEMPLAZIONE E SIMBOLO (Summa iniziatica orientale-occidentale)
- II. METAPOLITICA
  (La Roma eterna e la Nuova Gerusalemme)
- III. GNOSI UNIVERSALE (Luci di Ierosofia)
- IV. IL PIANTO, IL RISO, IL CANTO (Saggi di Poetica trascendente)
- V. LA GRANDE LEGGE
  (Sacralità dell'antica Giustizia e profanità del moderno Diritto)
- VI. LA TRADIZIONE DELLA SAPIENZA
  (O il rovescio della Storia della Filosofia) 2 voll.
- VII. I SOTTOFONDI DELLA STORIA MONDIALE
  (Errata-corrige della Storia e della Storiografia) 2 voll.
- VIII. TRATTATO DI COSMOLOGIA SIMBOLICA
  (Specchio di tutte le armonie tra l'Uomo e il Cosmo) 2 voll.
  - IX. CIELO E TERRA
    (Le chiavi del Poema Sacro)
    - X. METAFISICA VEDICA E METAFISICA BIBLICA (Comparazione tra il Vedântă e la Qabbalah)
  - XI. CERCHIO D'ORIENTE E CROCE D'OCCIDENTE (La sintesi totale dell'Urbe e dell'Orbe)

# XII. MISTERO ULTIMO (La Manifestazione del Polo e l'Avvento del Re dei Re)

#### ARTE DELLO SPIRITO

- I. LA DIRITTA VIA DELL'ESEGESI (Iniziazione ai Libri Divini)
- II. EDUCAZIONE ED ASCESI
  (Linee d'una Pedagogia reintegrata)
- III. LETTURA, PREGHIERA, LITURGIA (L'adempimento rituale)
- IV. POETI E DOTTORI, GUERRIERI, SANTI E PROFETI (Biografie eroiche) 3 voll.

BREVIARIO DI DOTTRINA E D'ARTE DELLO SPIRITO

#### ERRATA - CORRIGE

A pag. 126 in luogo di «Atti degli Apostoli, V-16», leggasi: V-15.

3.11

A pag. 271, « I\* Petr. IV - 16 », leggasi: IV - 11.

A pag. 335, «Semera», leggasi: Sémeron.

A pag. 375, «Hi» e «Hiìm» leggansi: Ha e Haim.

Finito di stampare il 12 dicembre 1974 per conto dell'Editore Gievanni Volpe dalla Tipolitografia «Ripoli» - Vicolo Empolitana, 2 - Tel. 0774/22.775 - Tivoli

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 principi, 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